

Bibel-Lexikon.

Zweiter Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Diestel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzsche**, Dr. **Gaß**, Dr. **Graf**, Lic. **Hausrath**, Dr. **Hitzig**, Dr. **Holtzmann**, Dr. **Keim**, Dr. **Lipsius**, Dr. **Mangold**, Dr. **Merx**, Dr. **Nöldeke**, Dr. **Reuß**, Dr. **Roskoff**, Dr. **Schrader**, Dr. **C. Schwarz**, Dr. **A. Schweizer** und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Zweiter Band.

Didrachme — Heilig, Heilige.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1869.

D.

Didrachme, s. Drachme.

Diebstahl, schon in dem Zehn-Gebot (2 Mos. 20, 13. 14; 5 Mos. 5, 17. 18) sowie in der ältesten Umschreibung desselben (3 Mos. 19, 11) verboten, wurde gemäß dem mosaischen Gesetz im allgemeinen mit der Strafe des Ersatzes, näher des doppelten Ersatzes, geahndet, unter Umständen eines noch höhern (2 Mos. 22, 3 vgl. mit Josephus, „Alterthümer", IV, 8, 27). Reichte das Vermögen des Diebes zur gesetzlichen Wiedererstattung nicht aus, so mußte derselbe sein Vergehen mit dem Verlust seiner Freiheit büßen, er ward als Knecht verkauft, damit von der Kaufsumme der zu leistende Ersatz bestritten werde (2 Mos. 22, 2). Jedoch ward die Härte dieser Institution durch die Sitte insofern einigermaßen gemildert, als der Dieb nur an israelitische Herren verkauft wurde; erst Herodes bestimmte, daß der Dieb ins Ausland zu verkaufen sei, eine Verfügung, die wegen ihrer Inhumanität von Josephus („Alterthümer", XVI, 1, 1) scharf gerügt wird. Das Nähere hinsichtlich der den Diebstahl betreffenden mosaischen Strafbestimmungen ist Folgendes. War der gestohlene Gegenstand bei Entdeckung des Diebes noch in der Hand desselben, und weiter, war das gestohlene Object ein Thier und dieses noch nicht geschlachtet, so hatte der Dieb lediglich das Doppelte des Werths wiederzuerstatten (2 Mos. 22, 3; Josephus, „Alterthümer", VI, 8, 27). War dagegen das gestohlene Thier ein Schaf oder Ochse, und dasselbe nicht mehr am Leben, oder nicht mehr im Besitz des Diebes, so hatte er bei einem Schaf das Vierfache, bei einem Ochsen das Fünffache des Werths zu ersetzen (2 Mos. 21, 37). Da in Betreff anderer Gegenstände für den Fall, daß dieselben nicht mehr im Besitz des Diebes gefunden wurden, eine Erhöhung nicht in Aussicht gestellt ist, so bezieht sich dieselbe vermuthlich auch nur auf die genannten Heerdenthiere. Es ward aber der an der Heerde begangene Diebstahl ganz besonders schwer bestraft, einerseits wegen der Unentbehrlichkeit jener Heerdenthiere bei einem vorwiegend nomadischen und ackerbautreibenden Volk, wie die Hebräer waren; anderntheils weil die zum Theil ganz frei umherlaufenden Heerdenthiere viel leichter der Gefahr, geraubt zu werden, ausgesetzt waren als andere, und so viel mehr unter den öffentlichen Schutz gestellt waren. Aehnliche Erwägungen veranlaßten offenbar auch neuere Gesetzgebungen, den am Vieh auf der Weide begangenen Diebstahl für einen qualificirten und somit schärfer zu ahndenden zu erklären. Wenn Spr. 6, 30. 31 für den Diebstahl ohne Unterschied eine siebenfache Wiedererstattung als Strafe in Aussicht genommen ist, so ist hieraus nicht etwa mit Michaelis auf eine Verschärfung der mosaischen Bestimmungen durch Salomo zu schließen (der betreffende Abschnitt ist ohnehin aus einer weit spätern Zeit), sondern es ist jenes vielmehr lediglich eine allgemeine, auf Androhung einer mehrfachen Wiedererstattung hinauslaufende Strafbestimmung; sieben ist eben eine runde Zahl im A. T. Aus letzterer Stelle erhellt indeß beiläufig, daß Hunger als Entschuldigungsgrund für den begangenen Diebstahl, der deshalb milder zu bestrafen wäre, nicht angesehen ward. Dagegen trat eine solche Milderung der Strafe ein, wenn jemand das Entwendete vor der Entdeckung freiwillig zurückgab; in diesem Fall hatte der Dieb nur den fünften Theil des Werthes hinzuzulegen (3 Mos. 5, 22 fg.). Dieselbe Strafermäßigung fand statt, wenn jemand Verlorenes, das er gefunden, und das er früher abgeleugnet hatte, freiwillig, d. i. noch vor der Entdeckung der Unterschlagung, zurückgab (a. a. O.). Da der Fall sichtlich mit den vorhergehenden auf eine gleiche Stufe gestellt wird, so dürfte klar sein, daß Zurückhaltung von Gefundenem für gewöhnlich dem Diebstahl gleichgeachtet wurde. Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, war eine willkürliche Züchtigung des Diebes seitens des Beraubten durch die gesetzlichen Bestimmungen ausgeschlossen.

Nur für den Fall, daß der Dieb beim Einbruch, und zwar in der Dunkelheit, betroffen ward, war es erlaubt, denselben zu tödten. Tödtung aber eines Diebes am hellen Tage involvirte Blutschuld; in einem solchen Fall war die entsprechende Sühne zu leisten (2 Mos. 22, 1 fg.). Menschenraub, an einem Hebräer verübt, war, gleichviel man behielt den Geraubten für sich oder man verkaufte ihn als Sklaven, mit dem Tode zu büßen (2 Mos. 21, 16 vgl. mit 5 Mos. 24, 7). Ueber Sakrilegium oder den sogenannten Kirchenraub findet sich im A. T. keine ausdrückliche Bestimmung; doch gehört in gewisser Weise hierher das Entwenden von etwas durch den Bann (s. d.) Geheiligtem. Ein solcher Heiligthumsräuber ward, wenn sich aus dem einzelnen Fall (Jos. 7, 25) eine Norm abnehmen läßt, gesteinigt. Vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), VI, §§. 282—289; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israels" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 212 fg. Schrader.

Diener, s. Dienst.

Dienst, bei den Hebräern. Das Verhältniß der Dienenden zu den Herren im alten Israel war ein sehr verschiedenes, je nachdem der Diener ein „Miethling" (Tagelöhner) oder aber ein „Knecht" war; und war er ein Knecht, wiederum je nachdem er ein Israelit war oder einem fremden Volk angehörte. Nur die erstern, die Tagelöhner, genossen vollkommene persönliche Freiheit. Der Miethling konnte nach Belieben ein Vertragsverhältniß mit seinem Herrn eingehen, und, kam er im übrigen seinen übernommenen Verpflichtungen nach, dasselbe wieder lösen, und der Herr seinerseits war verbunden, ihm den ausbedungenen Lohn ungeschmälert und rechtzeitig, nämlich allabendlich, auszuzahlen (3 Mos. 19, 13; 25, 45. 53; 5 Mos. 24, 14. 15). Nach 2 Mos. 12, 45 könnte es scheinen, daß diese bevorzugte Stellung nur Nichtisraeliten zutheil ward, allein mögen auch vorzugsweise Nichtisraeliten als Tagelöhner sich vermiethet haben, so sieht man doch nicht ein, warum ein Israelit nicht ebenfalls sich gegen Lohn hätte verdingen können; eine entgegenstehende Bestimmung findet sich nicht. Die Lage der zweiten und dritten Gattung von Dienenden war jenen gegenüber eine weit ungünstigere. Der „Knecht", er mag nun Israelit sein oder nicht, kann das Verhältniß, in welchem er zu seinem Herrn steht, nicht von sich aus lösen, selbst wenn er dasselbe ganz freiwillig eingegangen ist. Seine bürgerlichen Rechte sind überhaupt vielfach geringer als diejenigen des Miethlings; die Knechte sind mehr oder weniger des Herrn völliges Eigenthum, sie sind, wie es 2 Mos. 21, 21 heißt, sein „Geld". Immerhin aber war die Stellung dieser „Knechte" in Israel noch eine weit bessere als diejenige der Sklaven anderer alten Nationen. Sie besaßen doch immer den Herren gegenüber gewisse Rechte. So hatte namentlich der Herr nicht das Recht der freien Verfügung über das Leben des Knechts; er hatte dafür zu büßen, wenn durch seine Schuld ein Knecht starb; freilich, ohne daß dabei das Strafmaß angegeben wäre, und, starb der Sklave erst einen oder zwei Tage nach der geschehenen Körperverletzung, infolge empfangener Züchtigung, so ging der Herr straflos aus (2 Mos. 21, 20 fg.). Eine stärkere Körperverletzung (Beraubung eines Auges, Zahnes, Fußes, Armes u. s. w.) sollte mit Freilassung des Knechts oder der Magd seitens des Herrn gebüßt werden (a. a. O., V. 26, 27). Aus 1 Mos. 15, 2. 3 ist zu ersehen, daß ein Sklave, in Ermangelung von Erben, auch als Erbe eingesetzt werden konnte; aus 1 Chron. 2, 34 fg., daß man auch wol einen Sklaven mit einer Erbtochter verheirathete, sodaß jener in den Besitz des Vermögens gelangte. War ferner dem Herrn ein Sklave entlaufen, so durfte derselbe ihm nicht ausgeliefert werden; er konnte sich niederlassen, wo er wollte (5 Mos. 23, 16. 17). Immerhin aber fand ein wesentlicher Unterschied statt, je nachdem der „Knecht" ein Israelit oder ein Nichtisraelit war. Zunächst konnte ein Israelit bei einem Israeliten nur in den Fällen in Sklaverei gerathen, daß er 1) sich selbst freiwillig in dieses Verhältniß zu einem andern Israeliten begab; 2) daß er bei begangenem Diebstahl wegen Unfähigkeit, den gesetzlichen Ersatz zu leisten, zwangsweise verkauft ward; endlich 3) daß ein Vater seine Tochter gegen eine Summe Geldes einem andern als Magd überließ (2 Mos. 21, 17; 22, 2; 3 Mos. 25, 39. 47). In allen drei Fällen dauerte das Verhältniß der Abhängigkeit vom Herrn nur eine bestimmte Anzahl Jahre; nach der ältern Quelle (2 Mos. 21, 2—11) währte es sechs Jahre, und im siebenten war der Knecht frei; nach der jüngern Institution (3 Mos. 25, 39—41) fand die Freilassung in dem sogenannten Jubel- oder Halljahre, d. i. je dem 50. Jahre statt; die erstere Institution ward erst von dem prophet. Verfasser des fünften Buchs Mose,

dem sogenannten Deuteronomiker, wieder erneut (5 Mos. 15, 12—18). In Bezug auf diese israelitischen Knechte und Mägde wird milde Behandlung in ganz besonderm Maße eingeschärft, mit dem Hinweis darauf, daß es ja der Israeliten Brüder seien, wie nicht minder unter der Erinnerung daran, daß ja auch die Israeliten einst Sklavendienste hätten verrichten müssen (3 Mos. 25, 39. 42 fg., 46). Das prophet. Gesetz (5 Mos. 15) will sogar den im siebenten Jahre entlassenen Sklaven eine kleine Aussteuer mitgegeben wissen. Hinsichtlich der als Magd an einen andern Israeliten verkauften Hebräerin findet sich 2 Mos. 21, 8 fg. die Bestimmung, daß sie nicht an einen Ausländer verkauft werden, daß sie, an den Sohn des Herrn verheirathet, wie eine Tochter erben, endlich, daß sie in ihren ehelichen Rechten nicht irgendwie beeinträchtigt werden sollte; andernfalls war sie ohne Entschädigung zu entlassen, selbstverständlich vor dem siebenten, dem Sabbatjahr, in welchem sie ohnehin frei war. Dies die Bestimmungen des Gesetzes hinsichtlich der israelitischen Sklaven oder „Knechte“. Bei weitem ungünstiger war die Lage der in Sklaverei gerathenen oder befindlichen Nichtisraeliten. Ein solcher hatte zunächst auf Freilassung nach einer bestimmten Anzahl Jahre nicht zu rechnen, er war zu ewiger Sklaverei verdammt (3 Mos. 25, 46). Auch der Tod des Herrn löste das Verhältniß nicht; wie jedes andere Eigenthum wurden diese Sklaven auf den Nachkommen vererbt (a. a. O., V. 45 fg.). Und aus der Art, wie (a. a. O., V. 39 fg.) die Israeliten zu einer humanen Behandlung des hebr. Sklaven im Gegensatz zu den nichthebräischen ermahnt werden, folgt, daß das Los dieser nicht gerade ein beneidenswerthes war. Dennoch hat auch hier der Geist der Offenbarungsreligion die Härte der nationalen Sitte vielfach zu mildern gesucht. Auch die Knechte, d. h. hier die nichtisraelitischen Sklaven, haben theilzunehmen an den Wohlthaten der geoffenbarten Religion. Die Vergünstigung der Ruhe am Sabbat wird auch ihnen zutheil (2 Mos. 20, 11; 5 Mos. 5, 14 fg.). Wie jeder andere Israelit hat sich der Sklave der Beschneidung zu unterwerfen, und wird damit in die israelitische Volksgemeinschaft aufgenommen (1 Mos. 17, 10—14. 23—27; 34, 22; 2 Mos. 12, 44). Das jüngere (deuteronomische) Gesetz schärft es ein, die Knechte und Mägde auch an den Opferfreuden theilnehmen zu lassen (5 Mos. 12, 12. 17; 16, 10. 14); daß sie das Passah mitessen sollten, gebietet schon das ältere Gesetz (2 Mos. 12, 44). Von Humanität zeugt auch die Bestimmung, daß ein Herr eine heidnische Kriegsgefangene nicht ohne weiteres als Beischläferin sich zueignen konnte; er hatte ihr vier Wochen zu gönnen, um den Verlust der Heimat zu beweinen; erst nach Ablauf dieser Frist durfte er ihr beiwohnen; die mit ihr erzeugten Kinder hatten volles Erbrecht (5 Mos. 21, 10—14).

Diese Verhältnisse scheinen im wesentlichen bis zum Untergang des jüd. Staats als einer selbständigen politischen Gemeinschaft gedauert zu haben, doch so, daß sich im Verlauf der Jahrhunderte die humanere Anschauung hinsichtlich der Stellung des Sklaven zum Herrn immer mehr Bahn brach, wie schon aus der jüngern Gesetzgebung des Deuteronomikers (5. Buch Mose) sowie aus dem etwa gleichzeitigen Buch Hiob erhellt (Hiob 31, 13—15). Ja, noch kurz vor der traurigen Katastrophe, die der Selbständigkeit Judas für immer ein Ende machte, unter dem letzten jüd. König Zedekia ward die Freilassung sämmtlicher (hebräischer?) Sklaven proclamirt und durch einen förmlichen Vertrag zwischen Volk und König festgestellt (Jer. 34, 8—11), freilich ohne dauernden Erfolg; denn nach dem Exil begegnen wir der Sklaverei in Israel nach wie vor; auch Israeliten selbst mußten andern ihrer Volksgenossen als Sklaven dienen (Neh. 5, 5. 8), und noch zu Christi Zeit hatte der insolvente Schuldner seine Schuld mit dem Verlust seiner und seiner Familie Freiheit zu bezahlen (Matth. 18, 25; vgl. noch Sir. 30, 33 fg.; 33, 25 fg.). Die Anerkennung der persönlichen Gleichberechtigung aller Menschen und damit der Herstellung des einzig natürlichen, nämlich des freien Verhältnisses zwischen Diener und Herr, war, nachdem innerhalb des Judenthums die Essäer und Therapeuten mit ihrer Verwerfung der Sklaverei durchzudringen nicht vermocht hatten, erst dem Christenthum vorbehalten, dessen Geist eine solche Institution durchaus widerstrebt. Vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht“ (Frankfurt a. M. 1775—80), II, §§. 122—129; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel“ (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 241—249; Saalschütz, „Archäologie der Hebräer“ (Königsberg 1855—56), II, 236—248; Mielziner, „Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt“ (Kopenhagen 1859). Schrader.

Dike, die Göttin des Rechts, wird zwar nicht von den Griechen als eine der

großen, ältesten Gottheiten verehrt, aber in Verbindung mit Zeus, dem Götterkönig, von Dichtern seit alter Zeit gesetzt und in trefflichen Worten als der Ausdruck der Heiligkeit des Rechts unter den Menschen geschildert. Sie ist Tochter des Zeus selbst, von Themis, der Göttin der ordnenden Weltmacht, einer Schwester von Eirene und Eunomia, also von Frieden und Gesetzlichkeit (Hesiod, Theogonie, V. 902; Opera et dies, V. 248); sie ist Jungfrau, hochverehrt im Olymp, sitzt neben dem Thron des Zeus (Sophokles, Oedipus Colon., V. 1382 [Ex rec. Dindorf; Leipzig 1850], sie meldet sofort das Unrecht der Menschen, so das der rechtverdrehenden Könige, kehrt mit dem Karst des Zeus ein ganzes Geschlecht um (Aristophanes, Aves, V. 1240), sie folgt mit ihren Strafen als Helferin der Verletzten, sie treibt die Strafe ein für den Getödteten und wird als solche Hausgenossin auch der unterirdischen Götter (Sophokles, Antigone, V. 451). Die alexandrinische Zeit versetzte sie als Sternbild der Jungfrau an den Himmel und dichtete von ihr, wie sie im goldenen und silbernen Weltalter auf Erden weilte, im ehernen zum Himmel entfloh (Aratus, Phaenomena, S. 95 fg.); mit dem zukünftigen goldenen Zeitalter wird sie auch auf die Erde zurückkehren (Virgil, Eclogae, IV, 7). Sie genoß aber auch wirklichen Cultus in Griechenland, und war nicht blos eine dichterische Fiction; so finden wir sie in der Hafenstadt Megaris in einem eigenen Heiligthum verehrt (Böckh, Corpus inscr. graec., Nr. 1080). Als strafende Gottheit, als Rächerin des Mordes, wird sie in der Apostelgeschichte (28, 4) von den Bewohnern Maltas genannt, als Paulus, eben aus dem Schiffbruch gerettet, von einer Schlange gebissen wird: „Dike läßt ihn, den Geretteten, nicht leben, er muß jedenfalls ein Mörder sein." Vgl. Welcker, „Griechische Götterlehre" (Göttingen 1857—63), I, 700; III, 21—24. Stark.

Dikla, ein joktanidischer Volksstamm in Arabien (1 Mos. 10, 27). Das Wort bedeutet „Dattel" und bezeichnet daher vielleicht die Bewohner des dattelreichen Wadi Nedschran im nördlichen Jemen, südlich von Kahtan, welche nach der arab. Sage den Palmbaum göttlich verehrten; etwa die Minäer, welche in einer palmenreichen Gegend des Glücklichen Arabien wohnten, mit der Hauptstadt Karna oder Karana (jetzt Karn el-Manazil), und Karavanenhandel mit Weihrauch und Myrrhen nach nördlichen Gegenden trieben. Kneucker.

Dilan, eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 38), vielleicht Bet-Dula (Beit Ula), 3 reichliche Stunden östlich von Beit Dschibrîn (Betogabris, Eleutheropolis), mit einigen Ueberbleibseln aus dem Alterthum. Kneucker.

Dill (anethum, ἄνηϑον, ionisch ἄννησον), ein in seiner gemeinen und bekanntesten Art im südlichen Europa einheimisches, in unserer Gegend häufig angebautes Doldengewächs, mit einwärts gerollten gelben Blumenblättern und einer am Rücken zusammengedrückten, linsenförmigen, gerippten Frucht. Dieselbe ist in der Heilkunde gebräuchlich; das Kraut vermehrt sich sehr leicht und breitet sich als Unkraut über die Gartenbeete aus. Deshalb wird es Matth. 23, 23 von Jesus in seiner Strafrede gegen die Pharisäer neben andern werthlosen Gewächsen (Minze und Kümmel) genannt, welche die Pharisäer, in überspanntem oder heuchlerischem Gesetzeseifer, sorgfältigst zu verzehnten pflegten. In den ältern alttest. Zehntgesetzen waren diese werthlosen Kräuter nicht unter die zehntpflichtigen Gegenstände gerechnet (3 Mos. 27, 30 fg.; 4 Mos. 18, 21 fg.); ohnedies betrachtete die spätere Gesetzgebung den Zehnten mehr als eine freie Gabe gegen Gott als eine Zwangspflicht (5 Mos. 14, 22 fg.; 12, 6. 11. 17; 26, 12 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], II, 3, „Unterhalt der Priester"). Auch die Talmudisten schreiben die Verzehntung des Dills vor (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm., zu Matth. 23, 23). Nach Maaseroth I, 1 ist überhaupt alles Eßbare zehntpflichtig, und nach IV, 5 sollen der Ansicht R. Eliesers's zufolge sogar Same, Blätter und Stengel des Dills verzehntet werden. Schenkel.

Dimna, angeblich eine Levitenstadt im Stammgebiet Sebulon (Jos. 21, 35). Es ist aber vielmehr Rimmona zu lesen (s. Rimmon).

Dimon, s. Dibon.

Dina, d. h. Gericht, eine Tochter Jakob's von der Lea (1 Mos. 30, 21), ist die leidende Hauptperson der widerwärtigen Erzählung 1 Mos. 34, nach welcher sie, während Jakob's Aufenthalt bei Sichem, wo er auf dem Rückmarsch von Laban eine Zeit lang verweilte, bei einem Besuch, den sie den „Töchtern des Landes", d. h. den Heviterinnen, abstattete, von Sekem, dem sichemitischen Königssohn, mit Gewalt entehrt wurde. Sekem

begehrte sie dann von ihrem Vater zur Gattin, und im Beisein ihrer Brüder bot sein Vater Hamor jeden Kaufpreis an, da der Sohn sie sehr liebte. Dies ist eine ehrliche Werbung; nach der Sitte verhandeln die Aeltern über die Heirathsbedingungen, und die Brüder sind dabei, weil es ihre Pflicht ist, im Nothfall den Schutz der Schwester zu übernehmen. Wie sehr es dem Sekem Ernst ist, zeigt vor allem, daß er selbst auf die Forderung eingeht, sich zu beschneiden, ja alle Sichemiten bewegt, ein Gleiches zu thun, wobei eine spätere allgemeinere Verschwägerung der Sichemiten und Jakobiten in Aussicht genommen wird. Nachdem nun eine friedliche Einigung erzielt ist, üben Simeon und Levi einen schnöden Betrug aus, indem sie nach der Operation am dritten Tage, wo das Wundfieber am größten ist, die Sichemiten überfallen und ermorden. Die übrigen Brüder gesellen sich dann dazu und plündern die Stadt. Jakob tadelt zwar Simeon und Levi, nicht aber, weil sie schändlich gehandelt, sondern nur, weil sie ihn mit seiner kleinen Schar der Gefahr ausgesetzt haben, von den Landesbewohnern angegriffen und vernichtet zu werden, und ein Schrecken Gottes tritt rechtzeitig ein, um die drohende Gefahr abzuwenden, sodaß die Feinde sie nicht verfolgten (1 Mos. 35, 5).

Der Bericht, wie er hier zusammengefaßt erscheint, ist offenbar aus disparaten Elementen zusammengesetzt, wie freilich erst Hupfeld („Quellen der Genesis" [Berlin 1853], S. 189) bemerkt hat, der sagt, die zweifache That, der Mord und die gemeiner Raubsucht beizumessende Plünderung, sowie der abgerissene Anfang lassen vermuthen, „daß dieser Zusatz eine spätere Einschaltung oder aus anderer Quelle ist"; doch hat erst Böhmer („Das erste Buch der Thora" [Halle 1862], S. 236) die kritische Aufgabe gelöst und damit die Ehre der Dina sowie die der neun Brüder, die den Raub ausgeführt haben sollen, gerettet. Nach seiner Auseinandersetzung ist die ganze Erzählung von der Entehrung der Dina, von dem listig berechneten Betrug aller Brüder und von der Plünderung der Stadt ein Einschiebsel, welches der Redactor in die ältere Erzählung des sogenannten Jahvisten hineingeflickt hat, und wodurch der ganze Charakter derselben verdorben ist. Es müssen also die Stellen 1 Mos. 34, 1: „zu sehen die Töchter des Landes", V. 2: „und er nahm sie, beschlief sie und entehrte sie", sodann V. 5 und 7 ganz, V. 13: „in List, und sie redeten, daß er verunreinigt hat Dina, ihre Schwester", ferner V. 19 und 23 ganz, V. 26: „sie nahmen die Dina aus dem Hause Sichem's und gingen hinaus", und V. 27 und 31 ganz getilgt werden, um die ursprüngliche Erzählung wiederherzustellen. Diese lautete denn so, daß Sichem die Dina liebte und ehrenhaft zur Gattin begehrte, daß er das Kaufgeld für das Mädchen bot und sich auch der Bedingung unterwarf, sich und sein Volk zu beschneiden, daß aber Simeon und Levi in heimtückischer Weise die kranken Sichemiten überfielen, mordeten und ihre Habe raubten, was bei Jakob zwar Angst erregt, aber für ihn, da er thatsächlich unschuldig ist, sowie für die unbetheiligten Brüder nicht zum Schaden ausschlägt. Jakob's sittliches Urtheil über die Schandthat der Brüder fügt der Jahvist an dieser Stelle nicht bei, aber er bringt es nach 1 Mos. 49, 5, wenn er den sterbenden Jakob sprechen läßt:

> Simeon und Levi sind (gleiche) Brüder,
> Ihre Heirathsverträge (mekerotám nach dem syr. mekurja) sind Werkzeuge der Gewaltthat.
> In ihren Kreis trete nicht meine Seele,
> Mit ihrer Gemeinde vereinige sich nicht meine Ehre!

und wenn er die Zerstreuung beider Stämme in Israel als eine Strafe für ihre Unthat erscheinen läßt. So dient auch der Schrecken Gottes nicht der Deckung eines Frevels, sondern der Rettung der Unschuldigen, während 1 Mos. 49, 7 die Verbrecher von der Strafe ereilt werden.

Abgesehen von der innern Uebereinstimmung der in 1 Mos. 34 wiederhergestellten Erzählung mit Kap. 49, 5, erweist sich die Ungehörigkeit der oben aufgezählten Einschiebsel auch durch folgende Betrachtung. 1 Mos. 34, 4 sagt Sichem zu seinem Vater Hamor: „Nimm mir das Mädchen zum Weibe", d. h. hole sie aus dem Hause ihres Vaters, und darauf folgt die Werbung Hamor's mit den Worten: „Gebt sie ihm zum Weibe". Die Dina ist also bei Jakob, nach dem alten Text; das Einschiebsel aber V. 26 b: „Und sie nahmen die Dina aus dem Hause Sichem's", versetzt sie in das Haus des Sichem, bevor sie ihm zur Heirath gegeben ist.

Solche Differenz könnte nicht da sein, wenn die Erzählung aus Einer Feder stammte, und endlich würde niemand V. 13—14 vernünftigerweise so schreiben, daß erst, wenn

das eingeklammerte Einschiebsel wegfällt, eine gefügige Construction entsteht: „Und es antworteten die Söhne Jakob's dem Sichem und dem Hamor, seinem Vater (in Betrug und redeten, daß er Dina, ihre Schwester, verunreinigt), und sprachen, wir können das nicht thun."

Wozu aber sollte das Einschiebsel dienen? Wir glauben, daß Böhmer hier mit Recht einen in der Pentateuchkritik kaum oberflächlich beachteten Gesichtspunkt (wir meinen die nationale Rivalität des nördlichen und südlichen Reichs) geltend gemacht hat, den sonst nur Geiger („Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1867, S. 279 fg.) hervorhebt. Böhmer sagt: „Gerade Simeon und Levi hatte der ephraimische Verfasser dieser Unthat zeihen wollen — die Leviten waren dem nördlichen Reiche ganz besonders verhaßt, und Simeon gehörte mit zum südlichen... Der judäische Redactor dagegen hatte ein großes Interesse, Simeon sowol, dessen Stamm zu Juda hielt, als auch insbesondere die Leviten zu vertheidigen. Da der Redactor diesen Ueberfall nicht ganz in Abrede stellen kann, zieht er die übrigen Stämme mit in die Schuld." Letztere Absicht mit dem danebenliegenden Streben, den Raub allein auf ihre Rechnung zu stellen, verräth V. 26—27, wo Simeon und Levi die Sichemiten morden, Dina nehmen und abziehen, sodaß der Raub nur von den andern Brüdern ausgeführt wird. Böhmer's Zugeständniß nämlich, daß auch dabei Simeon und Levi betheiligt seien, ist sehr überflüssig und durch nichts im Text begründet.

Wozu endlich die Bemerkung, Dina sei entehrt? Der judäische Redactor verwandelt dadurch die That Simeon's und Levi's in einen gebotenen Racheact, setzt sich freilich dadurch mit 1 Mos. 49, 5 in grellen Widerspruch, aber, was der Ephraimit mit den Judäern beabsichtigte, sie durch seine Erzählung herunterzusetzen, das gelang ihm noch viel besser, denn seine judäischen Leute retteten die Familienehre, die Ephraimiten aber erscheinen nun als Räuber. Die ganze Erzählung gewährt ein Musterbeispiel von nationaler Rivalität und, während die unkritischen Bibelleser damit gar nichts anzufangen wissen, wird in der Hand der Kritik dieselbe zu einem werthvollen Document uralter literarischer Fehde, und zu einem durchsichtigen Beleg für die Art, wie der Redactor arbeitete, der die verschiedensten Stoffe und Gesichtspunkte so durcheinanderzuwirren wußte, daß nur der geduldigste Scharfsinn die alten Quellen, und damit die alte Literatur und Culturgeschichte der Hebräer in ihrer Bewegung herstellen kann. Merx.

Dinhaba, eine Stadt des edomitischen Königs Bela (1 Mos. 36, 32; 1 Chron. 1, 43). In Edomitis läßt sich jedoch kein Ort dieses Namens nachweisen; wol aber nennt Hieronymus zwei Orte Namens Damnaba in Moabitis, den einen Flecken am Berge Phogor (Peor), 7 röm. Meilen von Esbus (Hesbon), und den andern 8 Meilen von Areopolis (d. i. Ar-Moab, Rabbath-Moab) gegen den Arnon zu. Letzterer wäre für Dinhaba nicht unpassend. Kuenen.

Dinkel, s. Getreide.

Dionysius hieß einer von den wenigen Athenern, welche durch die Predigt des Apostels Paulus in Athen, nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17, 34), bekehrt wurden. Er war Mitglied des Areiopagos (s. Athen), jenes berühmten aristokratischen Gerichtshofs, der einen der Hauptbestandtheile der atheniensischen Verfassung bildete und namentlich infolge seiner Besetzung mit den Altarchonten ein großes Ansehen genoß. Da er auch über Vergehungen und Verbrechen gegen die Religion zu Gericht saß (Wachsmuth, „Hellenische Alterthumskunde" [2. Ausg., Halle 1843—46], II, 1, §. 100), so erklärt sich leicht das religiöse Interesse, welches Mitglieder desselben der neuen Erscheinung des Christenthums zuwandten. Im übrigen ist uns über die Person des Dionysius nichts Zuverlässiges bekannt. Nach Dionysius von Korinth (bei Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 4) soll er der erste Bischof der Gemeinde von Athen gewesen sein, eine Nachricht, die jedenfalls dahin zu berichtigen wäre, daß er einen hervorragenden Sitz im Aeltestencollegium daselbst eingenommen hätte. Die Unechtheit der unter seinem Namen verbreiteten, wahrscheinlich erst im 5. Jahrh. entstandenen, eine Verschmelzung der neuplatonischen Ideen mit dem Christenthum bezweckenden, mystischen Schriften (über die „himmlische Hierarchie", die „kirchl. Hierarchie", die „göttlichen Namen" und die „mystische Theologie") ist längst allgemein anerkannt. Daß sein Name mit seiner Autorität diese Schriften empfehlen sollte, deutet darauf hin, daß er noch im 5. Jahrh. als ein Vertreter des philosophischen Geistes innerhalb der christl. Kirche galt. Die Nachrichten von seinem in Athen erlittenen Märtyrertode (in

den Martyrologien und bei Nicephorus Callistus, Hist. eccles., III, 11) sind rein erfunden. Schenkel.

Dionysus, s. Bacchus.

Dioscurus steht als Monatsname (2 Makk. 11, 21) in der alten lateinischen, der lutherischen und andern Uebersetzungen in der Unterschrift eines Briefs, den der syr. Feldherr Lysias unterm 24. dieses Monats des Jahres 148 aer. Sel., 164 v. Chr., an die Juden gerichtet habe. Das „Etymologicum magnum“ bringt nicht Dioscurus, sondern Diosthyos als Monatsnamen aus Kallimachus bei, aber sonst wissen wir, daß Dioscurus ein kret. Monatsname war (vgl. St.-Croix, Mémoires de l'académie des inscriptions, XLVII, 71). Sollte dieser hier ursprünglich sein, so wäre nicht abzusehen, wie ein Syrer zu einem kret. Monatsnamen käme, zumal im gleichen Kapitel, V. 30, 33, 38, der macedon. Monatsname Xanthicus gebraucht wird, der dem hebr. Nisan (= April) entspricht (Josephus, „Jüdische Alterthümer“, I, 3, 3). Darauf fußend, daß die Macedonier, die ein Mondjahr hatten, auch einen Schaltmonat gehabt haben müßten, der freilich nirgends genannt wird, vermuthete Scaliger (De emendatione temporum [Genf 1629], II, 94), daß es der Dioscurus gewesen sei, der am Schluß des Jahres gestanden hätte. Ideler („Lehrbuch der Chronologie“ [Berlin 1831], S. 166) stimmte bei, nur daß er wegen V. 33 den Dioscurus unmittelbar vor den Xanthicus rückte. Diese Vermuthung schwebt um so mehr gänzlich in der Luft, als der Dioscurus überhaupt in unserer Stelle erst ein späterer lateinischer Eindringling ist. Der griech. Grundtext nennt den Monat im zweiten Fall (Genetiv) Dioskorinthiu, ein Name, mit dem sich freilich nichts anfangen läßt. Die syr. Uebersetzung, welche unten für den Xanthicus richtig den hebr. Nisan gibt, setzt dafür den zweiten Tischri (Marcheschwan, Josephus, a. a. O., I, 3, 3), der dem macedon. Dius (= November) entspricht. Noch eher möchte hier der macedon. Dystrus, der dem hebr. Adar (= März) correspondirt (Josephus, „Jüdische Alterthümer“, XI, 4, 7), zu erwarten sein. Freilich ist schwer zu sagen, wie Diu oder Dystru in Dioskorinthiu sich verstümmelte; sollte — denn der Zufall regiert wunderbar — das bekannte griech. Sprichwort Dios Korinthos irgendwie die Verstümmelung veranlaßt haben? Fritzsche.

Dioskuren. Der Name bezeichnet „Söhne des Zeus“ (Διόσκουροι) und kann auf Götter, wie Apollo, Hermes, Herakles, oder auf sonstige Heroen, deren Geschlecht auf Zeus zurückgeführt wird, wie z. B. Sarpedon, bezogen werden. Derselbe hat sich aber näher begrenzt für Zwillingspaare unter den Heroen, die in gleicher Thätigkeit und doch in einem Gegensatz des Charakters, der Begabung oder der Zeit ihrer Thätigkeit stehen, und daher auf einen regelmäßigen Wechsel der Erscheinungen von Licht und Dunkel im Tag, von wachsendem und sinkendem Licht im Jahreslauf hinweisen. So werden die Brüder Amphion und Zethos, die Helden und Erbauer von Theben, als Dioskuren bezeichnet, so weisen andere Landschaften, wie Messenien, ganz analoge Brüderpaare, wie Idas und Lynkeus, auf. Keins dieser landschaftlichen heroischen Brüderpaare hat aber in dem griech. Glauben und der Poesie eine so allgemeine Bedeutung erlangt, als das Brüderpaar der lacedämon. Lande, welches, in Sagen der ältesten Bewohner jener Landschaft, der Leleger und Achäer wurzelnd, dann von den einwandernden Doriern adoptirt, nun zu Vertretern der dorischen Macht und dorischen militärischen, rüstigen Charakters geworden ist, Kastor und Pollux.

Sie sind Tyndariden, Söhne des Tyndareos und der Leda und Brüder der Helena, Vorbilder brüderlicher Liebe und Einigkeit, beide reisige Helden, auf weißen Rossen oder auf dem Kriegswagen einhereilend, Führer in der Schlacht wie Vorsteher jeder ritterlichen Uebung; Flötenmusik und der Waffentanz wird ihnen zuerst zugeschrieben. Aber die dabei gegensätzliche Natur ihres Wesens tritt hervor in der Vertheilung ihres Anspruchs göttlicher Abkunft: einer ist Sohn des Zeus, der andere des Tyndareos, von Einer Mutter; weiter, einer ist sterblich, der andere unsterblich, einer besonders der Ritter, der andere der Faustkämpfer. Es macht sich diese Verschiedenheit besonders geltend in der Sage ihrer Bewerbung und ihres Raubes der Leukippiden Phöbe und Hilaria und des daran sich knüpfenden Kampfes mit Idas und Lynkeus.

Neben dieser wesentlich spartanisch-dorischen Auffassung geht aber eine andere der Dioskuren nebenher, die den Seegriechen, den alten Lelegern und dann den äolischen und ion. Seefahrern, besonders in Samothrake, geläufig war, und sich auch schon in der einen Geburtssage ausspricht, wonach die Stätte der Geburt auf eine wogenumbrauste Fels-

klippe, Pepheos bei Thalamä, an der stürmischen Küste zwischen Messenien und Lacedämon, versetzt wird. Danach sind sie rettende, in höchster Noth dem Schiffer erscheinende Mächte, wie rettende Sterne in dunkler Nacht, wie das helle Tageslicht nach dem schwarzen Gewitterhimmel, wie endlich das sogenannte St.-Elmsfeuer, diese elektrischen Lichterscheinungen im Gewitter selbst. Ihre charakteristischen Symbole sind daher Schiffermütze und der Stern darüber. Erst in alexandrinischer Zeit wurde der Name der Dioskuren auf das schöne Sternbild der Zwillinge im Zodiakus übertragen. Die Bedeutung der Dioskuren für die Schiffahrt ist es, welche ihren Namen im N. T. (Apg. 28, 11) erwähnen läßt. Das Schiff von Alexandria, welches den Apostel Paulus von Malta nach Italien weiter führte, hatte zum Wahrzeichen und Wappen die Dioskuren selbst und stand also unter besonderm Schutz dieser antiken Schiffsheiligen. Wir schließen daher mit jenem schönen Preise derselben im homerischen Hymnus (XXXIII, 6 fg.):

> ... Retter der irdischen Menschen
> Und der eilenden Schiffe, wenn auf unfreundlichem Meere
> Brausen die Stürme des Windes, doch jene flehen vom Schiffe
> Zu den Söhnen des mächtigen Zeus, und Opfer gelobend
> Weißer Lämmer, empor zu der Höhe des Sturmes sich wendend,
> Das vom wüthenden Sturm und der Meereswoge sich senket.
> Mit hellfunkelnden Schwingen einher durch den Aether sich stürzend,
> Nahen sie schnell und es ruht der Sturm unbändiger Winde,
> Schwichtigen sie des Meeres aufschäumende Wogen, den Schiffern
> Schöne Zeichen der Rast, die freudigen Herzens sie schauen,
> Denn jetzt rasten sie wieder von hart anstrengender Mühsal:
> Heil euch, Tyndareos Söhne, der muthigen Rosse Besteiger!

Stark.

Di-Sahab (gewöhnlich erklärt: „Besitzer", d. i. Fundort, „des Goldes"), ein Ort in der Arabischen Wüste, unweit (ostwärts) des Sinai (5 Mos. 1, 1), höchst wahrscheinlich das heutige Dahab, Mersa Dahab, Mina ed-Dahab, „Goldhafen", an der Küste des Aelanitischen Meerbusens, wol also geheißen von dem Sand in der Umgegend, welcher gelbglänzende Glimmerblättchen enthält, die wie Gold aussehen. Eßjongeber, von wo aus Salomo's Schiffe nach dem „Goldlande" Ophir segelten, kann an dieser Stelle nicht gelegen haben (s. 4 Mos. 33, 36 sowie Eßjongeber). Man hat in Dahab, jetzt etwa 100 Schritte vom Meeresufer, einige mit Sand bedeckte, wahrscheinlich aus Ruinen von Gebäuden bestehende, kleine Schutthaufen gefunden, sowie ansehnliche Dattelpflanzungen, darin auch gutes Trinkwasser, die sich über die Landzunge ausdehnten, welche etwa 2 Meilen in das Meer hineinragt und südwärts eine bedeutende Bucht bildet. Auf dieser Halbinsel findet sich auch etwa ein Dutzend Haufen unregelmäßig zusammengeschichteter Steine, die allen Spuren nach einmal vereinigt gewesen sein müssen, jetzt aber nur 5 Fuß hoch hervorragen; sie heißen Kobar en-Naßara, d. h. „Gräber der Nazaräer" oder der Christen, welch letztern Namen die Araber allen Völkern geben, die vor dem Islam in ihrem Lande gewohnt haben. Doch könnten diese „Gräber der Nazaräer" dies auch wirklich sein, nämlich Gräber derjenigen Mönche vom Kloster auf dem Sinai, welche bei ihrem Aufenthalt zu Dahab während der Dattelernte oder auch sonst bei Besuchen der Tod überraschte. Wenn aber Dahab ein Lieblingsort der Fischer, wo sie den Fisch Buri in großer Menge fangen und einsalzen, und also höchst wahrscheinlich Di-Sahab (5 Mos. 1, 1) mit Kibrot Taawa („Lustgräber") einerlei ist (vgl. besonders 4 Mos. 11, 34. 35 mit V. 5. 22. 31. 32), und Taava sich arabisch durch „Hirtenpferch" erklären läßt, so scheinen die Kobar en-Naßara ursprünglich vielmehr ein massiver Hirtenpferch (4 Mos. 32, 16) gewesen zu sein, dessen Bezeichnung (Taava = „Pferchsteine") später Name der Oertlichkeit wurde und durch die hebr. Sage eine hebr. Auffassung und Deutung erfuhr: „Gräber der Lüsternheit." (Vgl. Knobel zu 4 Mos. 11; Ritter, „Die Erdkunde", XIV.) Kneucker.

Diskus, eine glatte, auch glänzende Wurfscheibe, einem kleinen Schild vergleichbar, mit konischer Erhöhung in der Mitte, später allgemein aus gegossenem Bronzemetall, früher auch aus Eisen und ursprünglich, scheint es, aus Stein gebildet. Man schleuderte sie nach mehrfacher Umdrehung in die Höhe und zugleich im Hinblick auf das in der Ferne gesetzte Ziel. Es geschah dies aus freier Hand oder vermittels eines um die Scheibe gewickelten Riemens. Bereits in hoch mythische Zeit, und in bedeutungsvoller Weise an die Sonnenscheibe erinnernd, wird das Diskusspiel versetzt: Apollo tödtet aus Versehen mit der Scheibe seinen Liebling Hyakinthos; Perseus wird als Erfinder derselben be-

zeichnet, tödtet dabei aber seinen Großvater Akrosios. Jene Erzählung stimmt wol mit der Bezeichnung des Diskus als spartan. Instruments (Mart., XIV, 164). In der homerischen Welt finden wir das Diskuswerfen durchaus als eine Art des Wettkampfes anerkannt, und zwar in nächster Umgebung von den Ger-Werfern (Werfen mit dem Jagdspeer) und dem Bogenschießen. In Olympia kommt bereits mit der angeblichen Erneuerung oder vielmehr Ordnung der Spiele durch Iphitus der Diskus, und zwar als das Symbol des geordneten Wettkampfes überhaupt, vor. Es ward nämlich später noch eine Wurfscheibe als die des Iphitus bewahrt, auf welcher die Formel des Gottesfriedens, wie dieser zu den Olympien verkündet worden, im Kreis herumgeschrieben stand. Mit Olympiade 18 (= 709—705 v. Chr.) erscheint dieser Diskuswurf zum ersten mal daselbst als Glied des Pentathlon, eines Vereins von fünf leichtern Kampfarten, dem Lauf, dem Sprung, Speerwurf und Ringen. In den Gymnasien hießen die Oertlichkeiten für diese Uebung selbst Diskos. Ausgezeichnete Künstler, wie Naukydes und Myron, haben Diskuswerfer gebildet, und wir besitzen treffliche Statuen, die als ihre Nachbildungen zu betrachten sind, so im Palast Massimi zu Rom und in London. Mit der Verpflanzung der griech. gymnastischen Uebungen, der Bildung einer sogenannten Ephebie, einer Genossenschaft junger Männer zur Betreibung derselben, und den auf denselben beruhenden Festspielen kam die Palästra, und auf ihr der Diskus, auch nach Jerusalem (2 Makk. 4, 14). Es galt nun als eine Ehrensache der Reichen, für das Gymnasium und seine Uebungen freiwillige Leistungen (Choregie), z. B. an Oel zum Einreiben und zur Beleuchtung, an Salbe, Preisen, Kleidungsstücken, Einrichtungen und Beköstigung zu übernehmen; dabei findet sich der Zusatz: „Nach der Aufforderung oder Verkündigung des Diskus." Es kann das heißen: „Nachdem die Aufforderung zum Diskuswerfen, zum Spiel überhaupt, erlassen war", oder: „Nach der auf dem Diskus wie in Olympia aufgezeichneten Festverkündigung."

Stark.

Distel, s. Dorn.

Dodanim, ein Volk, das unter griech. Stämmen genannt wird (1 Mos. 10, 4), dessen Name aber keinesfalls den illyrischen oder nordgriech. Stamm nach dessen bekanntestem Zweige der Trojaner bezeichnet, weil diese auch „Dardaner" hießen. Dodanim könnte höchstens die Stadt Dodona in Epirus bedeuten, diese aber liegt im Binnenlande; der Name paßt auch nicht zu den übrigen Japhetitennamen, welche alle von den Stämmen oder Völkern und von den Ländergebieten, aber nicht von einzelnen Orten und Städten entlehnt sind. Ueberhaupt aber ist die Lesart in unserer Stelle zweifelhaft, und die LXX, der samaritan. Pentateuch nebst Uebersetzung, und Hieronymus sowie auch die Parallelstelle 1 Chron. 1, 7 haben eine andere, die richtige Lesart Rodanim. Dabei ist aber nicht an griech. Colonisten bei dem Fluß Rhodanus (Rhône) im heutigen Frankreich zu denken, sondern ganz einfach, wie auch schon die LXX wollen, an die griech. Bewohner der Insel Rhodus im Mittelmeer, zumal unmittelbar neben ihnen die Chittim (s. d.) genannt werden, welche nach sicherer Erklärung die Cyprier sind, und Epiphanius (Adv. Haer., XXX, 25) die Kitier auf die „Cyprier und Rhodier" zugleich deutet. Auf Rhodus waren Phönizier, frühzeitig auch Griechen (Dorier), von deren weiten Seefahrten lange vor der Olympiadenepoche (776 v. Chr.) Strabo erzählt, wie denn auch schon Homer („Ilias", II, 654 fg.) die Insel Rhodus kennt, welche also den Seehandel treibenden Phöniziern in jener alten Zeit von 1 Mos. 10 auch längst bekannt sein mußte.

Kneucker.

Doeg, d. h. der Zitterer, ein Idumäer, der als Oberaufseher der Hirten eine hohe Stelle einnahm. Er weilte zufällig in der Priesterstadt Nob, als sich David bei seiner Flucht vor Saul dort heiliges Brot und das Schwert Goliath's geben ließ (1 Sam. 21, 7, wo das Wort neẓesár nach der syr. Uebersetzung und den LXX bedeuten muß „zurückgehalten im Tempel", durch irgendein heiliges Geschäft, wie Kimchi erläuternd bemerkt). So wurde er Zeuge der Verhandlungen des Priesters Ahimelech und David's. Als nun Saul in einer melancholischen Anwandlung (1 Sam. 22, 9) alle seine Diener aus Benjamin anklagte, sie hielten nicht treu zu ihm, sondern machten sich Rechnung auf Davidische Gunstbezeigungen, da ihm ja keiner unter ihnen über David's und seines Sohnes Jonathan Verbindung mit ihm Aufklärung gebe, da erhob sich Doeg und sagte, was er wußte, wie er als Anhänger Saul's auch zu thun verpflichtet war. So erfuhr der König, wie der Priester David mit Reisezehrung und Waffen versorgt hatte, erachtete das für eine Con-

spiration (wer will jetzt entscheiden, ob mit Recht?) und gebot, die zu ihm befohlenen Priester zu tödten. Seine Diener aber legten die Hände nicht an die geweihten Jahvepriester, und so führte der nicht israelitische Edomiter Doeg den Befehl aus. Fünfundachtzig Priester wurden getödtet und ihre Stadt Nob verwüstet. Nur ein Sohn Ahimelech's entkam, der spätere Priester David's, Ebjathar (1 Sam. 22). Die im hebr. Text (1 Sam. 22, 18. 22) gebotene Orthographie Dojeg gibt nur die jüngere aram. Aussprache wieder. Nach der Ueberschrift soll auf Doeg's Anzeige bei Saul von David Psalm 52 gedichtet sein, und hier würde allerdings V. 9: „Siehe der Mann, der Gott nicht zu seiner Burg macht", auf den die Priester mordenden Edomiter passen; doch ist die positive Psalmenkritik ein zu schlüpfriges Gebiet, um hier das Für und Wider zu erwägen. Merx.

Dok (Luther: **Doch**; Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 2, 3; „Alterthümer", XIII, 8, 1: **Dagon**), ein festes Schloß nördlich von Jericho, wo der jüd. Fürst Simon mit seinen beiden Söhnen verrätherischerweise von seinem Schwiegervater Ptolemäus ermordet wurde (1 Makk. 16, 24. 15; vgl. auch Kap. 9, 50). Im Mittelalter wird zwischen Jericho und Bethel eine Bergfestung der Tempelherren, Dûk, erwähnt. Am nördlichen Abhang des Quarantana (Dschebel Kuruntul), dem südwestlichen Rande des Wadi Nawâimeh, fand Robinson („Palästina", II, 559) „eine große schöne Quelle", Ain-Dûk, und „oberhalb derselben Spuren von alten Grundmauern, wiewol nicht sehr kenntliche". Kneucker.

Dophka, ein Lagerplatz der Israeliten in der Arabischen Wüste, zwischen der Wüste Sin und Alus (4 Mos. 33, 12), der sich aber kaum noch sicher bestimmen läßt. Pococke glaubte ihn nordöstlich von Tûr in dem Wadi Hibrân zu finden. Robinson scheint ihn an das obere nördliche Ende des Wadi Feirân verlegen zu wollen. Knobel will Dophka südostwärts vom Brunnen Nasb, im Wadi es-Seih wiederfinden, der von Südost herabkommt, sich etwas mehr nach Westen zu dreht, dann sich weiter hinzieht und tiefer unten sich mit dem Wadi Chamileh vereinigt, welcher nach dem Nordende des Wadi Mukatteb und dem Arabischen Meerbusen geht; und zwar aus dem Grunde, weil Seih mit Dophka die gleiche Bedeutung: „fließendes Wasser", hat, zumal sich auch der alte Name dort erhalten. Denn als Seetzen nach dem Besuch des Wadi Mukatteb in nordwestlicher Richtung 1½ Stunden weiterzog, erreichte er et-Tobbacha in dem engen Felsenthal Gné, d. i. Wadi Kineh, und traf daselbst ägypt. Alterthümer. Hier geben die Karten auch den Wadi Seih an, und es scheint dies der mit dem Wadi Chamileh vereinigte Wadi es-Seih zu sein. Kneucker.

Dor, Dora, auch **Doros,** eine ehemalige kanaanit. Königsstadt am Mittelländischen Meer, 9 röm. Meilen nördlich von Cäsarea, auf dem Wege nach Tyrus in der Gegend des Karmel (Jos. 11, 2; 12, 23), wurde dem Stamm Manasse zugetheilt (Jos. 17, 11), aber nur tributpflichtig gemacht (Richt. 1, 27 vgl. 1 Chron. 7, 29), später jedoch Hauptort eines Salomonischen Steuerbezirks (1 Kön. 4, 11) und dann zu einer bedeutenden Feste. Von Antiochus Sidetes belagert (1 Makk. 15, 11 fg.), später vom röm. Feldherrn Gabinius restaurirt und mit einem Hafen versehen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 4, 4), mochte sie noch bedeutender geworden sein als zuvor, da Hieronymus sie „eine einst sehr mächtige Stadt" nennt. Wenn Dor schon in der Geschichte Salomo's und im Buch Josua vorkommt, und wenn die Mythe sagt: Dorus, Poseidon's Sohn, sei ihr Stifter, so weist dies auf hohes Alterthum hin; wenn sie aber nach andern Ueberlieferungen von Phöniziern gegründet und benannt worden sein soll, so bezieht sich das allgemein auf Leute des Küstenlandes, und zwar speciell auf die Philistäer, welche nördlich bis über Ako hinaus wohnten (s. Philistäer und Kaphtor), wie denn auch schon der Name Dor, indogermanisch gedeutet, Paß, Eingang, eine Hafenstadt bezeichnet, der auf gleicher Breite, östlich gegenüber gelegen, Endor, d. h. „das andere Dor" entspricht, zumal an diesem die Karavanenstraße von Aegypten nach Damaskus vorüberführt, und also beide Dor mit Bezug auf Ein- und Ausfuhr der Waaren benannt sein können. Der heutige Flecken Tortura, Tantura, auch Dandora, mit 40 — 50 Wohnungen und 500 mohammedanischen Einwohnern, liegt auf der Ostseite des Meerbusens; die antike Stadt Dor hingegen mit ihren nicht unbedeutenden Ruinen einige Minuten nördlicher. Hier erhebt sich im Norden einer kleinen, von vielen Felsriffen eingeengten Bucht, auf der Spitze eines Felsvorsprungs ein Castell aus dem Mittelalter, das aber auf alten Substructionen erbaut ist. An der Nordseite, dicht an der Brandung der Bucht, sieht man den Rest eines stattlichen Bauwerks, welches als Magazin für den Seebedarf dienen mochte; lange Grundmauern an

Quadern sind nur Ueberreste von weiterm Umfang. Die eigentliche Stadt zog sich auf einem geringen, mit Trümmern (darunter viele Bruchstücke von Säulen) bedeckten „Höhenzug" gegen Norden hin, nach einer andern Bucht zu; erstreckte sich aber, wenigstens in der spätern röm. Zeit, auch in die reichbewässerten Ebenen gegen Osten hin. Steinbrüche und viele Grabkammern umgeben die Ruinen der Stadt. Die biblischen Bücher scheinen zwischen Dor und Naphat-Dor (auch Naphot-Dor) zu unterscheiden: letzteres, „die Höhe, der Höhenzug von Dor", gehörte in Salomo's Zeit zum Reich Israel, während der „Hafen" Dor etwa im Besitz der Phönizier, d. i. der Philistäer, geblieben sein mag; wenn man nicht, jedoch weniger wahrscheinlich, in „den Höhen von Dor" den hügelreichen Küstenstrich, die Ebene Saron, bezeichnet finden will, der sich von Dor bis gen Joppe erstreckt. (Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 135 fg.; Ritter, „Die Erdkunde", XVI.) Kneucker.

Dorf, Dörfer. Nicht mit Einem mal wurde in der Vorzeit das ganze Land bevölkert, sondern da und dort ließen sich einzelne Familien und Genossenschaften nieder, mehr oder weniger weit voneinander entfernt, um Raum für die Weide zu haben, indem der Uebergang vom Hirtenleben zum Ackerbau sich nur allmählich vollzog (vgl. die Geschichte Isaak's 1 Mos. 26, 12—32). Das Wachsthum der Familien veranlaßte zu neuen Niederlassungen rings in der Nachbarschaft. Ebenso sinnig als wahr pflegten die Israeliten die auf solche Weise entstandenen Ortschaften Töchter des Stammortes zu nennen, und diesen selbst eine Mutter in Israel (5 Mos. 32, 42; Jos. 15, 47; 2 Sam. 20, 19).

Als das Volk unter Mose und Josua in Kanaan eindrang, fand es das Land bereits mit einer Menge von Ortschaften bedeckt. Im wilden Eroberungszug zerstörte es derer eine große Zahl, war aber bemüht, nach Beendigung des Kriegs, diese wiederherzustellen, wie es auch selbstverständlich viele neue Niederlassungen gründete. Die wieder aufgebauten Orte sollten durch neue Namen als ganz neu erscheinen. Allein so wenig es später Römern und Griechen gelang, mit ihren Stadt- und Dorfnamen die alten überall zu verdrängen, so wenig brachten dies durchgängig die eingewanderten Israeliten zu Stande (vgl. 4 Mos. 32, 34 fg. und Knobel zu der Stelle). Die uralten Namen haben sich zum größten Theil bis auf diesen Tag erhalten, und nicht wenig tragen dieselben dazu bei, die Phantasie des heutigen Wanderers wie mit Einem Schlag in die alte Zeit zurückzuversetzen.

Begreiflich sind diese Namen nicht ein leerer Schall, sondern haben insgesammt ihre, freilich nicht überall mehr klar erkennbare Bedeutung. Ihrer viele geben uns interessanten Aufschluß über das, was wol die ersten Einwanderer zu einer Ansiedelung locken mochte. So finden wir deren eine ziemliche Zahl, die mit Quelle (ʿájin, ʿen), Brunnen (beér) oder Aue ('abél) zusammengesetzt sind. Engedi (Bocksquelle), Enganuim (Quelle der Gärten), Beeroth (Brunnen), Beerseba (Siebenbrunnen), Abel Mechola (Aue des Reigentanzes) u. s. w. Andere Namen deuten die Bodengestalt der betreffenden Ortschaft an, so Chadid „spitzig", weil dieses Dorf auf einem spitzigen Berggipfel lag, so die vielen Gibea, Geba, Rama, welche alle auf der Höhe liegende Orte bezeichnen, so Michmas, d. i. abgeschlossener Ort, Schlupfwinkel, indem wirklich Michmas in einer durch Schluchten und Hügel umgrenzten und verborgenen Gegend sich findet. Wir erinnern besonders auch an Sichem oder Sekém, der „Rücken", die „Wasserscheide". Mitten in diesem Ort scheiden sich nämlich die Wasser nach Ost und West. Auch die Bodencultur mußte Namen leihen. Rimmon heißt Granatbaum, ohne Zweifel, weil hier zuerst in größerer Menge der Granatbaum gezogen wurde. Aus ähnlichem Grund bekamen andere Orte den Namen Tappuach, „Apfelbaum". (Vgl. unser Affoltern, „bei den Apfelbäumen", Birmensdorf, „Birnbaumdorf"). Wir erwähnen noch Bethcherem, „Weinberghausen" und Bethphage, „Feigenhausen". Es fehlt aber andererseits auch nicht an Namen, die an die einstige Wildniß erinnern. Die Israeliten besaßen ein Hirschau (Ajalon), ein Rehhausen (Bethleophra), einen Geierort (Etam) u. s. w. Eine Reihe von Namen weisen auf das öffentliche oder private Leben des Volks hin. So nannte man eine gemeinsame Anbetungsstätte nach dem daselbst verehrten Gott. Wir erinnern an Beth-Baal-Meon, „Wohnung des Baal Meon", Baal-Gad, „Herr des Glücks", Bethschemesch, „Wohnung der Sonne", Bethdagon, „Wohnung Dagon's" (des philist. Fischgottes), Bethel, „Wohnung des Starken", nämlich Gottes. Der Ort, wo die Stiftshütte stand, besaß den Namen Schiloh, wol darum, weil hier die entzweiten Stämme Gottesfrieden miteinander

halten mußten. Bethschean, „Rasthausen“, in der Jordansebene gelegen, an der großen Handelsstraße, erhielt seinen Namen als Ruhestation für die Karavanen, Bethsaida, „Fischfanghausen“, weil von dort aus der Fischfang im See Genezareth besonders schwungvoll betrieben worden zu sein scheint.

Sehr viele Ortsnamen sind mit Beth, „Haus“, zusammengesetzt. Die meisten so zubenannten Ortschaften mögen aus einer Zeit stammen, in welcher der ländliche Beruf nöthigte, Wochen und Monate lang unter Zelten zu wohnen, wobei man aber immer wieder zurückkehrte zu dem bleibenden Heim, dem festgebauten „Haus“. Aehnlichen Ursprungs sind unsere „hausen“ zubenannten Ortschaften.

Seltener als in deutschen Gegenden hat sich bei den Israeliten die Erinnerung an das Familienoberhaupt erhalten, welches die Niederlassung leitete oder unter dem dieselbe zu größerer Geltung kam. Doch erinnern wir an Kapernaum, „Dorf Nachum's“, Bethzacharia, „Haus des Zacharias“, Kaphar-Haamoni, „Dorf des Ammoniters“.

Wie in ihren Namen, so haben sich die Dörfer Israels in ihrem gesammten Aussehen, trotz der vielen Verheerungen, von welchen Palästina seit den Tagen Josua's heimgesucht worden ist, wenig verändert, dank dem äußerst zähen Festhalten der Orientalen an den hergebrachten Lebensformen. Den deutschen Wanderer überrascht es, wenige Dörfer im fetten Thalgrund oder in unmittelbarer Nähe wasserreicher Quellen zu finden. Fast alle thronen oben auf Bergeshöhe, eine Thatsache, die eindringlich an die friedlosen Zustände früherer Zeiten erinnert. Jede Ortschaft mußte auf feste Lage bedacht sein und eine Warte besitzen, die möglichst weit in die Lande schaute, damit die Wächter droben bei zeiten vor Feindesüberfall warnen könnten. An einem Wachtthurm, der zugleich das Heerdenlager zu schützen bestimmt war, fehlte es früher wol keinem Dorfe (2 Kön. 17, 9). Auch war es ein Leichtes, auf steiler Höhe gelegene Orte in wirkliche feste Plätze umzuwandeln, wie z. B. Salomo und Rehabeam mit einer Reihe von wichtigern Dorfschaften gethan (2 Chron. 8, 5; 11, 5 fg.).

Wenn in größerer Ferne die aus gelbem Kalkstein erbauten, plattbedachten Häuser nur undeutlich vom Gebirge sich abheben, so künden dafür schöne Oelbaumwälder landauf und landab von weitem die Dörfer an (5 Mos. 28, 40). In Samarien besonders steigen auch neben den silbergrünen Oelbaumhainen Feigenbaumpflanzungen, mit breitem, dunkelgrünem Laub geschmückt, den Berg hinan, sodaß zuweilen hinter dem Reichthum von Bäumen das Dorf sich versteckt. Ist der Thalgrund mit frischem Quellwasser fern, so treffen wir meist vor des Dorfes Eingang eine tiefe Cisterne, mit Schöpfrad und größerer Tränkrinne versehen (1 Mos. 24, 11; 1 Sam. 9, 11). Sorgsam verfährt man mit diesem Wasser und begnügt sich im Frühling mit demjenigen, welches durch die winterlichen Regengüsse sich in offenem Teich gesammelt hat. Indem der Fremdling ins Dorf eintritt, empfängt ihn von den Dächern herab und aus den Winkeln der engen und krummen Gäßchen die Meute der herrenlosen Hunde mit wildem Gebell, doch wagen sie am Tage keinen Angriff auf ihn. Die Häuser sind nahe aneinandergerückt und fast durchweg einstöckig. Bei wohlhabendern Familien umschließt eine zusammenhängende Reihe solcher Häuschen den Hof, in welchem das Vieh übernachtet, während der Aermere seine Stube mit Esel und Ziege theilt und oft buchstäblich sein einziges Schäfchen auf dem eigenen Schose schlafen läßt (2 Sam. 12, 3). Die Ziegen steigen durch eine außen angebrachte Treppe auch aufs Dach, um dort oben ihr Nachtquartier zu nehmen. In den heißen Sommerwochen schläft aber die Familie da oben, vor Unbill nothdürftig durch ein Weidengeflecht geschützt. Für Gartenanlagen finden wir innerhalb des Dorfes keinen Raum; hingegen fehlt es vor dem Hause des Häuptlings nicht an einem größern freien Platz, auf dem sich abends die Männer zum Gespräch und gemeinsamer Mahlzeit sammeln. Einzelne Gehöfte, fern von der dichten Häusermasse, kommen gegenwärtig vielleicht seltener vor als in den Tagen Altisraels, wo sie mehrfach erwähnt werden (Jos. 15, 45. 47 fg.).

Es ist bei den in der Bibel genannten Ortschaften unmöglich, überall mit Sicherheit zu scheiden, was als Stadt, was als Dorf gegolten. Heutzutage rechnen die Araber in Palästina jeden Ort zu den Städten, der einen eigenen Markt besitzt, eine Begriffsbestimmung, die vielleicht in die Urzeit hinaufreicht. Furrer.

Dorn und Distel. Wie üppig dieselben auch im Alterthum das Land überwucherten, zeigt sich schon in der großen Zahl verschiedener Ausdrücke, welche dem Hebräer für dieses Unkraut geläufig waren. Ein Haupthinderniß für geordneten Landbau, erschienen

dem israelitischen Bauer Dorn und Distel als Zeichen des göttlichen Zorns, welche erst der fluchbeladene Boden hervorgebracht (1 Mos. 3, 18). Mochte das Erdreich lange fruchtbar sein, waren die Dornen nicht sorgfältig ausgerottet, so erstickten sie das aufwachsende Getreide (Matth. 13, 7) und überzogen bei stockendem Fleiß der Menschen begierig Aecker und Weinberge, sodaß nur in stetem Kampf gegen diese feindliche Naturmacht der Landmann sich eine reichliche Ernte sicherte (Spr. 24, 31). Den Verheerungen barbarischer Feinde folgte das üppige Wuchern des stacheligen Unkrauts auf dem Fuße, um ein Thalgelände voll lachender Fruchtbarkeit oft für Jahrhunderte vollends in eine traurige Wüstenei umzuwandeln. Im Norden und Süden Palästinas trifft man zahlreiche Trümmerhaufen längstverlassener Ortschaften mit den Spuren einstiger blühender Cultur, aber nun weithin umgeben von niedrigem Dorngestrüpp. Wie treffend hat Jotham, Abimelech's Stiefbruder, den ruchlosen Tyrannen, der kein anderes Ziel als Befriedigung seiner Selbstsucht im Auge behält, einem Dornbusch verglichen (Richt. 9, 14 fg.).

Unter den verschiedenen Dornarten fanden wir die zuweilen als Christusdorn bezeichnete Ononis spinosa, die durch grau-grüne, am Rande schwach gesägte Blättchen sich kennzeichnet und kaum 1 Fuß hoch wird, weitaus vorherrschend. Aus dem unansehnlichen Gestrüpp schaut da und dort eine hochroth blühende Anemone heraus, wie um den düstern freudlosen Anblick ein wenig zu mildern und erinnernd an das Gleichniß im Hohenlied: „Meine Geliebte ist wie eine Anemone unter den Dornen" (HL. 2, 2). An diesen Dorn dachte wol der ephraimitische König Joas, wenn er spottend seinen Nachbarn Amazia von Juda einem Dornbusch verglich, über welchen das Gewild des Feldes im Libanon hinlaufe, ihn zertretend (2 Kön. 14, 9). Auf unserm Weg durch Samaria hatte die Wildniß unsern Pfad auf weite Strecken mit gelbblühendem Ginster umsäumt. Die Felder schützt man gegenwärtig in den mildern Thälern und Ebenen mit Hecken von Feigencactus; doch in den Trümmern Askalons sahen wir die Gärten, nach alter Sitte, noch mit Weißdorn und Brombeerstauden umzäunt (Sir. 28, 28). Diese Gesträuche umschlossen einst die Gärten, in denen Rebguirlanden die Feigenbäume umrankten; daher dem Herrn das Gleichniß sich nahe legte: „Von den Dornen sammelt man keine Feigen und von dem Dornbusch liest man keine Trauben" (Luk. 6, 44). Die Oase von Jericho ist zum großen Theil vom stacheligen Nabkstrauch (Zizyphus spina Christi) bedeckt, der eine gelbliche, etwa zolldicke, kugelförmige, sauere Frucht trägt. Der Botaniker Kotschy sah hier Nabksträucher mit dem tropischen Parasyt Loranthus acaciae überwuchert, der mit seiner Menge feuerrother Blüten ihn an den brennenden Dornbusch des Mose erinnerte (2 Mos. 3, 2). Es ist nicht unmöglich, daß der Anblick von also geschmückten, weithin leuchtenden Büschen im kindlich poetischen Geist der alten Sinaihirten die Sage von flammenden und doch unversehrt bleibenden Dornsträuchern weckte. Hecken von trockenen Nabkästen umgeben die Gehöfte der Hütten vom heutigen er-Richa. Wie in andern Landestheilen, so leisten übrigens auch hier der Gemeine Judendorn, der Oleaster und verschiedene Krategusarten dem Nabk Gesellschaft.

Während auf der Höhe und am Abhang der Berge die Dornen vorwalten, gedeihen in dem mit dichter Humusschicht bedeckten Tiefland die Disteln besonders üppig. So fanden wir die äußerst fruchtbaren Ebenen, die sich stufenweise vom Fuß des Thabor zum See Genezareth hinunterziehen, von mächtigen Disteln stark überwuchert. Es gibt aber im ganzen Lande eine große Zahl von Disteln, die durch prächtige Blüten sich auszeichnen und im Frühling nicht wenig zum Schmuck des Bodens beitragen.

Oftmals drohten die Propheten, daß an der Stelle der Weinberge und Getreidesaaten Disteln und Dornen das Land einnehmen werden, und die vielen verheerenden Kriege, unter denen Palästina zu leiden hatte, verschafften den drohenden Worten reichliche Erfüllung (Jer. 12, 13; Jes. 5, 6 fg.). Doch in der Gegenwart hebt sich der Ackerbau wieder, wenn auch langsam. Man sieht im ephraimitischen Gebiet die Bauern mit dem Pflug Felder urbar machen, wo die Ononis spinosa (Hauhechel) und anderes kleines Gestrüpp vielleicht jahrhundertelang die unbestrittene Herrschaft besessen hatten. Mitten in den Einöden voll Dornen und Disteln trafen wir sauber gegätete Felder, deren aufsprießende Weizen- oder Erbsensaat eine reiche Ernte zu versprechen schien. Allerdings mag es noch lange gehen, bis die zerfallenen Terrassen an den Bergabhängen wiederhergestellt und mit Weinstöcken besetzt sein werden. Gegenwärtig erinnern die verkümmerten Reste der Rebgelände, z. B. im Stamm Benjamin, noch eindringlich genug an das Wort

des Jesaja: „Am Tage der Heimsuchung wird jeder Platz, woselbst tausend Reben stehen für tausend Silberlinge, den Dornen und Disteln anheimfallen" (Jes. 7, 23).

Furrer.

Dothan, Dothain, auch **Dothaim,** eine Stadt in Palästina an der Karavanenstraße von Gilead nach Aegypten (1 Mos. 37, 17 vgl. V. 25), an der Südseite der Ebene Israel zwischen Skytopolis (Beth-Sean, heute Beisân) und Gaba (jetzt Dscheba;), an einem Gebirgspaß, durch den man von Norden her in das jüd. Land gelangte (Jud. 3, 9; 4, 6; 7, 3. 18; 8, 3), nach der Angabe der Kirchenväter 12 röm. Meilen (gegen 5 Stunden) nördlich von Samaria (vgl. auch 2 Kön. 6, 13. 19. 20), also etwa in der Nähe des alten Ginnäa (des heutigen Dschenîn). Robinson hat die Ortlage auch wieder aufgefunden in einem großen, mit Ruinen bedeckten Hügel, nördlich von Garizim und Sichem, nordwestlich von Tûbâs (Tebeß) und südwestlich bei Dschenîn; und noch jetzt führt die große Straße aus dem alten Gilead über Beisân, Zer:în (Jesreel) und Dschenîn durch die Ebene von Tell Dothân herüber in die Ebene Saron, und in dieser durch Ramleh hinab nach Aegypten. Der Name Dothain selbst, Doppelcisterne bedeutend, wird durch die mehrfach erwähnten Gruben in der Erzählung 1 Mos. 37, 20. 22. 24 erklärt, und heute noch findet sich am südlichen Fuß des Tell Dothân eine Quelle, Namens el-Hafireh, sowie auch die Straße westlich von Dschenîn nahe an dem nördlich bei Dothân gelegenen Brunnen von Kefr Kûd (Caparcotia) vorbeigeht. Es erweist sich also zugleich die Tradition als falsch, welche die Grube (Cisterne), in welche Joseph von seinen Brüdern geworfen worden, unfern des Chan Dschubb Jûsuf am nördlichen Ende des Sees Genezareth aufzeigen will.

Kneucker.

Drache. Es werden von der alexandrinischen und hieronymischen Bibelübersetzung mehrere hebr. Wörter, wie tan, tannin, petēn, nahaš, durch draco, doch ohne Regel, übersetzt, infolge dessen Luther diese Wörter deutsch durch Drache wiedergegeben hat (Jes. 13, 22; 34, 13; 43, 20; Jer. 9, 11 fg.), keineswegs aber mit Consequenz. Mit dem Wort draco, Drache, verband das classische Alterthum, nach der reichen Sammlung bei Bochart (Hierozoicon, III, 225 fg.), durchaus keine klare Vorstellung, sondern bezeichnete damit fabelhafte Reptilien, über deren Natur die wunderlichsten Angaben gemacht, und als deren Heimat natürlich die fernsten und unbekanntesten Länder angegeben werden, wie Aethiopien und Indien. Ihre Länge soll gelegentlich über 100 Fuß betragen (Plinius, VIII, 13, 14; Strabo, XVI, 775; Aelianus, De natura animal., II, 21; XVII, 1; XV, 21; Diodor, III, 22; Gellius, Noct. attic., VI, 3). Die größte Länge ertheilt der arab. Zoolog Damiri einem Drachen, der 2 Parasangen, also 1½ Meilen lang gewesen sein soll. Die äußere Gestalt ist ebenso wenig bestimmt beschrieben; bald sollen sie Flügel, Füße und Mähne gehabt haben, bald fehlt das eine oder das andere, auch ein Bart an der untern Kinnbacke wird ihnen verliehen, ihr Rachen wird bald groß, bald klein geschildert. Die Farbe soll feuerroth oder auch gelb sein („Ilias", II, 308), auch schwarze und aschfarbene gibt es, und Avicenna fügt schwarz- und gelbgefleckte dazu. Viele leugnen, daß sie giftig seien, andere behaupten es; ihre Aufenthaltsorte sind Quellen, wüste Stätten oder Höhlen, in denen sie, nach deutscher Sage, Schätze hüten und goldene Krönlein tragen.

Dies fabelhafte Wesen wird im A. T. gefunden 5 Mos. 32, 33; Ps. 91, 13; Jer. 51, 34; doch liegt kein Grund vor, hier nicht einfach Schlangen zu verstehen, und insbesondere Ps. 91, 13 ebenso aufzufassen wie Mark. 16, 18. An anderer Stelle aber ist von den Uebersetzern tannin im Singular verwechselt mit tan, Singular, tannim, Plural (Kl. 4, 3 aber tannin), was Schakal oder wilder Hund bedeutet, und so ist Jes. 13, 22; 34, 13; 43, 20; Jer. 9, 11; 10, 22; Mich. 1, 8, wo die LXX dracon übersetzen, der Schakal zu verstehen, der wegen seiner klagenden Stimme von den Arabern 'ibn 'äwa, Sohn des Geschreis, genannt wird, und, an allen diesen Stellen, oft mit dem gleichfalls jämmerlich schreienden Strauß verbunden, zur bildlichen Bezeichnung äußerster Trauer, und, weil er wüste Stätten bewohnt, zur Beschreibung größter Zerstörung benutzt wird. Sonach haben wir keine Veranlassung, irgendwo im A. T. Stellen anzunehmen, nach denen die alten Hebräer an Drachen in unserm Sinne geglaubt hätten; sie mögen unter tannin, petēn u. s. w. ganz bestimmte Thiere gedacht haben. Später ist Drache Bezeichnung für ein mächtiges, abscheuliches, aber fabelhaftes, nur in der Phantasie existirendes Wesen, und so dient er zum Bild des christenfeindlichen, satanischen Römischen Reichs (Offb. 12—13). Seine sieben Köpfe deuten auf die sieben Hügel Roms, seine zehn Hörner

auf die Herrscher bis Nero, sein Schweif, der das Drittel der Sterne vom Himmel fegt, auf die gewaltige Verwüstung und den Druck gegen die Kirche. Die Vorstellungen vom Römischen Reich und vom Satan sind darin vermischt, und weil man den Satan als die alte Schlange (1 Mos. 3) dachte, so wird er hier als gewaltige Schlange, d. i. Drache, dargestellt.

Die Geschichte vom Drachen zu Babel endlich fällt unter den gleichen Gesichtspunkt wie die vom Bel zu Babel (s. Baal). So wenig als diese Geschichte Anspruch auf Wahrheit machen kann, so wenig die des Drachen, zumal Schlangencultus mit Lektisternien bei den Babyloniern keine alten Zeugnisse für sich hat, auch den Diodor (II, 9) nicht. Ueber die Drachenquelle Neh. 2, 13 hat die jerusalemische Topographie Auskunft zu ertheilen. Merx.

Drachenquelle, s. Jerusalem.

Drachme (Luther: „Groschen"), eine gewöhnliche griech. Silbermünze, aus 6 Obolen bestehend (s. die Abbildungen). Die attische (atheniensische) Drachme, der vierte Theil des Staters und der hundertste Theil der Mine, hatte, nach der Prüfung vieler aus dem Alterthum noch übrigen Stücke, im Durchschnitt ein Gewicht von 82$^{1}/_{7}$ pariser (etwa 67,4 engl.) Gran. Doch gibt es auch leichtere zu 77, ja 76 (durchschnittlich 77$^{1}/_{7}$) pariser Gran; und solche cursirten seit dem 3. Jahrh. v. Chr. und kamen auch zu den Juden nach Palästina. Denn in den Stellen 2 Makk. 4, 19; 10, 20; 12, 43; Luk. 15, 8. 9 ist ohne Zweifel nicht von attischen die Rede, sondern von phönizischen, mit geringerm Gewicht und Werth; obwol man bei Luk. 15, 8. 9 auch schon an eine Golddrachme hat denken wollen, wie solche im benachbarten Aegypten von den Ptolemäern im Gewicht von etwa 65 pariser Gran und im Werth von 12$^{1}/_{2}$ Silberdrachmen ausgeprägt wurden; während jene Drachmen zu Ephesus in der Stelle Apg. 19, 19 jedenfalls für röm. Denare zu halten sind, wie sie ja auch im Verkehr den röm. Denaren gleichgeachtet und diese darum von griech. Schriftstellern oft geradezu als Drachmen aufgeführt werden (s. Denar). Eine solche Drachme









hat einen Werth von 20 Kr. (5$^{5}/_{7}$ Ngr.), die schwere attische hingegen einen solchen von 26 Kr. (genau 7$^{1}/_{2}$ Ngr.). Während ursprünglich 2 Drachmen einem Sekel gleichkamen, ist es auffallend, von den spätern Juden den Sekel zu 4 attischen Drachmen taxirt zu sehen (Josephus, „Alterthümer", III, 8, 2), sodaß also eine Doppeldrachme (Didrachme) statt des gesetzlichen halben Sekels als jährliche Tempelsteuer (vom 15. Adar an) eingefordert wurde (Matth. 17, 24. 27). Wenn jedoch das attische Vierdrachmenstück (Tetradrachme) oder der attische Stater im Werth von 1 Thlr. zuerst 328,8 pariser (= 269,5 engl.) Gran gewogen, so hatte sich die Münze immer mehr verschlechtert, und es gab nicht-attische Tetradrachmen, welche das Gewicht der jüd. Sekel nur um 10—12 Gran überschritten. Daher floß, wenn man eine solche Tetradrachme, oder Didrachme, in Sekel umtauschte, weil die Tempelabgabe in einheimischem Geld bezahlt werden mußte, das überflüssige Mehr des Gewichts und Werths (von der Tetradrachme oder Didrachme) als Agio in die Tasche der Wechsler (Matth. 21, 12; Joh. 2, 20), welche sich zu diesem Zweck in der Vorhalle des Tempels mit ihren Geldtischen aufhielten (s. Darikus und Sekel). Kneucker.

Drei, s. Zahl.

Dreieinigkeit. Die Kirche lehrt, daß das göttliche Wesen an sich lediglich als Einheit vorhanden sei, daß aber diese Einheit in drei verschiedenen Personen oder Ichheiten von Ewigkeit her existirt (immanente oder innergöttliche Dreieinigkeit), und sich daher auch in drei Personen (Vater, Sohn und Geist) mit ewiger innerer Nothwendigkeit zeitgeschichtlich geoffenbart habe. Den Nachweis, daß, bei der Annahme einer göttlichen Dreipersönlichkeit oder dreier göttlicher Personen, die Einheit Gottes ungefährdet bleibe,

ist die Kirchenlehre schuldig geblieben; sie hat sich auf das „Geheimniß", das in diesem Dogma liege, berufen; die Vernunft müsse vor demselben das Auge schließen, sich unter den Glauben gefangen geben. Dabei wird nur übersehen, daß die „Offenbarung" die Bestimmung hat, die Geheimnisse der Religion klar und deutlich, nicht aber dunkel zu machen, und daß ein Dogma, welches auf jede Rechtfertigung vor dem Richterstuhl der Vernunft verzichten muß, auch keinen Anspruch auf wissenschaftliche Begründung erheben kann. Wir haben uns jedoch hier nicht mit einer Untersuchung über die wissenschaftliche Berechtigung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre zu beschäftigen, sondern lediglich mit der Frage, inwieweit diese Lehre in der Bibel begründet ist, und mit welchem Recht sie ihren Ursprung aus der Bibel herleitet.

Was zuerst das A. T. betrifft, so gehört zu den Eigenthümlichkeiten des alttest. Gottesbewußtseins, daß es entschieden monotheistisch ist. Schon bei Abraham (s. d.) und den Patriarchen überhaupt tritt die monotheistische Gottesidee mit unbedingter Entschiedenheit auf. Gott ist der Höchste, der Schöpfer Himmels und der Erde (1 Mos. 14, 19 fg.), er ist ebendarum auch der Allmächtige und der Eine, neben dem keine andern Götter, als Repräsentanten der Gottheit, mehr Platz haben. Wenn er sich dem Mose als: „Ich bin, der ich bin" (s. Jahve), offenbart (2 Mos. 3, 14), so schließt er mit einer solchen Bezeichnung eine Mehrfachheit seines Ichs, ein „Wir sind", ohne weiteres aus; in jener Bezeichnung liegt der Gedanke, daß Gott stets derselbe ist, daß kein Wandel, kein Wechsel, keinerlei Veränderung in sein Selbstbewußtsein fallen kann. Der Mosaismus, die theokratische Anstalt überhaupt, ist auf diesen strengen monotheistischen Glauben gegründet, und je mehr sie mit polytheistischen Reminiscenzen und Ueberlieferungen aus der ägypt. Periode des israelitischen Volksthums zu kämpfen hatte, desto mehr war sie in allen ihren Einrichtungen darauf bedacht, die Idee der Einheit und Einzigkeit Gottes in der Nation zum energischen Bewußtsein und Ausdruck zu bringen. Daher an der Spitze der Gesetzgebung das Verbot, neben dem Einen Gott noch andere Götter zu verehren, ein geschöpfliches Wesen auch nur im Bilde darzustellen (2 Mos. 20, 3 fg.; 5 Mos. 5, 7 fg.). Die deuteronomische Gesetzgebung kennt keine höhere Vorschrift als die, an den Einen Gott zu glauben und denselben über alles zu lieben (5 Mos. 6, 4 fg.). Die Idee der göttlichen Einheit beherrscht und durchdringt nun auch die gesammten Einrichtungen und Sitten des Volks Israel. Sie verleiht denselben ihren sittlich-ernsten, alle paganistische Frivolität ausschließenden Charakter. Wie es nur Einen Gott, nur Eine göttliche Persönlichkeit gibt, von welcher alles abhängt, durch welche alle Schicksale der Welt und der Menschen bedingt sind, so gibt es auch nur Ein Volk, an welchem dieser Gott sein Wohlgefallen hat (2 Mos. 4, 22), nur Ein Gesetz, dem unbedingter Gehorsam geleistet werden muß (5 Mos. 4, 5 fg.), nur Einen Bund mit Gott, aus welchem Heil und Leben entspringt (5 Mos. 5, 3 fg.), nur Einen Tempel, nur Eine heilige Stadt, nur Eine Gott wohlgefällige Cultusform (so selbst bei einem Propheten, der auf der geistigen Höhe des zweiten Jesaja steht [Jes. 60, 10 fg.]).

Schon demzufolge ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß im A. T. die Gottheit als eine dreipersönliche vorgestellt wurde, ja, daß sich auch nur bestimmtere Spuren einer solchen Vorstellung auffinden lassen. Allerdings finden sich im A. T. verschiedenartige Vorstellungen von der Offenbarungswirksamkeit Gottes in der Welt. Im allgemeinen wird Gott überweltlich vorgestellt; er thront hiernach über der Welt; von seinem himmlischen Thronsitz aus leitet und beherrscht er alles (Ps. 11, 4 fg.; 33, 13; 47, 9; 93, 1 fg.). Sein wesentliches Attribut ist das der Gerechtigkeit, und in Gemäßheit dieser wird auch jeder Mensch gerichtet. Aber es fehlt im A. T. keineswegs an dem Bewußtsein der göttlichen Liebesoffenbarung, wenn auch in der Regel Gott seine Liebe nur dem Volk Israel kundgibt. Darum heißt er Israels Vater (5 Mos. 32, 6) in einem viel höhern Sinn, als Abraham und Jakob, die verehrten Patriarchen, dessen Väter heißen (Jes. 63, 16; 64, 8); Israel oder Ephraim heißen auch seine „Erstgeborenen" (2 Mos. 4, 22; Jer. 31, 9). Das nationale Bewußtsein der Israeliten, Einen himmlischen Vater zu haben, von Einem Gott geschaffen zu sein, wird von dem Propheten Maleachi benutzt, um den Abfall und die Untreue inmitten des Bundesvolks zu bekämpfen. Im besondern noch wird Gott von dem patriotischen Sänger als ein Vater der Witwen und Waisen gefeiert (Ps. 68, 6), und als seinen Vater ruft ihn der Fromme an (Ps. 89, 27). Gerade der Umstand aber, daß der Israelit in Gott seinen himmlischen Vater erkennt und auf

dessen Vaterhülfe vertraut, verbietet ihm unbedingt, dieselbe göttliche Persönlichkeit auch noch als anderweitige Persönlichkeiten, als diejenige des „Sohnes“ und diejenige des „Heiligen Geistes“ zu denken. Einen „Sohn Gottes“ gibt es allerdings innerhalb des alttest. Vorstellungskreises. Aber der alttest. Fromme würde davor zurückgebebt sein, den einigen Gott nicht nur als Vater, sondern auch noch als seinen eigenen, aus sich selbst gezeugten, Sohn vorzustellen; er würde, wir dürfen uns das nicht verbergen, hierin eine Verletzung der untheilbaren göttlichen Majestät, eine Profanation des Heiligen erblickt haben. Gott, der Vater, ist Weltschöpfer, Menschenbildner; ein Sohn ist, der Natur der Sache nach, Geschöpf, Gebilde. Gott, als Sohn vorgestellt, würde auf dem Standpunkt des alttest. Bewußtseins nichts Geringeres bedeuten als Entkleidung Gottes von seinen absoluten Eigenschaften und Einreihung desselben in den Kreis der geschaffenen endlichen Wesen. Nichts steht fester, als daß im A. T. der Begriff der Zeugung nothwendig den der Abhängigkeit, Geschöpflichkeit und Endlichkeit mitbedingt. Das A. T. kennt einen „Sohn Gottes“; dieser ist das Volk Israel, das, als das bevorzugte und vor allen andern Völkern auserwählte Volk, „erstgeborener“ Sohn Gottes heißt (2 Mos. 4, 22). Auch Ephraim heißt Gottes „Erstgeborener“ und wird als der Sohn seiner Freude bezeichnet (Jer. 31, 9. 20). Als „seinen geliebten Sohn“ rief Gott Israel aus Aegypten (Hos. 11, 1). Alle Menschen sind nach alttest. Anschauungsweise in gewissem Sinne „Söhne Gottes“ sofern sie von Gott, und zwar nach seinem Bilde, geschaffen sind (1 Mos. 1, 27). Aber, diese Bezeichnung wird doch in der Regel nur solchen Menschen gegeben, welche in einem besonders bevorzugten Verhältniß zu Gott stehen, welche seine Lieblinge oder Stellvertreter auf Erden sind. So wird der Thronerbe David's und mit ihm jeder Davidide als „Sohn Gottes“ proclamirt (1 Sam. 7, 14 fg.), ein Würdename, welcher die unvergängliche Dauer der Davidischen Dynastie verbürgen soll. So heißt der theokratische König in Ps. 2, 7, eine Stelle, die nur durch ein grobes Misverständniß oder Vorurtheil von einer „Zeugung“ im moralischen oder metaphysischen Sinne umgedeutet werden kann, „Sohn Gottes“. In der Regel kommt dieser Würdename geschichtlichen Personen zu, bisweilen aber auch idealen, z. B. Jes. 9, 5 dem erhofften herrlichen Davididen, von dem Israel seine glorreiche Erneuerung erwartet, dem Messias (s. d.). Das hindert nicht, daß die Davididen auch wieder in das Verhältniß von „Knechten“ zu Gott gestellt werden (Ps. 89, 4); denn auf dem alttest. Standpunkte ist das Kindesbewußtsein (s. Kinder) vorzugsweise ein Bewußtsein der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit im Verhältniß zu den Aeltern (s. d.). In Ps. 82 werden Richter, unter allen Umständen sehr angesehene Personen, vielleicht (Hitzig, „Die Psalmen“ [Leipzig 1863—65], II, 1, 188 fg.) ausländische Fürsten, die über Israel herrschen, geradezu „Götter“ genannt. Diese Vorstellung, daß Menschen Götter sein können, ist daher nicht aus dem frommen Bewußtsein eines Israeliten herausgewachsen; denn für diesen können Menschen nur „Gottes Söhne“, niemals in Wirklichkeit Götter werden.

Der Ausdruck „Sohn Gottes“ bezeichnet mithin im A. T. niemals eine göttliche, sondern lediglich eine menschliche Persönlichkeit. Finden sich nun aber im A. T. nicht die deutlichen Spuren einer Unterscheidung zwischen dem überweltlichen und dem der Welt sich offenbarenden Gott, und zwar in der Art, daß auch ein zweifaches göttliches Selbstbewußtsein infolge einer innergöttlichen Selbstunterscheidung wahrgenommen werden kann? Die Annahme, daß in dem Gottesnamen Elohim eine Pluralität des göttlichen Selbstbewußtseins angedeutet sei, ist jetzt wol allgemein aufgegeben, und jener Plural als ein Plural des Abstractums (Gottheit; Ewald, „Ausführliches Lehrbuch“ [7. Ausg., Göttingen 1863], §. 179) anerkannt. Aber auf ganz andere Instanzen beruft man sich, um zum gewünschten Ziel zu gelangen. Man erinnert vor allem an jenen „Engel Jahve's“, der so oft in den Büchern der ältern Geschichte Israels mit Jahve selbst verwechselt wird, wonach die Vermuthung nahe zu liegen scheint, wenigstens nach der Vorstellung des Darstellers habe Jahve ein doppeltes Bewußtsein von sich selbst, je nachdem er sich von der Welt schlechterdings unterscheide oder derselben sich selbst mittheile. Diese Vermuthung hält aber vor der genauern Prüfung nicht stand. An den betreffenden Stellen, an denen das Subject „Gott“ (Jahve) mit dem Subject des „Engels Gottes“ allerdings dem Anschein nach ohne weiteres vertauscht wird, ist der „Engel“ nicht als Gott selbst, nicht als eine zweite göttliche Person neben einer ersten genannt (was schon an sich dem frommen Bewußtsein des Israeliten widerspräche), sondern er ist, nach der Anschauung des Darstellers, der den Willen Gottes vollstreckende Diener (s. Engel, sowie 1 Mos. 16, 7 fg.; 21, 17 fg.; 22, 11 fg.; 31, 11 fg.;

2 Mos. 3, 2 fg.; 13, 21; 14, 19; 4 Mos. 22, 22 fg.; Richt. 6, 11 fg.; 13, 15 fg.). Wählen wir als Beispiel eine der bezeichnendsten Stellen. Nach 2 Mos. 13, 21 zieht „Gott" (Jahve) selbst vor dem israelitischen Wanderzuge durch die Wüste einher, nach 2 Mos. 14, 19 wird dasselbe vom „Engel Gottes" ausgesagt. Der Engel Gottes ist an der zweiten Stelle der irdische Repräsentant Gottes. Der jüngere Darsteller hat bereits das Bewußtsein, daß Gott nicht persönlich (sinnlich) auf die Erde herabsteigen kann; indem er dieses Bewußtsein ausdrücken will, läßt er Gott durch seinen Diener seine Befehle ausführen. Immerhin ist es aber doch Gott selbst, und kein Geringerer, welcher sein Volk während des Wüstenzugs geleitet und beschützt hat. Ist der „Engel Gottes" als eine Repräsentation Gottes zu betrachten, so kamen im religiösen Bewußtsein des A. T. allmählich auch Umschreibungen vermittels der Personification von göttlichen Attributen vor, die jedoch keineswegs eine Pluralität der Persönlichkeit Gottes aussagen. Die alttest. Sprache ist überhaupt weniger eine Sprache des Begriffs, als der Phantasie; sie liebt durchweg sinnlich wahrnehmbare Anschaulichkeit. Es ist im A. T. öfters von der Hand, dem Arm, dem Auge Gottes die Rede. Die Welt selbst ist durch das Wort Gottes erschaffen (1 Mos. 1, 3 fg.; Ps. 33, 6 fg.). Da aber das Wort Ausdruck des Gedankens, und die göttlichen Gedanken allweise sind, so begreift man, wie auch die „Weisheit Gottes" als ein weltschöpferisches Princip aufgefaßt werden konnte (Ps. 104, 24). Nichts jedoch wäre verkehrter als die Annahme, daß die biblischen Schriftsteller unter dem „Wort" und der „Weisheit Gottes" sich besondere göttliche oder gar verschiedene innergöttliche Subjecte vorgestellt hätten. Alle Vorstellungen dieser Art, abgesehen von ihrer Künstlichkeit, waren schon durch das tiefeingewurzelte Bewußtsein von der unbedingten Einheit Gottes unmöglich gemacht. In den Sprüchen Salomo's (8, 22—36) tritt die „Weisheit" allerdings personificirt und redend auf. Sie sagt von sich selbst, daß sie das erste und älteste Geschöpf Gottes, und bereits vor der Erschaffung der Erde dagewesen sei; sie beschreibt sich als die Weltkünstlerin, die fröhliche, nie rastende Gehülfin Gottes. Es liegt in dieser Beschreibung eine tiefsinnige Poesie. Die Weisheit stellt sich vermöge einer poetischen Licenz hier allerdings neben Gott, aber sie stellt sich ihm keineswegs gleich. Indem sie sich an die Spitze seiner Geschöpfe stellt, gibt sie schon dadurch jeden Anspruch auf göttliche Würde oder Ehre preis.

Als Ergebniß steht fest: das A. T. in seinen kanonischen Schriften enthält nicht die leiseste Spur der kirchlichen Dreieinigkeitslehre; denn was etwa noch über den „Geist Gottes" in jenen Schriften sich findet, ist der Art, daß kaum jemand mehr wagen wird, denselben als eine dritte innergöttliche Persönlichkeit auffassen zu wollen. Es wird Gott als solchem allerdings das Attribut des „Geistes" zugeschrieben. Sein Geist war das weltbildende Princip (1 Mos. 1, 2). Er hat auch dem Menschen davon gegeben (1 Mos. 2, 7). Die Ausrichter seines Willens, die religiösen Helden, die Vermittler seiner Offenbarung, namentlich die Propheten, sind mit seinem Geist erfüllt (Richt. 6, 34; 11, 29; 13, 25; 1 Sam. 11, 6; 16, 13; Jes. 48, 16; Joel 3, 1 fg.). Auch der kunstsinnige Bezaleel, dieser geschickte Metallarbeiter, ist als ein mit Gottes Geist ausdrücklich Ausgerüsteter dargestellt (2 Mos. 31, 3 fg.; 35, 31 fg.). Der Geist im Menschen ist überhaupt „Hauch des Höchsten" (Hiob 32, 8). Darum ruht auch Gottes Geist ganz insonderheit auf seinem Erwählten, dem Erneuerer der Menschheit, dem Messias (Jes. 11, 2 fg.). In allen Stellen von solcher Art bezeichnet der Ausdruck „Geist Gottes" das eigentliche und wahre Wesen Gottes, das schlechthin immateriell ist, die unsichtbare sittliche Wirkung, die von Gott ausgeht, aber in keiner Weise eine göttliche Persönlichkeit, die für sich, im Unterschied von zwei andern göttlichen Persönlichkeiten (dem Vater und dem Sohn), wirksam wäre. Wenn der Dichter (Ps. 33, 6) die Himmel durch Jahve's Wort, und ihr Heer (die Sterne) durch seines Mundes Hauch geschaffen sein läßt, so liegt ihm nichts ferner als die Vorstellung, daß Wort und Hauch göttliche Personen seien, sondern sie sind lebendige Veranschaulichungen der theils als unmittelbar weltschöpferisch, theils als mittelbar weltbildend aufgefaßten göttlichen Thätigkeit. Noch unstatthafter ist es, den „Geist" (1 Kön. 22, 21; 2 Chron. 18, 20), der gar nicht von Jahve ausgeht, sondern, nach der dort erzählten Vision des Propheten Micha, ein geschöpflicher Geist ist, als eine besondere göttliche Hypostase zu betrachten.

Eine scheinbare Annäherung an die kirchl. Dreieinigkeitslehre zeigt sich von dem Zeitpunkt an, in welchem die griech. Philosophie, insbesondere der Platonismus, sich der

jüd. Gotteslehre bemächtigte und sie umbildete, was seit dem 3. Jahrh. n. Chr. von Alexandria aus der Fall war (s. Alexandrinische Religionsphilosophie). Die Gottheit erschien auf diesem Standpunkt als das eine ewige, unveränderliche Wesen, als das reine, eigenschaftslose Sein, das sich schlechthin jeder Wahrnehmung entzog. Der platonischen Ideenlehre zufolge sind die Ideen die ewigen Götter, die Gottheit ist die höchste Idee; den Ideen ist die Welt, sind alle Dinge nachgebildet. Ebendeshalb aber, weil dieselben reines Sein, Sein an sich sind, sind sie auch von der Welt an sich schlechterdings geschieden, und die sichtbaren Dinge sind nur Schattenbilder, nicht aber wesentliche Erscheinungen derselben (Plato, Pol., VII, 517), wogegen die Ideen die Urbilder sind, nach Maßgabe welcher Gott die Welt gebildet hat (Timaeus, 28). Demzufolge sind die Ideen nicht etwa Geschöpfe, Erzeugnisse des göttlichen Verstandes und Willens, sondern sie sind unerschaffen, ewig, Gott wesensgleich (vgl. darüber auch Zeller, „Die Philosophie der Griechen" [Leipzig 1859], II, 1, 412 fg.). Die Welt dagegen ist das Abbild der göttlichen Idee (Timaeus, 29), ein sichtbarer Gott, in einer Weise vollkommen, wie es mit dem platonischen System an sich kaum vereinbar erscheint.

Wurden die Grundzüge dieser philosophischen Anschauung auf die jüd. Gotteslehre übertragen, so ergab sich mit Nothwendigkeit eine Zersetzung derselben. Gott an sich, die göttliche Idee, zog sich nunmehr gewissermaßen auf sich selbst zurück und trat mit der Welt, dem vornehmsten der göttlichen Geschöpfe, nicht mehr in unmittelbare Verbindung. Die Welt selbst mit Plato als sichtbare relative Gottheit (im Unterschied von der unsichtbaren absoluten) aufzufassen, verbot der jüd. Monotheismus, mit welchem das Judenthum seine religiös-sittlichen Grundlagen aufgegeben hätte. Die speculirende Phantasie des alexandrinischen Judenthums erfand daher Mittelwesen, welche zwischen dem unsichtbaren Gott und der sichtbaren Welt, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, eine unklare Zwischenstellung einnahmen. Die neuplatonische Speculation lehnte, um leichtern Eingang zu gewinnen, sich an alttest. überlieferte Vorstellungen, zunächst an die der göttlichen „Weisheit", an. War die Weisheit schon in den Sprüchen (vielleicht auch Hiob 28, 12 fg.) personificirt, so kehrte diese Personification bewußter in Sir. 24, 1 fg. wieder, und zwar erscheint die Weisheit hier (V. 8), wie in Baruch (3, 29 fg.), als Geschöpf Gottes. Mit unverkennbarer Beziehung auf die Sprüche (8, 22 fg.) ist im Buch der Weisheit (7, 22 fg.) die mit den 21 (dreimal sieben) höchsten Eigenschaften ausgerüstete Weisheit als Weltbildnerin, als Hauch, Ausfluß, Abglanz Gottes dargestellt, und von einer so energischen Personification zur eigentlichen Persönlichkeit (Hypostase) ist dann nur noch ein kleiner Schritt. Man begreift demzufolge, daß ältere Ausleger (Calov, Biblia V. T. illustrata, III, 45) die letztere Stelle bereits trinitarisch auslegten, zumal nach der herkömmlichen, auch von Tischendorf adoptirten Lesart des Vaticanus, die Weisheit vom Geist unterschieden zu werden scheint, was jedoch, andern Stellen zufolge (Weish. 1, 4; 7, 7; 9, 17; 12, 1), in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Diese Personificirung der Mittelwesen, welche das an sich unmittheilbare Göttliche mit der zeitlich gewordenen theilbaren irdischen Welt verbinden, hat bei dem Alexandriner Philo (s. Alexandrinische Religionsphilosophie) wirklich stattgefunden. Noch in neuerer Zeit ist lebhaft bestritten worden, daß Philo das centrale Mittelwesen, welches in seinem System das verknüpfende Band zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen bildet, sich persönlich vorgestellt habe (Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" [2. Aufl., Berlin 1853—56], I, 43 fg.). Wäre das philonische System ein reiner Ausfluß der platonischen Ideenlehre, so wäre das wol richtig, sofern die platonischen Ideen nicht wirkliche geschöpfliche Wesen sind. Allein Philo hatte mit den hergebrachten jüd. Anschauungen zu rechnen, und keine Annahme war mit dem alttest. Gottesbewußtsein unverträglicher als die, daß es neben dem Einen Gott oder innerhalb der Wesenheit desselben noch mehrere oder gar eine Reihe unendlicher, göttlicher, d. h. ungeschöpflicher, Wesen gebe, denen absolute Eigenschaften zukommen. Das alttest. Gottesbewußtsein kannte außer dem Einen unendlichen Gott nur noch endliche, von Gott geschaffene Wesen. Auch die „Weisheit" war an sich lediglich eine göttliche Eigenschaft, deren Personification nur bildlich, nicht eigentlich gemeint sein konnte. Allerdings sind nun aber in Philo's Lehre von den Mittelwesen zwei Standpunkte zu unterscheiden, und aus dieser Doppelstellung seiner Anschauung erklärt es sich, daß die Ausleger seine Mittelwesen bald als eigentliche Personen (Hypostasen), bald als unpersönliche, göttliche, der Welt sich mittheilende Kräfte auffassen. Wie bei Plato alle Ideen in Gott und göttlich sind, so sind auch bei Philo die weltschöpferischen,

weltbildenden und weltbeherrschenden Kräfte an sich innergöttliche, ewige Gedanken. Ein solcher ewiger Gottesgedanke ist jedoch bei Philo auch die Welt als „intelligible Welt" (De opif. mundi, I, 5), und der Logos, als centrales Mittelwesen, bezeichnet ihm, wie die angeführte Stelle zeigt, eben die ideale Welt selbst. Aus der idealen Welt ist nun aber die reale hervorgegangen; den Ideen an sich entsprechen im philonischen System die wirklich gewordenen geschöpflichen Kräfte. Durch diese doppelte Auffassung der Ideen, wonach sie einerseits an sich oder reine Ideen, und andererseits geschöpfliche, persönliche Wesen sind, erhält das Räthsel des Systems, die Frage nach dem Verhältniß zwischen dem Unendlichen und Endlichen, seine Lösung. Diese besteht darin, daß die Ideen oder die urbildlichen Kräfte in einer doppelten, einer unendlichen und einer endlichen Daseinsform vorhanden sind. Als reines Urbild ist der Logos bei Philo göttlicher, weltschöpferischer und weltbildender Gedanke, die göttliche Intelligenz im umfassendsten Sinne des Worts, die in der phantasiereichen Sprache dieses Philosophen, in Gemäßheit alttest. Vorgänge, personificirt wird. Als göttliches Werkzeug, als „Mittler" (Q. rer. div. haer., I, 501) ist der Logos dagegen eine geschaffene kosmische Persönlichkeit, der „Erzengel", der in der Mitte zwischen den übrigen Geschöpfen und dem Schöpfer schwebt, und eben als das Urbild aller Geschöpfe sich derselben hülfreich annimmt. Infolge seiner, die Gottheit mit der Welt vermittelnden Functionen heißt er auch der wahrhaft sündlose Hohepriester (De profug., I, 562). Nicht nur als einen Gottgesandten, sondern auch als einen Statthalter Gottes bezeichnet ihn Philo, da er, als Gottes „erstgeborener Sohn", die Welt regiert (De agricult., I, 308). Hiernach begreifen wir, daß er ihn sogar als einen „zweiten Gott" bezeichnet (Eusebius, Praep. evang., VII, 13). Gerade die letztere Stelle beweist, daß er ihn gleichwol von Gott scharf unterscheidet, wie er ihn denn auch „Bild Gottes" (Q. rer. div. haer., I, 505), ja selbst „Gottmenschen" (De conf. ling., I, 411), nennt. Die Weisheit, die als Eigenschaft dem Logos eignet, ist bei Philo lediglich eine Personification (De profug., I, 553), der Heilige Geist lediglich eine Kraft Gottes. Von der kirchl. Dreieinigkeitslehre findet sich daher bei Philo keine Spur. Der philonische Logos ist ein urbildliches Geschöpf, der philonische Heilige Geist eine Kraft Gottes. Aber gleichwol hat sich die Gotteslehre des A. T. unter dem zersetzenden Einfluß der alexandrinischen Speculation wesentlich verändert. Das dem alten Hebräer noch unbekannte Problem von dem Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen, Gottes mit der Welt, ist aufgeworfen; die kindlich naive Anschauung von einem Gott, der über der Erde thront und dieselbe von seinem Thronsitz aus regiert, ist aufgegeben; die Vorstellung von einem Vermittelungsproceß zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Weltordnung hat einen, wenn auch noch vielfach unklaren, Ausdruck gewonnen. Es gibt ein Geschöpf, das in ganz anderer Weise als die übrigen Geschöpfe geschaffen, das, ein Urbild für die gesammte geschöpfliche Welt, für alle Einzelwesen mustergiltig ist, nach welchem alle andern Creaturen geschaffen sind, und durch welches Gott seinen Willen in der Welt fortwährend ausrichtet. Gott selbst, wie er an sich ist, steht freilich mit der Welt in keiner unmittelbaren Verbindung; aber er hat einen Stellvertreter an seinem Logos, und die an sich ungöttliche Welt nimmt infolge ihrer innigen Beziehungen zum Logos an den göttlichen Kräften und himmlischen Gütern selbst theil.

Lag denn unter solchen Umständen die Schlußfolgerung nicht nahe, daß jenes vorweltliche Mittelwesen sich auch als Mensch müsse offenbaren und im Gewand der Menschheit dieser die höchsten Gaben des Himmels verleihen können? Die neuerlich ausgesprochene Behauptung, daß auf dem Standpunkt Philo's die Menschwerdung (Gottes) absolut unmöglich sei (Dorner, a. a. O., I, 50), hat keinen Grund. War der Logos sozusagen Welt geworden, und war der Mensch das vollkommenste Geschöpf in der Welt (wie Philo, De opif. mundi, I, 32 fg., lehrt), so war kein speculatives Hinderniß dafür vorhanden, daß der Logos nun auch Mensch werden konnte, wenn es auch thatsächlich und eigentlich nicht möglich war, den Begriff des Centralgeschöpfes Logos in einem einzelnen Individuum oder Menschheitsexemplar zu vollziehen.

Damit sind wir an der Schwelle des neutest. Vorstellungskreises angekommen, und es tritt uns die Frage entgegen, ob die kirchl. Dreieinigkeitslehre sich wol mit Recht auf das neutest. Gottesbewußtsein stütze? Zuerst entsteht hier die Frage nach dem Gottesbewußtsein Jesu. Sie wird sich aus den drei ersten Evangelien in etwas anderer Weise beantworten als aus dem

vierten. Der Glaube an den Einen und einzigen Gott, als den „himmlischen Vater", liegt ihm, nach allen vier Evangelien, zu Grunde. Einen andern Gott oder eine andere göttliche Persönlichkeit als den „Vater" kennt Jesus nicht. Daher lehrt er auch seine Jünger lediglich zu dem „himmlischen Vater" beten (Matth. 6, 9 fg.; Luk. 11, 2 fg.), und er läßt ihn „Unser Vater" anreden, weil er ihn auch als seinen Vater betrachtet und sich durchaus von ihm abhängig und zur Ausrichtung seines absoluten Willens in der Welt berufen weiß (Matth. 10, 40; Luk. 10, 16). Wo hat denn Jesus seine Jünger aufgefordert, Gott als einen „Dreieinigen" anzurufen? In dem himmlischen „Vater" ruht, nach seiner Ueberzeugung, die Fülle aller Vollkommenheit; er ist das höchste sittliche Ideal (Matth. 5, 48). Nach seiner Gerechtigkeit zu streben, ist die Bestimmung aller Menschen (Matth. 6, 33). Nur wer den Willen des himmlischen Vaters thut, gelangt ins Himmelreich (Matth. 7, 21). In demüthigem Preisgebet wendet er sich an den „Vater, den Herrn des Himmels und der Erde" (Matth. 11, 25 fg.), wie er ihm denn auch, wenn er Speise zu sich nimmt oder andern darreicht, im Bewußtsein seiner Abhängigkeit dankt (Mark. 8, 7; Matth. 15, 36; Mark. 14, 22). Nur dem „Vater" legt er das Attribut der Majestät bei (Matth. 16, 27); nur der Vater regiert die Welt, und niemand kann die Weltherrschaft mit ihm theilen (Matth. 6, 45); nur der Vater erhört die Gebete der in seinem Namen Versammelten (Matth. 18, 19 fg.), nur der Vater ist der eigentliche Richter über die Menschen (Matth. 18, 35). Darum ist auch der Vater als absoluter König der Menschen, als Weltherrscher dargestellt (Matth. 22, 1 fg.); nur der Vater ist allwissend (Matth. 24, 36).

Das Verhältniß Jesu zum „himmlischen Vater" macht den Eindruck, daß Jesus dem Vater gegenüber gar keinen eigenen Willen haben wollte, sondern seine Plane und Zwecke dem obersten Rathschluß des himmlischen Vaters durchweg unterordnete (so auch Joh. 4, 34), was er auch in seinen letzten Stunden noch that, als er den Vater um Verschonung mit dem Todeskelch bat, unter dem Beifügen: nicht sein Wille, sondern derjenige des Vaters möge geschehen (Mark. 14, 36; Matth. 26, 39; Luk. 22, 42). Geradezu entscheidend ist die Stelle, nach welcher er das Prädicat „gut" von sich ablehnt mit dem Bemerken, daß nur Einer gut sei, Gott selbst (Mark. 10, 17 fg.; Luk. 18, 18 fg.). Durch diesen Ausspruch ist die Frage, ob Jesus sich selbst und den Heiligen Geist als ewige, innergöttliche, dem Vater wesensgleiche Persönlichkeiten geltend gemacht habe, vom Standpunkt der drei ersten Evangelisten aus erledigend beantwortet. Doch finden sich allerdings in diesen auch Aussprüche Jesu, welche der kirchlichen Dreieinigkeitslehre als Anknüpfungspunkte für ihre Sätze dienen konnten. Jesus hat sich zwar, den drei ersten Evangelien zufolge, in der Regel als den „Menschensohn" und nicht als den „Gottessohn" bezeichnet, und auch der Ausdruck Sohn Gottes schließt, nach dem Vorgang des A. T., in erster Linie den Begriff der Abhängigkeit von Gott, und erst in zweiter den der Gemeinschaft mit Gott in sich. Allein, wenn Jesus (Matth. 11, 27; vgl. auch Luk. 10, 22 fg.) von sich aussagt, daß ihm alles vom Vater übergeben sei, und daß er allein den Vater kenne sowie diejenigen, denen er den Vater offenbare, so bezeichnet er sich damit allerdings als „Sohn Gottes" in einer eigenthümlichen und einzigartigen Weise. Gleichwol legt er sich in jenem Ausspruch keineswegs eine göttliche Persönlichkeit bei; die Abhängigkeit von Gott ist unverkennbar darin enthalten, und wenn er sich gleich nachher „sanftmüthig und von Herzen demüthig" nennt (Matth. 11, 29), so sind dies zwei Eigenschaften, welche zu einer göttlichen Persönlichkeit durchaus nicht passen. Auch solche Stellen, in welchen er sich als künftigen Weltrichter ankündigt (Matth. 13, 41; 25, 1 fg., 31 fg.), stellen ihn nicht etwa Gott gleich, sondern nur mit messianischen Vollmachten ausgerüstet dar. Er richtet die Welt nicht vermöge persönlicher Majestät und Machtvollkommenheit, sondern im Namen und Auftrag des Vaters. Nur die Stelle Matth. 28, 18 fg. scheint eine trinitarische Auslegung zuzulassen, indem der auferstandene Jesus beim Abschied von seinen Jüngern diesen nicht nur erklärt, ihm sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen, sondern sie auch anweist „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" zu taufen. Drei Personen sind in dieser Formel allerdings unterschieden; allein sie werden darin nicht gleichgesetzt. Wenn mit dem Vater sicherlich Gott, der persönliche Gott (der „himmlische Vater"), gemeint ist, so können, nach dem streng monotheistischen Gottesbewußtsein, das sich im ersten Evangelium ausspricht, unter dem Sohn und dem Heiligen Geist nicht ebenfalls Gott wesensgleiche Persönlichkeiten ver-

standen sein. Was die Frage nach der Authenticität jener Stelle überhaupt betrifft, so müssen wir dieselbe schon aus dem Grunde bezweifeln, weil das apostolische Zeitalter noch gar keine Taufe auf jene drei Namen, sondern lediglich eine Taufe auf den Namen Christi kennt (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; Apg. 2, 38; 8, 16; vgl. auch Wittichen in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", VII, 336).

Anders scheint es sich mit den Aussprüchen Jesu im vierten Evangelium zu verhalten. Abgesehen von der Frage nach dem Verfasser (s. Evangelium des Johannes), wird die unbefangene Forschung den Einfluß der alexandrinischen Religionsphilosophie auf dieses Evangelium nicht verkennen. Dasselbe ist ein geistvoller und tiefsinniger Versuch, die alexandrinische Logoslehre auf die Person Christi zu übertragen und Christum als den menschgewordenen Logos zu begreifen (Joh. 1, 1—14). Der Logos ist, dieser Auffassung zufolge, nicht mehr ein Gebilde der speculirenden Phantasie, sondern eine heilsgeschichtliche Thatsache, er hat Fleisch und Blut, er lebt, denkt, spricht, leidet, stirbt und geht wieder aus dem Grabe hervor. Aber gerade das vierte Evangelium bestätigt unsere Ansicht, daß Philo den Logos nur nach der einen Seite als Idee, nach der andern dagegen als ein Geschöpf, eine von Gott vorweltlich hervorgebrachte Persönlichkeit gefaßt hat. Er heißt hier zwar „Gott" (wie auch bei Philo „zweiter Gott"), aber nicht als Subject, sondern als Prädicat (Joh. 1, 1), d. h. er wird als göttlich, als die höchste göttliche Idee, jedoch nicht als „der Gott" bezeichnet. Auf dem Standpunkt des vierten Evangeliums ist der an sich (ideal) vorweltlich geschaffene Logos in Jesus Christus eine innerweltliche Person geworden. Darum bezeichnet sich Christus als „den, der vom Himmel herabgestiegen", ja, als den, „der im Himmel ist" (Joh. 3, 13); denn die Verbindung zwischen der Idee und ihrer Erscheinung ist unauflöslich. Als „der vom Himmel Kommende" ist er über alle (Joh. 3, 31), d. h. über alle Menschen, z. B. namentlich auch über Johannes den Täufer, und theilt er der Welt himmlisches Leben mit (Joh. 6, 33. 58). Seine Vorweltlichkeit bezeugt er offenbar (Joh. 8, 58; 17, 5. 24), und auch seine Einheit mit dem Vater (Joh. 10, 30), sodaß wir begreifen, wie die streng monotheistisch gesinnten Juden (nach dem vierten Evangelium) Jesum zu wiederholten malen als einen Gotteslästerer mit der Strafe der Steinigung bedrohten (Joh. 5, 18; 10, 31 fg.). Gleichwol behauptet Jesus im vierten Evangelium nirgends wirklich, daß er eine göttliche, d. h. Gott wesensgleiche, Persönlichkeit sei. Er versichert vielmehr wiederholt und aufs stärkste (womit er auch der jüd. Anklage auf Gotteslästerung entgegentreten will) seine Abhängigkeit vom Vater, daß er aus sich selbst nichts vermöge, daß der Vater ihm als Vorbild für seine Thätigkeit diene und ihm zeige, was er thun soll (Joh. 5, 19—30). Alle Macht hat er vom Vater, auch das Siegel seiner Autorität (Joh. 6, 27), und nicht seine, sondern des Vaters Ehre hat er allein im Auge (Joh. 7, 18), wie er denn auch die von ihm verkündigte Wahrheit vom Vater gehört hat (Joh. 8, 40), und darum offen bekennt, daß der Vater größer ist als er (Joh. 14, 28), der ihn denn auch in seinen letzten Leiden in Schutz nimmt (Joh. 16, 32). Im vierten Evangelium proclamirt sich Jesus allerdings wesentlich als „Sohn Gottes", und er bezeichnet mit diesem Ausdruck nicht blos ein ethisches, sondern ein metaphysisches Verhältniß zu Gott. Er ist das mittlerische Centralorgan der Welt, welches als erstes Geschöpf des Weltalls schon vor der Weltschöpfung beim Vater war und von ihm lernte, und nun nach dem Willen des Vaters Fleisch und Blut der Menschheit angenommen hat, um seine vorweltliche himmlische Herrlichkeit der Welt und der Menschheit gegenwärtig zu offenbaren. Die arianische Theologie hatte alle Ursache, sich auf das vierte Evangelium zu berufen, der kirchl. „Gott-Sohn" findet sich in demselben nicht.

Noch bleibt uns zu fragen übrig, was in dem Gottesbewußtsein Jesu der Heilige Geist bedeutet habe? Daß er mit Hülfe des Heiligen Geistes wirksam sei, hatte Jesus schon früh Veranlassung, der verleumderischen Anklage seiner Feinde gegenüber, welche ihn des Bündnisses mit dämonischen Mächten bezichtigten, zu erklären (Mark. 3, 22—30; vgl. Matth. 12, 24 fg.). Auch seine Jünger hat er auf die Unterstützung des Heiligen Geistes verwiesen (Mark. 13, 11), der in der Parallelstelle bei Matthäus (10, 20) als der „Geist des Vaters" bezeichnet ist, wie denn der Vater vom Himmel den Heiligen Geist denen geben wird, die ihn darum bitten (Luk. 11, 13). Nach der Annahme sämmtlicher Evangelisten ist der Geist Gottes in einem wesenhaften Sinn, während seiner Taufe durch Johannes den Täufer, vom Himmel auf Jesus herabgestiegen (Mark. 1, 10; Matth. 3, 16; Luk. 3, 22; vgl. Joh. 1, 32), eine Darstellung, die wol auf eine etwas sinnliche Vorstellung

vom Wesen des Geistes führt, aber nicht auf die Annahme, daß der Geist von Jesus oder den Evangelisten als eine göttliche Persönlichkeit aufgefaßt worden sei. Bei den drei ersten Evangelisten erscheint er vielmehr lediglich als eine göttliche Kraft. Auch in Betreff des Heiligen Geistes zeigt Jesus beim vierten Evangelisten ein anderes Bewußtsein als bei den sogenannten Synoptikern. Durch Wasser und Geist wird, im vierten Evangelium nach dem Zeugniß Jesu, der Zugang zum Himmelreich geöffnet (Joh. 3, 5). Das Wirken des Heiligen Geistes ist ein wunderbares (Joh. 3, 8). Im Geist soll Gott der Vater angebetet werden, ja, Gott selbst ist wesentlich Geist (Joh. 4, 23 fg.). Der Geist ist überhaupt das lebenschöpferische, das religiöse Princip (Joh. 6, 63). Nach der Anschauung des vierten Evangelisten war Jesus ausschließlich im Besitz des Heiligen Geistes während seiner irdischen Wirksamkeit (Joh. 7, 39), erst nach seiner Erhöhung in die himmlische Herrlichkeit, erklärte er, werde er denselben seinen Jüngern und überhaupt seiner Gemeinde mittheilen (Joh. 14, 16 fg.; 16, 13 fg.). Die Bezeichnung „Paraklet" vom Heiligen Geist deutet mindestens auf eine Personification desselben und erinnert an den Gebrauch desselben Ausdrucks bei Philo (Vita Mos., II, 155), und zwar vom Logos, als dem Spender himmlischer Güter. Die Art, wie Jesus im vierten Evangelium vom „Paraklet" redet, läßt allerdings kaum daran zweifeln, daß eine Persönlichkeit darunter zu verstehen ist. Schon der Umstand, daß der Logos selbst bei Philo Paraklet heißt, legt die Vermuthung nahe, daß auch im vierten Evangelium der aus der Herrlichkeit seine Gemeinde wunderbar leitende, geistig derselben sich mittheilende Christus darunter zu verstehen sei, was aus Joh. 14, 18 („ich werde euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch") mit Sicherheit erhellt. Die Person Jesu Christi in ihrer geistigen Einwirkung auf die Bildung und Entwickelung der Gemeinde ist der Paraklet (s. d. und Gemeinde); der Heilige Geist ist im Bewußtsein Jesu dessen eigener Geist, und nicht eine von ihm zu unterscheidende anderweitige Persönlichkeit. Ganz abgesehen von der Frage, ob das Gottesbewußtsein Jesu in den drei ersten Evangelien oder im vierten richtiger dargestellt sei, bleibt das Ergebniß in der Hauptsache dasselbe; es ist jedenfalls nicht ein Bewußtsein von einer göttlichen Dreipersönlichkeit.

Denselben zwei Hauptauffassungen von Gott, welche im Bewußtsein Jesu uns entgegengetreten sind, begegnen wir auch wieder in den apostolischen Schriften; das Bewußtsein von einer einheitlichen, göttlichen Dreipersönlichkeit im Sinne des kirchl. Dogmas findet sich nirgends darin. In der Apostelgeschichte erscheint Jesus, z. B. nach den dort mitgetheilten Reden des Petrus, so menschlich, daß selbst die Wunder, die ihm zugeschrieben werden, lediglich als Wirkungen Gottes dargestellt sind (Apg. 2, 22 fg.), und auch seine Erhöhung an den Ort der Herrlichkeit ist deshalb lediglich als eine That Gottes an seiner, von Gott durchaus unterschiedenen Person betrachtet (Apg. 2, 36; 4, 27). Schon der Umstand, daß der Verfasser des ersten Petrusbriefs (2, 21 fg.) ihn als ein sittliches Vorbild, in dessen Fußstapfen wir wandeln sollen, darstellt, deutet darauf hin, daß derselbe in ihm eine menschliche, nicht aber eine schlechthin göttliche Person erblickt hat. Dagegen ist in den Briefen des Paulus, des Johannes und in dem Hebräerbrief der Einfluß der alexandrinischen Speculation auf die Vorstellungen in Betreff der Person Christi unverkennbar. Die ältern Briefe des Apostels Paulus unterscheiden allerdings Jesum Christum als den „Herrn" von Gott dem Vater aufs allerbestimmteste (1 Kor. 12, 4—6; Röm. 7, 25). Daß Paulus Röm. 9, 5 Christus als „den über alles erhabenen Gott" bezeichnet habe, ist auf dem monotheistischen Standpunkt des Apostels eine Unmöglichkeit, und der neuere Versuch von Schultz (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIII, 485 fg.), den Nachweis zu führen, daß das gesammte N. T. dem erhöhten Christus eine solche Machtstellung und solche Prädicate beilege, welche jene Bezeichnung rechtfertigten, ist vollständig mislungen. Man kann dem Bewußtsein der Abhängigkeit Christi von Gott gar keinen stärkern Ausdruck geben, als dies 1 Kor. 3, 23 in den Worten geschehen ist: „Ihr gehört Christo, Christus aber gehört Gott an." Eine heilige Ehrfurcht vor dem althergebrachten Monotheismus beherrscht das Gottesbewußtsein des Apostels, und das Wort „Gott ist Einer" im Verhältniß zu dem Mittler, der zwischen zweien, der Gottheit und der Menschheit, die Versöhnung stiftet, ist von dem Apostel aus tiefster Ueberzeugung gesprochen (Gal. 3, 20), wie überaus herrlich er sich auch den erhöhten und wiederkommenden Christus gedacht haben mag. Erst in spätern Briefen, deren Echtheit hauptsächlich auch deshalb zweifelhaft geworden ist, im Epheser- und Kolosserbrief (s. d.), erscheint Christus als eine vorzeitliche und centralweltliche Persönlichkeit, als weltschöpferisches

Princip und weltregierende Potenz (Kol. 1, 15 fg.), als Mittler nicht nur zwischen Gott und der Menschheit, sondern auch zwischen Himmel und Erde, zwischen der himmlischen und der irdischen Weltordnung (Eph. 1, 20 fg.; 3, 9 fg.). Damit sehen wir uns wieder in den Vorstellungskreis der alexandrinisch-jüdischen Speculation hineingestellt. Aber auch auf dieser Höhe speculativer Betrachtung, auf welcher der geschichtliche Jesus dem Apostel verschwindet, erscheint ihm Christus nicht als Gott wesensgleiche Persönlichkeit, sondern als das vorzüglichste aller Geschöpfe, der Erstgeschaffene des Weltalls (Kol. 1, 15), in dem Gott die Grundtypen der übrigen geschaffenen Dinge niedergelegt, nach dessen Vorbild und mit dessen Hülfe alle übrigen Dinge geschaffen worden sind. Und nicht seine ewige metaphysische Würde hat ihn auf diese Höhe gestellt, sondern seine sittliche Würdigkeit. Seine Demuth und sein Gehorsam, echt menschliche Tugenden, sind die Himmelsleiter zu den obersten Sprossen seiner Herrlichkeit geworden, auf welcher ihm nicht unbedingte Anbetung, sondern nur anbetende Huldigung gebührt, deren höchster Gegenstand stets Gott selbst bleiben soll (Phil. 2, 9 fg.).

Einen nahe verwandten Standpunkt zeigt der Hebräerbrief, dessen ganze Ausdrucksweise auf alexandrinischen Ursprung hindeutet. Der „Sohn" ist ihm ebenfalls das erste und höchste Geschöpf, ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, ein Abdruck des göttlichen Wesens; er hat nicht nur bei der Weltschöpfung mitgewirkt, sondern nimmt auch an der Weltregierung theil; er ist deshalb an Macht und Würde den Engeln überlegen (Hebr. 1, 2—4), aber gleichwol nicht eine Gott wesensgleiche Person. Wenn er in den Augen des Verfassers eine solche wäre, so hätte er ohne alle Noth so scharfsinnig argumentirt; es hätte auf dem Grunde jener Voraussetzung des Nachweises, daß er an Macht und Würde die übrigen übermenschlichen Geschöpfe, die Engel, übertreffe, gar nicht bedurft. Auch der erste Johannesbrief lehrt nicht mehr als ein vorweltliches, geschöpfliches Dasein des Logos (1 Joh. 1, 1 fg.); denn die Stelle: „Das ist der wahrhaftige Gott u. s. w." (1 Joh. 5, 20) bezieht sich auf das Subject „den Wahrhaftigen" (Gott) in V. 19 zurück, wie alle unbefangenen Ausleger jetzt anerkennen (Winer, Lücke, de Wette, Neander, Bertheau). Im Offenbarungsbuch wird auch noch der erhöhte Jesus scharf von Gott dem Vater unterschieden (Offb. 1, 5 fg.; 5, 9; 7, 10; 14, 4; 19, 10; 22, 1), obwol er als der „Anfang der Schöpfung Gottes" betrachtet wird (Offb. 3, 14). Schon aus diesem Umstand ergibt sich, daß Christus im Offenbarungsbuche nicht als eine zweite göttliche (Gott wesensgleiche) Persönlichkeit, als Gott-Sohn neben Gott-Vater, vorgestellt wird (wie z. B. Düsterdieck auf seinem kirchlich befangenen Standpunkt behauptet), sondern ebenfalls als das erste vorweltliche herrlichste Geschöpf, weshalb er der erste in der Schöpfung „Gottes" heißt, der durch diese Bezeichnung als Schöpfer von ihm, einem geschaffenen Wesen, unterschieden wird.

Gerade im Offenbarungsbuch erscheint der „Vater" niemals neben dem Sohn, sondern auf dem entschieden monotheistischen Standpunkt desselben ist lediglich von „Gott" die Rede, der schlechterdings nicht als dreieiniger, sondern als einiger aufgefaßt ist. Wenn „Gott und dem Lamm" (Offb. 5, 13) anbetende Huldigung gezollt wird, so beweist das keineswegs für die gegentheilige Ansicht. Dem „Lamm" wird die Anbetung nur insoweit zutheil, als es die Macht und Herrlichkeit des Einen Gottes offenbart, weshalb Christo auch das Prädikat A und O (s. d.) zukommt. Auch vor dem Engel, als einem Gesandten Gottes, wirft sich Johannes zweimal anbetend nieder (Offb. 19, 10; 22, 8). Lächerlich ist die Ausflucht, daß er ihn für den Herrn selbst gehalten habe, wogegen die Wiederholung der verweislichen Handlung spricht. Der Grund, weshalb dem Engel keine Anbetung gebührt, während sie Christo im Offenbarungsbuch gezollt wird, liegt darin, daß er im Rang nicht höher steht als der Apostel, während Christus, als das vornehmste Geschöpf, alle andern Geschöpfe tief unter sich hat.

Als sicheres Ergebniß steht demzufolge fest, daß Jesus Christus auch in den apostolischen Schriften nirgends als eine (zweite) Gott (dem Vater) wesensgleiche Persönlichkeit aufgefaßt ist.

Dasselbe gilt von dem Heiligen Geist. Er ist allerdings göttlich, da Gott selbst „Geist" ist und durch seinen Geist schon in den Schriften des Alten Bundes geredet hat (Apg. 1, 16). In der Apostelgeschichte erscheint er den Sinnen wahrnehmbar und erfüllt nicht nur mit seiner Glut die Herzen, sondern mit Sturmesbrausen auch das Haus, in welchem die Jünger Jesu am Pfingsttage versammelt waren (Apg. 2, 2 fg.). Er wird geradezu als „Geist des Herrn" (Gottes) bezeichnet (Apg. 8, 39). Eine göttliche Kraft

bedeutet der Ausdruck an allen Stellen, wo von dem Heiligen Geist als einer himmlischen „Gabe" die Rede ist (Apg. 10, 45. 47; 15, 8; 1 Petr. 1, 12). Christus ist durch denselben als Sohn Gottes erwiesen, nach einem Ausspruch des Apostels Paulus (Röm. 1, 3). Er wird von Paulus bald als Gottes, bald als Christi Geist bezeichnet, eine Vertauschung, welche darin begründet ist, daß Christus Gottes Geist hat (Röm. 8, 9 fg.). Seine Gaben sind Gottes Gaben (1 Kor. 12, 6). Schon an der letztern Stelle macht sich nun aber auch eine andere Vorstellung von dem Heiligen Geist bemerklich. Er wird auch aufgefaßt als der Geist der christl. Gemeinde, seinem Ursprung nach allerdings als Gottes Geist; allein durch die sittliche Aneignung von seiten der Gläubigen ist er zum Gemeingeist geworden, der nun in mannichfachen Tugenden und Erweisungen sich äußert (1 Kor. 12, 8 fg.). Der christl. Gemeingeist bringt daher auch mannichfaltige Tugenden als seine Früchte hervor (Gal. 5, 22), und verbindet die Gemeinde zu einem einträchtigen Ganzen (Eph. 4, 3 fg.). Zwischen diesen beiden Auffassungen („Geist Gottes" und „Geist der Gemeinde") ist es oft schwer, die Entscheidung zu treffen (wie z. B. 1 Joh. 5, 8); soviel jedoch ist unzweifelhaft, wo der Heilige Geist den Geist Gottes bedeutet, da ist er nicht als eine dritte göttliche Persönlichkeit, sondern als der Geist des Vaters oder auch des Sohnes (Christi) aufgefaßt, und wo er den Geist der Gemeinde bedeutet, da bedeutet er überhaupt nicht mehr ein unmittelbar Göttliches, sondern ein bereits menschlich Vermitteltes. Auch in Stellen, wie Röm. 11, 36, hat die ältere Theologie ohne allen Grund Andeutungen der kirchl. Dreieinigkeitslehre entdecken zu können gemeint. Gerade jene Stelle bildet jedoch eine entscheidende Instanz gegen diese Lehre. Wenn der Apostel dort sagt, daß „alles aus Gott, durch Gott und für Gott sei", so bezieht er sich damit lediglich auf Ein göttliches Subject, das in einer und derselben Person Grund, Mittel und Zweck der Welt ist. Wo aber der Apostel wirklich drei verschiedene Persönlichkeiten aufführt, von denen er die christl. Heilsgüter herleitet, da unterscheidet er zwei davon, den „Geist" und den „Herrn" aufs unverkennbarste von Gott selbst (1 Kor. 12, 4—6).

Es ist wissenschaftlich nicht mehr möglich, die kirchl. Dreieinigkeitslehre biblisch zu begründen. Jeder derartige Versuch wird an der unbefangenen historischen Auslegung scheitern, d. h. an dem sittlichen Ernst der Forschung, an dem Geist der Wahrheit und Wahrhaftigkeit selbst. Damit geht jedoch für das Christenthum gar nichts verloren, als ein Stein des Anstoßes für Tausende von religiös-ernsten und sittlich gewissenhaften Menschen, die sich in die Lehre schlechterdings nicht finden können. Gewiß auch dieser Lehre liegt ein tieferes Bedürfniß zu Grunde; sie hätte sonst nicht Jahrhunderte hindurch so viele tiefere Geister beschäftigt. Ihre Wahrheit liegt in der kräftigen Anerkennung der unendlichen Lebendigkeit und Mittheilbarkeit Gottes, in dem Bewußtsein, daß nichts Geringeres als das Göttliche selbst durch Christus der Menschheit geoffenbart worden ist, und in dem Glauben an die heilige und ewige Bestimmung der Gemeinde, in welcher der Geist Gottes und Christi wirklich lebt und von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wirksamer hervortritt, um ein vollkräftiges Offenbarungsorgan des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe zu sein.

Vgl. noch von Coelln, „Biblische Theologie" (Leipzig 1836), I, 395 fg.; II, 278 fg.; Steudel, „Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes" (Berlin 1840), S. 252 fg.; Baumgarten-Crusius, „Grundzüge der biblischen Theologie" (Jena 1828), S. 41 fg.; Bretschneider, „System. Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des Alten Testaments" (Leipzig 1805), S. 202 fg.; Lutz, „Biblische Dogmatik" (Pforzheim 1847), S. 391 fg.; Hofmann, „Der Schriftbeweis" (2. Aufl., Nördlingen 1857—59), I, 200 fg.; Schleiermacher, „Der christliche Glaube" (5. Ausg., Berlin 1861, §. 170. Schenkel.

Dreiling, s. Maß.

Dreschen, s. Ackerbau.

Drüse. Damit übersetzt Luther das hebr. Schin, was Entzündung, Anschwellung, Geschwür bedeutet. Solche Geschwüre finden wir beim Aussätzigen; doch war begreiflich nicht jedes Geschwür ein Zeichen dieser Krankheit (s. Aussatz und 3 Mos. 13, 18 fg.). Als Geschwür Aegyptens wird 5 Mos. 28, 27 der knollige Aussatz bezeichnet; Jes. 38, 21 heißt die Beule, die sich infolge der Pestkrankheit einstellte und durch Umschläge von Feigenbrei erweicht wurde, ebenfalls Schin. Für Aussatzknollen und Geschwüre hat das N. T. den Namen helkos (Luk. 16, 21). Luther übersetzt auch dieses Wort an einigen Stellen mit „Drüse" (Offb. 16, 2. 11), bei Lukas (a. a. O.) mit „Schwären". Furrer.

Drusilla, die jüngste Tochter des Königs Herodes Agrippa I. und der Kypros, führte ihren Namen vielleicht zum Andenken an Drusus, des Kaisers Tiberius' Sohn, mit welchem Agrippa erzogen worden und sehr befreundet gewesen war. In frühester Kindheit schon war sie von ihrem Vater mit einem Prinzen von Komagene verlobt. Doch schlug dieser später die Ehe aus, weil er nicht zum Judenthum, wie er bei der Verlobung versprochen hatte, übertreten wollte. Daher verheirathete Agrippa II., Drusilla's Bruder, nach seiner Ernennung zum Tetrarchen (52 n. Chr.) seine Schwester mit dem König Aziz von Emesa. Hier erging es ihr jedoch schlecht, und außerdem hatte sie von ihrer, auf ihre Schönheit eifersüchtigen Schwester, Berenice, viel zu leiden. Um so leichter wurde es dem damaligen röm. Procurator von Judäa (im J. 52—61), Felix, der eine leidenschaftliche Liebe zu ihr gefaßt hatte, ihre Hand zu gewinnen. Er schickte einen Magier aus seiner Umgebung, Simon von Cypern (vielleicht derselbe wie Apg. 8, 9), mit dem Eheanerbieten und großen Verheißungen an sie ab — und Drusilla verließ Aziz und ward des Felix (dritte) Gemahlin. Als solche erscheint sie Apg. 24, 24, wo Felix in ihrer Gegenwart den Apostel Paulus (in Cäsarea) seine Missionspredigt erörtern läßt; doch scheint Lukas Drusilla's Verwandtschaft mit den Herodäern nicht zu kennen, da er sie nur „eine Jüdin“ nennt. Die Frucht ihrer Ehe mit Felix war ein Sohn, Agrippa mit Namen, der bei der Eruption des Vesuvs unter Titus umkam. Wahrscheinlich ist auch Drusilla, mit jenem zugleich, bei derselben Gelegenheit gestorben; doch drückt sich Josephus, die einzige Quelle ihrer Geschichte, hierüber nicht deutlich genug aus. Vgl. Josephus, „Alterthümer“, XIX, 19, 1; XX, 7, 2. J. Hanne.

Dudaim, eine Frucht, deren Genuß für Liebeslust erweckend gehalten wurde (1 Mos. 30, 14 fg.; HL. 7, 14). Am wahrscheinlichsten findet man dieselbe in den gelben, apfelförmigen und muskatnußgroßen Früchten der Mandragora (einer Art Belladonna) oder Alraune, einer in Palästina, besonders in Galiläa, häufigen Staude. Die Reisenden fanden schon im Monat Mai reife Früchte und erzählen, die Araber äßen dieselben gern und legten ihnen eine zum Liebesgenuß reizende und zum Kinderzeugen förderliche Kraft bei. Luther übersetzt HL. 7, 14 völlig falsch: Lilien. Röck.

Duma. 1) Eine Stadt im Stamm Juda (Jos. 15, 52); 2) ein ismaelitischer Volksstamm in Arabien (1 Mos. 25, 14; Niebuhr, „Beschreibung von Arabien“ [Kopenhagen 1772], S. 344). Noch jetzt gibt es, etwa 6 Tagereisen von Damaskus, auf der syr.-arab. Grenze, eine Stadt dieses Namens. Die Stadt Duma, welche Jes. 21, 11 genannt ist, wird von manchen Auslegern (Gesenius, Maurer, Hitzig, Ewald, in den Commentaren zu der Stelle) an jener Stelle gesucht. Andere, wie Knobel (vgl. seinen Commentar zu der Stelle), glauben dagegen das Duma der Jesajanischen Ueberschrift im südlichen Edomitis zu finden. Röck.

Dura, eine Ebene in Babylonien, auf welcher Nebukadnezar nach der Erzählung des Danielbuchs (3, 1 fg.), ein kolossales Götzenbild aufstellte. Sie scheint verschieden von jener Ebene, in welcher die Stadt Babylon lag (1 Mos. 11, 2), und ist wahrscheinlich jenseit des Tigris zu suchen. Krenkel.

E.

Ebal. 1) Ein Berggipfel des Gebirges Ephraim, dem ein anderer, Namens Garizim (s. d.), gegenüberlag; zwischen beiden lag die Stadt Sichem. Auf diesen beiden Berghöhen sollten, den Angaben des Deuteronomikers zufolge, nach Befehl Mose's (5 Mos. 11, 29; 27, 11—13), die Segens- und Fluchwünsche des Gesetzes ausgerufen werden, und zwar jene auf Garizim, diese auf Ebal. Segnen sollten sechs Stämme, welche von Jakob's legitimen Weibern abstammten, fluchen sechs, welche Nachkommen der Mägde Silpa und Bilha waren, und von Ruben und Sebulon (dem ersten und letzten Sohn Lea's) abstammten. Die Reisenden (Maundrell, „Reisebeschreibung“ [Hamburg 1737], S. 82; v. Richter, „Wallfahrten“ [Berlin 1822], S. 56; Seetzen, „Nachrichten von seinen Reisen“, II, 176 fg.; v. Schubert, „Reise in das Morgenland“ [Erlangen 1838], III, 137 fg.) geben meist an, daß der Berg Garizim anmuthig und fruchtbar, der Berg Ebal dagegen kahl und rauh sei, um hierin einen Grund für jene

Anordnung des Mose zu finden. Der schärfern unbefangenen Beobachtung aber erschienen beide Berge gleich verödet (Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 316; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 170 fg.). Knobel hält den Ebal wie den Sinai für eine alte Opferhöhe, den ein späterer Verfasser zum Gesetzesberg machte. Nach Jos. 8, 30. 33 opferte Josua ein Freuden- und Dankopfer auf dem Berge Ebal. 2) Ein Sohn Sobal's (1 Mos. 36, 20). 3) Ein Sohn Joktan's (1 Chron. 1, 22). Röck.

Ebenbild Gottes. An diesen Namen hat die christl. Religionslehre von jeher die Betrachtung der geistigen Würde und des sittlich-religiösen Berufs des Menschen angeknüpft. Sie behauptet damit, daß es nicht hinreichend sei, den Menschen als Blüte des Naturlebens zu denken, daß er vielmehr eine Beziehung zu dem Grund und Ziel aller Dinge in sich trage, unmittelbarer und innerlicher als sie sonst im weiten Umfang unserer Erkenntniß nachgewiesen werden kann. Gewiß soll die ganze Schöpfung nicht allein nach physischen und dynamischen Verhältnissen, sondern auch aus dem teleologischen Gesichtspunkt angeschaut werden, sie soll uns mit ihren Kräften auch Zwecke vergegenwärtigen und somit ebenfalls einen sittlich-religiösen Gesammteindruck gewähren; allein diese zweite Auffassung gewinnt doch erst innerhalb des Menschenlebens, als des alleinigen Schauplatzes bewußter Vernunftthätigkeit und sittlicher Selbstbestimmung, ihre offenbare Wahrheit. Die Vorstellung des göttlichen Ebenbildes ist leicht verständlich, sobald sie nichts weiter aussagen soll, als daß der innerste Kern des menschlichen Wesens dem göttlichen verwandt und gleichsam nachgebildet sei — ein Gedanke, dessen große Verbreitung die Geschichte der Religionen sowie der Philosophie bezeugt; schwierig wird sie erst, indem sie auch die Bedingungen einer Lehre erfüllen will. Das hierher gehörige christliche und kirchl. Lehrstück wurde dadurch kunstvoll und zusammengesetzt, daß es an verschiedenen Stellen in das Glaubenssystem eingriff; zuerst der geschaffene Mensch, dann der gefallene, zuletzt der wiedergeborene und der Vollendung zustrebende — alle sollten nach dem Maßstab des göttlichen Ebenbildes gemessen werden, und daraus ergaben sich so verschiedene Anwendungen und Grenzbestimmungen seines Inhalts, daß derselbe seine Einheit und Haltbarkeit zu verlieren drohte.

Die H. Schrift denkt die Religion selbst als Gemeinschaft oder Vereinigung mit Gott, aber nur das Aehnliche ist einer solchen fähig; die Gottverwandtschaft also, welche der Mensch auf dem Wege der Religion erlangen soll, muß ihrer Möglichkeit und Anlage nach seiner Natur selbst einwohnen. Auch dieses gehört zu den Voraussetzungen der H. Schrift. Dagegen ist der bestimmte Name „göttliches Ebenbild" hauptsächlich durch die Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 1, 26) in die christl. Sprache und Gedankenwelt eingeführt worden. Die genannte Stelle: „Und Gott sprach: «Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei» . . . und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn, und er schuf sie, ein Männlein und Fräulein", ist in ihrer einfachen und sinnvollen Größe ansprechend für jeden denkenden Menschen, aber man soll von ihr nicht mehr verlangen, als sie leisten will, und hinzutretende Erklärungen haben diese wenigen Worte öfter verdunkelt als aufgehellt. Die Worte: „Lasset uns Menschen machen", dienen zur Einleitung, sie bezeichnen den Werth und die hohe Bedeutung, welche dieser letzte vollendende Schöpfungsact innerhalb der göttlichen Anschauung einnehmen soll. Das Folgende hat Luther ungenau, aber nicht falsch wiedergegeben. Den Worten: „ein Bild, das uns gleich sei", entsprechen im Original zwei verschiedene Ausdrücke: bezalmenu kid'muthenu, eigentlich: „in unserm Bilde wie unsere Aehnlichkeit". Diese Verdoppelung des Ausdrucks ist offenbar nicht gleichgültig, denn sie gibt auch dem Gedanken einen verstärkten Nachdruck, und indem sich dem Bilde noch die Aehnlichkeit zugesellt, soll dasselbe auch seine vollständige Anwendung finden. Daß aber dennoch die beiden genannten Worte sachlich dasselbe besagen, daß es also nicht textgemäß ist, in der Menschenwürde, wie sie hier charakterisirt werden soll, das eine Stück unter den Gesichtspunkt der Bildlichkeit, das andere unter den der Aehnlichkeit zu stellen, beweist, von andern Gründen abgesehen, schon der folgende Vers, wo derselbe Gedanke nochmals mit dem einfachen zelem wiederholt wird. Schwieriger ist die andere Frage, wie nun diese ebenbildliche Beschaffenheit verstanden und worauf sie bezogen werden soll? Wie hat der Schriftsteller den Menschen gedacht, wenn er ihn unter diesem Namen auf den Schauplatz der Welt einführt, und wie denkt er Gott, wenn er ihm den Menschen in einer so bedeutungsvollen Weise annähert? Ueber beides geben die Worte keinen Auf-

schluß, es wird niemals gelingen, den Gottesbegriff des Verfassers, welchen seine Bezeichnung der Menschenwürde zur Voraussetzung hat, aus den kurzen Worten des Textes mit Sicherheit herauszulesen. Nur aus dem Zusammenhang des ganzen Abschnitts ergibt sich ein indirectes Resultat. Die Absicht desselben geht dahin, den Menschen als Krone der Schöpfung und herrlichsten Ausdruck der Schöpferthätigkeit hinzustellen, und wenn dies mit Hülfe eines ihm beigelegten bildlichen Verhältnisses zu Gott geschieht: so muß doch der Schriftsteller dabei das Unterscheidende der Menschennatur vor Augen gehabt haben, denn sonst hätte die in der Erzählung selbst angedeutete Steigerung keinen Grund. Oder sollte seine Darstellung nichts Anderes verrathen, als daß er sich Gott in edler Menschenbildung vorgestellt, welche darum auch auf dessen vornehmste Creatur habe übergehen müssen? Das ist, wenn nicht unmöglich, doch im hohen Grade unwahrscheinlich, und eine so sinnlich beschränkte Auffassung würde zu der in dem ganzen Abschnitt ausgeprägten Gottesidee nicht stimmen. Nein, auch dem alten Verfasser muß hauptsächlich dasjenige vorgeschwebt haben, was den Menschen erst zum Menschen macht und ihn befähigt, das Herrscheramt über die Thiere und alle andern Dinge zu üben, also ein Geistiges, Vernünftiges und Freithätiges, wenn auch nicht ohne Rücksicht auf die bewunderungswerthe menschliche Gestalt und Erscheinung; denn es mag zugegeben werden, daß er sich dabei den Menschen als Ganzes und als beseelte Einheit vor Augen gestellt habe, statt ihn in Körper und Geist zu spalten. Die zweite jüngere Erzählung, die des Jehovisten (1 Mos. 2, 7), ist insofern deutlicher, als in ihr ein Doppeltes unterschieden wird, der irdische Stoff als Material der Menschenbildung und der ihm eingehauchte Odem, welcher den Erdenkloß zur lebendigen Seele erhebt. Bis auf einen gewissen Grad sind beide Aussprüche von dem Verständniß ihrer Verfasser, d. h. von dessen Klarheit und Bestimmtheit, trennbar, um so mehr sind sie Eigenthum der Menschheit und Christenheit geworden, welche ihr tiefstes Selbstgefühl mit ihnen verbunden hat. Von großer Wichtigkeit ist aber, daß die biblische Erzählung auf dieses Geschenk des göttlichen Ebenbildes keinen eigentlichen Verlust desselben folgen läßt. Auch das Geschlechtsregister der ältern Urkunde stellt die Erschaffung des Menschen nach dem Gleichniß Gottes an die Spitze seiner Aufzählungen, ohne anzudeuten, daß derselbe nach der Uebertretung des göttlichen Gebots und mit dem Beginn des Geschlechtslebens aus seinem ursprünglichen Naturcharakter herausgetreten sei (1 Mos. 5, 1; 9, 6). Mit der Sünde und deren Strafen verändert sich nach 1 Mos. 3 theils das ganze äußere Leben, theils aber auch der Verkehr mit Gott; die Schuldigen verfallen der Scham, dem Gewissen, der irdischen Beschwerde und dem traurigen Todeslos, aber diese durchgreifende Veränderung wird doch nirgends auf das Verhältniß zum Ebenbild zurückbezogen, noch etwa die Entziehung des Lebensbaums als Verlust an seiner ursprünglichen Begabung bezeichnet. Folglich hält sich das A. T. einfach an die Naturseite dieser Anschauung, es verbindet das göttliche Ebenbild mit dem Wesen des Menschen, ohne eine nachher erfolgte Theilung oder einen Abzug in diesem anerschaffenen göttlichen Geschenk bemerklich zu machen, und alle Folgerungen dieser Art beruhen auf Misverstand oder gehen über den Text hinaus. Man denke an den 8. Psalm, der gewiß dem Menschen ebenso viel beilegt, als der Name Ebenbild nur irgend ausdrücken kann. Derselbe Mund, der eben noch ausgerufen: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst, und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst", fügt doch sofort mit begeistertem Hochgefühl hinzu: „Und doch setztest du ihn nur wenig unter Gott, und mit Herrlichkeit und Würde kröntest du ihn, machtest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände; alles legtest du unter seine Füße" (nach de Wette). Hier stehen also die Ausrufungen der Demuth und des kühnsten menschlichen Selbstgefühls dicht nebeneinander, aber beide Sätze ruhen doch auf demselben Boden, sie bezeichnen nur die beiden Seiten derselben creatürlichen Lebensstellung; die Höhe und die Tiefe des menschlichen Selbstbewußtseins spricht sich in ihnen aus, daran aber wird nicht gezweifelt, daß der anerschaffene Vorzug, welcher den Menschen so hoch erhebt und die ganze Erde ihm unterthänig macht, noch jetzt vollständig vorhanden sei. Ebenso verhalten sich Aussprüche wie Hiob 33, 4; Ps. 139, 14. Uebrigens würde es leicht sein, auch Stellen des classischen Alterthums in Vergleich zu ziehen, in denen Bild und Aehnlichkeit Gottes oder der Götter (εἰκὼν θεοῦ, imago, effigies dei, similitudo deorum, συγγένεια πρὸς θεούς) auf den Menschen übertragen werden; sie lauten ähnlich, unterscheiden sich aber doch dadurch, daß sie mit einem ganz andern Religionsprincip zusammenhängen.

In den spätern Schriften des Judenthums tritt die verständige Ueberlegung an die Stelle unmittelbarer Anschauungen. Im Sirach wird Kap. 17 die Würde des Menschen geschildert, wie er, der Erde angehörig und den Schicksalen alles Irdischen sterblich unterworfen, dennoch zum Machthaber über alle andern Creaturen auserkoren sei, weil begabt mit dem Vermögen des Denkens, mit Erkenntniß und sittlicher Urtheilskraft und daher fähig, die Herrlichkeit Gottes und seiner Werke zu ermessen, fähig ein Gesetz seines Lebens zu empfangen und einen Bund mit dem Schöpfer einzugehen. Offenbar zeugt diese Beschreibung von einem lebhaften Gefühl für den hohen Werth des Menschenlebens, welches, obgleich an den irdischen Boden und das Gesetz der Sterblichkeit gekettet, dennoch den Beruf zur höchsten intellectuellen und sittlichen Thätigkeit in sich trage. Der Darstellung dieser Vorzüge gehen aber (V. 3) die Worte voran: „Und nach seinem Bilde schuf er sie" (καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς), woraus hervorgeht, daß der Verfasser unter dem Ebenbild wirklich jene Herrscherstellung des Menschen sowie seine geistige Ausrüstung und religiöse Befähigung verstanden wissen wollte. Ebenso stark ist der Verfasser des Buchs der Weisheit von der Hoheit der Menschenwürde durchdrungen, aber seine Stimmung ist wehmüthig und geknickt, er beklagt es, daß der schwache und kurzlebige Mensch so weit hinter seinem Ziel zurückbleibe, und daß er die höchste Weisheit erst zu empfangen habe, die ihn geschickt macht, seiner Aufgabe getreu die Welt heilig und gerecht zu regieren (Weish. 7, 2 fg.). Solche Bekenntnisse deuten auf einen schon veränderten Standpunkt der Reflexion. Das göttliche Ebenbild ist zwar verliehen, aber nicht verwirklicht, es steht dem Menschen als ein ideales gegenüber, dessen er sich nicht vollständig zu bemächtigen, dem er thatsächlich nicht gleichzukommen vermöge; allein der innere Grund dieses stark empfundenen Zwiespalts liegt doch wesentlich nur in dem Druck des sterblichen Leibes, welcher die Seele beschwert und den denkenden Geist belastet (Weish. 9, 15), was mit der ganzen Denkart und philosophischen Bildung dieses Schriftstellers zusammenhängt.

In ein anderes Verhältniß zum Gegenstand führt uns das N. T. Zwar finden sich auch in ihm einige Aussprüche, die sich an die alttest. Anschauung einfach anschließen. Wenn Paulus die korinthischen Frauen (1 Kor. 11, 5 fg.) ermahnt, mit bedecktem Haupt zum Gebet zu kommen, da nur der Mann unbedeckt erscheinen dürfe, weil er Abbild und Zierde Gottes sei (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ): so meint er, daß die dem Menschen von Gott verliehene freie Herrscherwürde vorzugsweise durch den Mann repräsentirt werde, er blickt also einfach auf das alte Schöpfungsbild zurück. Nur darf nicht mit den Socinianern und Arminianern geschlossen werden, daß er dem Weib das göttliche Ebenbild habe absprechen wollen. Und wenn es in der Rede des Paulus zu Athen heißt: „In ihm leben und weben und sind wir" (Apg. 17, 28): so soll damit auf das höhere Geistesleben des Menschen hingewiesen werden, welches in dem Verkehr mit Gott und in der Bewegung und Nahrung, die es aus göttlichen Kräften empfängt, sein wahres Element habe; zur Bestätigung dient der Ausspruch des Aratus: „Wir sind göttlichen Geschlechts." Endlich schildert Jakobus in Kap. 3, 9 seines Briefs die Ausschreitungen der menschlichen Zunge, welche ebenso wol Gott preisen, wie die Ehre des nach der Aehnlichkeit Gottes gebildeten Menschen beschimpfen könne; auch hier wird an die dem Menschen anerschaffene unverlorene Würde als solche gedacht. Im ganzen aber wendet sich die neutest. Rede nicht an das allgemeine geistige und sittlich qualificirte Wesen des *Menschen*, *sondern an* dessen *Zustand* und das durch denselben bedingte *thatsächliche Verhältniß zu* Gott. Der Standpunkt ist durchaus der praktische und sittliche, das Gottesreich soll schöpferisch in das Leben eindringen und sein höchstes Gesetz zur Erfüllung bringen. In diesem Zusammenhang ist keine Veranlassung gegeben, auf ein Ursprüngliches im Menschen zurückzuweisen, vielmehr kommt alles darauf an, daß die factische Beschaffenheit der Welt erkannt, die noch vorhandenen Kräfte geweckt und auf Einen Punkt hingelenkt werden. Christus nimmt daher den Menschen, wie er ihn findet, als schwach, sündhaft und in verwerflicher Lebensrichtung, aber immer noch sittlich begabt, er offenbart ihn als Sünder und ruft ihn auf den Weg einer durch Selbsterkenntniß und Glauben zu erreichenden Besserung. Seine intellectuelle und sittliche Anlage wird als unverändert vorausgesetzt, seine sittliche Erneuerung als nothwendig gefordert, und zwar mit Hinweisung auf den im Evangelium selbst dargebotenen göttlichen Beistand. Man kann sagen, daß in Christi Reden schon das göttliche Ebenbild aus der Vergangenheit in die Zukunft tritt, es wird die Aufgabe des

Menschen und gewinnt dadurch seinen höchsten Gehalt. Christus spricht (Matth. 5, 48): „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", und er meint damit etwas ganz anderes und Höheres, als jene anerschaffene Bildlichkeit und Aehnlichkeit bedeuten kann. Gleichen Werth hat die Gerechtigkeit vor Gott, welche die Gebesserten allein zu wahren Mitgliedern des Himmelreichs macht, und nach der Anschauungsweise des vierten Evangeliums soll sich aus der Uebereinstimmung des Willens und der Liebe ein Wohnungmachen des Vaters in den Gläubigen ergeben (Joh. 14, 23). In solchen Aussprüchen ist allerdings die Vorstellung des göttlichen Ebenbildes nicht mehr durchgeführt, doch darf gesagt werden, daß jenes christl. Lebensziel die höchste Frucht dessen bezeichne, worauf das Ebenbildliche von vornherein angelegt gewesen sein muß. Zugleich greift an dieser Stelle die Idee der Gotteskindschaft bedeutungsvoll ein, sie drückt Abhängigkeit und Verwandtschaft aus, und zwar die innerlichste und tiefste, welche von Christus, dem Sohne auf die Seinigen übergehen und in ihnen aus den gottgemäßen Gesinnungen der Herzensreinheit, Friedfertigkeit und Liebe erzeugt werden soll (Matth. 5, 8). Gotteskinder sind die Gott geistig Angehörigen, in liebevollem Gehorsam ihm Ergebenen, in welchen das höchste Gebot als Inbegriff des Gesetzes und der Propheten Befriedigung findet (Matth. 22, 36 fg.; Mark. 12, 29. 30). Die volle Erlangung der Aehnlichkeit und Gottesnähe bleibt zwar dem Jenseits überlassen, wo es sich offenbaren wird, was wir sein werden (1 Joh. 3, 2 [ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα]), doch soll der Stand der Gotteskindschaft schon gegenwärtig gegründet werden; das geschieht aber nicht aus menschlicher Willkür, sondern aus einer übersinnlichen und unbeschreiblichen Wirkung, und es ist eine Geburt von oben her, welche den Faden einer der Welt und Sünde zugewendeten Lebensrichtung abschneidet (Joh. 3, 5 fg.). Alle diese Momente liegen in den Evangelien vor Augen, die apostolischen Briefe bringen nichts Neues hinzu; doch wird in denselben der neue christl. Lebensstand zu dem alten noch schärfer in Gegensatz gestellt. Paulus concentrirt seine Ermahnungen an die Epheser und Kolosser in den inhaltsschweren Worten: „So leget nun von euch ab nach dem vorigen Wandel den alten Menschen, der durch Lüste in Irrthum sich verderbet. Erneuert euch aber im Geist euers Gemüths und ziehet den neuen Menschen an, «der nach Gott geschaffen ist» (τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα) in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 10. 11; vgl. 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Gewiß hat der Apostel bei dieser Aufforderung die Analogie der Erschaffung des Menschen vor Augen gehabt, denn er versteht auch unter der christl. Erneuerung etwas Schöpferisches. Erscheint ihm also das Anziehen des neuen Menschen als eine Wiederaufnahme des göttlichen Ebenbildes: so würde folgen, daß er auch die vorangegangene Sünde und deren Eintritt als Verlust desselben gedacht haben muß. Und zuständlich oder praktisch verstanden ist dies auch richtig, nicht aber in der Anwendung auf das Natur- und Wesensverhältniß, und wir sind nicht berechtigt, aus der Vergleichbarkeit beider Seiten auf eine wirkliche Gleichstellung zu schließen. Der neue gottgemäße Mensch in seiner von Christus durch den Heiligen Geist empfangenen Heiligkeit und Gerechtigkeit steht nicht auf derselben Stufe mit Adam, sondern er überragt ihn, von dem alten aber wird nicht gesagt, daß er ein Stück seiner ebenbildlichen Natur verloren habe, sondern nur sein sündhafter verwerflicher Wandel (ἀναστροφή [Eph. 4, 22]) hat ihn Gott entfremdet. Es handelt sich also wesentlich um den tiefen Gegensatz zweier Zustände und Lebenswege, deren zweiter den Schaden des ersten wieder gut machen, die innere Bestimmung des Menschen ergreifen und den höchsten Normen entsprechend verwirklichen soll.

Im N. T. wird daher die Vorstellung des göttlichen Ebenbildes formell nicht durchgeführt, sachlich dagegen wird sie vertieft und durch verwandte Ideen vervollständigt; sie dient zur Charakteristik religiöser Vollendung und Gottgemeinschaft. Christus selbst aber empfängt das Prädicat Ebenbild Gottes als der Mittler wahrer Gottesanschauung und das Organ seines Wirkens (2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3).

Ueber die weitere Entwickelung und kirchl. Ausprägung dieses Begriffs müssen wenige Andeutungen für unsern Zweck genügen. Natürlich mußte bei jeder Erklärung die vorausgesetzte Gottesidee indirect mitwirken, denn wie das Absolute selbst gedacht wird, so auch dessen creatürliches Gleichniß. Je mehr sich also Sinnliches in die Gottesanschauung einmischte, desto weniger konnte auch bei der Beschreibung der ursprünglichen Menschenwürde von der Gestalt und sichtbaren Erscheinung abgesehen werden; und umgekehrt er-

gab sich aus jeder streng spiritualistischen Gottesidee, daß auch die Gottverwandtschaft des Menschenwesens lediglich in die Vernunft und den Geist verlegt wurde. Aber das sind eigentlich keine Gegensätze, sondern nur wissenschaftliche Abstufungen und Schwankungen, die selbst in der neuern Christenheit niemals aufgehört haben. Interessanter ist die bei den Kirchenvätern frühzeitig aufkommende Unterscheidung zweier Factoren im göttlichen Ebenbild. Man hielt sich dabei an den Wortlaut der griech. und latein. Uebersetzung von 1 Mos. 1, 26: κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, und unterschied das Bild (εἰκών; imago) von der Aehnlichkeit (ὁμοίωσις; similitudo). Zwar im Urtext hatte diese Distinction, wie oben bemerkt, durchaus keinen Grund, an sich aber war sie nicht unpassend, weil das erste Wort mehr eine Bildlichkeit, d. h. eine anschauliche und nach außen gehende Darstellung des Urbildes bezeichnet, während das andere eher an ein inneres Verhältniß der Uebereinstimmung oder Verwandtschaft zu denken erlaubt. Beide Züge sollten nun auf das Urwesen des Menschen übertragen werden, was in verschiedener Weise geschehen konnte. Entweder also man deutete die imago von der gotteswürdigen Gestalt und Bildung des Menschen, die similitudo von der geistigen Ausstattung mit Vernunft, Freiheit und Vollmacht über die Erde, oder man bezog den ersten Namen auf das Vermögen der Erkenntniß und Willenskraft, folglich die intellectuelle und sittliche Anlage, den andern auf Tugend und Gerechtigkeit, welche Eigenschaften sich aber erst aus jenen angeborenen Kräften entwickeln sollen. So verstand Augustin imago von der Erkenntniß, similitudo von der Liebe. Nach dieser letztern Ansicht wird dem Menschen mit einem Seienden zugleich ein Werdendes beigelegt; theils besitzt er das göttliche Gepräge, theils schwebt es über ihm, um entweder willkürlich verleugnet oder durch sittliche Thätigkeit und göttlichen Beistand ergriffen und angeeignet zu werden. Auf dieser Grundlage erwuchs die scholastische Theorie, welche die Lehre so weit gestaltete, um in das kirchl. System und dessen Interessen eingehen zu können. Hoheit und Niedrigkeit, Besitz und Verlust einer idealen Vollkommenheit werden ins Gleichgewicht gestellt; die intellectuelle Hälfte seiner Würde behauptet der Mensch noch, die sittliche hat ihm die Sünde geraubt, und nur verkürzt und verdunkelt kann er den Charakter göttlicher Begabung noch darstellen. Die neuere kath. Kirche hatte vermöge ihrer praktischen und werkthätigen Richtung das Bedürfniß, die wesentlichen Bedingungen der Menschennatur auch als innerhalb der Sünde noch fortdauernd anzuerkennen. Um nun aber auch die Tiefe und den durchgreifenden Schaden des Sündenfalls zur Geltung zu bringen, traf sie die künstliche Auskunft, den ersten Menschen über den Boden der Natürlichkeit emporzuheben. Wie Adam aus der Hand Gottes hervorging, besaß er nach ihrer Lehre außer dem vollen Umfang leiblicher und geistiger Kräfte noch das übernatürliche Geschenk der Gerechtigkeit und Unsterblichkeit; dieser letztern aber hat er sich durch die Sünde verlustig gemacht, während der Naturbestand des göttlichen Ebenbildes, wenn auch gestört und aus den Fugen gebracht durch jenen Abzug, doch immer noch als vorhanden angenommen werden sollte.

In solcher Fassung finden wir die röm.-kath. Lehre im Zeitalter der Reformation; die kirchl. Entscheidung war von praktisch-sittlichen Consequenzen sowie von der Entwickelung der engverbundenen Erbsündentheorie abhängig. Der protestantische Standpunkt forderte Einheit und Stärke seiner Erklärungen, Vermeidung jedes unhaltbaren Dualismus, Wahrung der im Menschen offenbarten göttlichen Ehre, volle Anerkennung der menschlichen Schuld. Die alte Unterscheidung von imago und similitudo wurde aufgegeben und ebenso die Spaltung der ursprünglichen Menschenwürde in einen natürlichen und übernatürlichen Bestandtheil. Die Reformatoren, hierin von einem sichern Instinct geleitet, hielten es für richtiger, von dem Begriff reiner Vollkommenheit der Natur selbst auszugehen, mochte diese dann auch zu der nachherigen Beschaffenheit des Sünders in grellen Gegensatz treten.

Sie erklärten also nach Luther's Vorgang den ursprünglichen Inhalt der Menschenwürde für einen rein natürlichen, wollten ihm aber auch zugleich den höchsten idealen Charakter zuerkennen; das führte zu der kühnen Behauptung, daß der natürliche Adam schon der religiös und sittlich vollkommene Mensch gewesen sei, daß er außer seiner leiblichen und geistigen Gesundheit noch einen sichern Besitz an Gotteserkenntniß und Gottvertrauen mit in die Welt gebracht habe. Daneben aber stellte sich sofort der andere noch durchgreifendere Lehrsatz, nach welchem eben dieses der Natur selbst eingepflanzte Ebenbild

durch die Sünde entstellt, ja gänzlich verloren sei. Wie war nun beides zu reimen? Von der Erbsünde mußte im Verlauf der damaligen dogmatischen Verhandlungen eingeräumt werden, daß sie ungeachtet ihrer Tiefe und durchgreifenden Wirkung doch nicht das Wesen des gefallenen Menschen ausmache, sondern nur den Namen einer Eigenschaft oder eines Accidens verdiene. Folglich durfte auch die durch sie verlorene Ebenbildlichkeit nicht als wesenhaft gedacht werden, und doch sollte sie ja in der reinen und anerschaffenen Natur des ersten Menschen als solcher ihr Bestehen haben. Das verlorene Ebenbild sollte zwar nicht das nothwendige Wesen des Menschen ausmachen, aber doch dessen ursprüngliche Natur betreffen. Hier trafen also entgegengesetzte Bestimmungen zusammen, die Nothwendigkeit einer Theilung stellte sich aufs neue ein, denn nur eine solche konnte aus dem aufgezeigten Widerspruch erlösen. Demgemäß stellten die altkirchl. Dogmatiker ein göttliches Ebenbild im weitern Sinn und gleichsam als Rahmen voran, welches den Menschen als vernünftig und sittlich angelegte Creatur umfassen soll; dieses ist mit der Existenz des Menschen unauflöslich verbunden und darum unverlierbar. Aber in diesen Rahmen hat der Schöpfer anfänglich ein zweites bestimmteres Gepräge intellectueller und sittlicher Gottgemäßheit eingefügt, und dieses engere und eigentliche, obwol nur accidentelle Ebenbild, nach welchem Verstand, Wille, Herz mit Gott harmonirten, der physische Organismus keiner innern Störung ausgesetzt war, der Leib der Nothwendigkeit des Sterbens noch nicht unterlag, der ganze Mensch also die ihm verliehene Herrscherwürde und Gottgemeinschaft noch in ungetrübter Reinheit besaß und bethätigte — dieses ist allerdings der Sünde gänzlich zum Raub geworden und kann nur auf dem Wege der Gnade und Erlösung zurückempfangen werden. Von Nebenbestimmungen abgesehen, läßt sich hiernach das gegenseitige Verhältniß der beiden kirchl. Lehren leicht übersehen. Die kath. Doctrin beginnt mit einem übernatürlichen Lebensanfang und läßt darauf einen sündhaft natürlichen, obwol durchaus erlösungsbedürftigen Zustand folgen; die protestantische setzt einen ideal-natürlichen Ausgangspunkt des menschlichen Lebens, auf welchen sodann ein sündhaft unnatürlicher, d. h. einen Abbruch von dem natürlichen Ebenbild in sich schließender Stand der Sünde gefolgt sein soll. Die erstere überschreitet nach oben, die andere nach unten die Grenze des Natürlichen. Die protestantische Ansicht bleibt mit dem Begriff einer einheitlichen Schöpfung im Bunde, scheut sich aber nicht, innerhalb dieses Anerschaffenen wieder Störung und Verlust anzunehmen; auch hält sie daran fest, daß der Mensch trotz des tiefen Zwiespalts, der in sein Dasein fällt, doch niemals aufgehört habe, Mensch zu sein.

Auf diesem weiten Wege ist aus dunkeln Umrissen eine scharf begrenzte, aber schwierige Theorie hervorgegangen, deren Fassung durch die Begriffe der Sünde und Erbsünde wesentlich bedingt wurde. Ernste Gesinnung, ideale Lebensauffassung und bedeutende Verstandesschärfe haben an der Feststellung des protestantischen Lehrstücks gleichen Antheil, und im Zusammenhang mit den nächstliegenden Sätzen des Systems konnte dieselbe schwerlich anders ausfallen, wenigstens nicht in diesem ersten Zeitalter des Protestantismus. Auch überzeugt man sich leicht, daß gerade das Gegensätzliche, welches das Dogma zu zerreißen droht, nicht willkürlich hineingetragen war, sondern sich aus der Eigenthümlichkeit der christl. Selbsterkenntniß ergeben hatte. Das Christenthum, so gern es auch in das Lob der Menschenwürde einstimmt, muß doch stets ein demüthiges Bekenntniß der Gottentfremdung hinzufügen, daher mischt sich in jenen Stolz nothwendig ein Laut der Klage und Traurigkeit, wie über ein verlorenes oder in weite Ferne gerücktes Gut. Das göttliche Ebenbild gleicht also nicht einfach einer höchsten und selbstverständlichen Zierde unsers Geschlechts, sondern wird durch dessen Entwickelung selbst wieder in Frage gestellt. Das Leben, wie es ist, verleugnet diesen göttlichen Adel und bezeichnet ihn als einen solchen, dessen sich der Mensch durch eigene Schuld entäußert habe. Das waren also die tiefern Beweggründe, welche auf die Bildung des Lehrstücks bestimmend eingewirkt hatten; aber dies vorausgesetzt muß dennoch die neuere Wissenschaft gegen das dargelegte Dogma eine doppelte Einwendung erheben. Zuerst wird in ihm unstreitig die ebenbildliche Würde des Menschen bei weitem überspannt. Nach allem, was uns historische, psychologische und naturwissenschaftliche Schlüsse über die Anfänge der Menschenbildung vermuthen lassen, ist dieselbe nicht von einem bestimmten Maß an Heiligkeit und Gottseligkeit ausgegangen, sondern von einer ungetrübten und unbegrenzten Fähigkeit und Empfänglichkeit für beide. Die moderne physische Anthropologie steht mit einer solchen Annahme

sogar im grellsten Widerspruch, und selbst wenn wir diese nicht zum Maßstab nehmen wollten, ist doch so viel gewiß: nicht mit der Gerechtigkeit hat der Mensch begonnen, sondern mit der Unschuld, nicht mit der Gotteserkenntniß, sondern mit dem Gottessinn, und dieser Satz scheint mit der H. Schrift sogar besser verträglich als Prädicate, welche den Adam zum Heiligen erheben. Auch empfanden die Reformatoren selbst das Gefährliche jener Uebertreibung; denn Melanchthon, indem er in der „Apologie" (I, 17) dem Urmenschen sicheres Gottvertrauen und Gottesfurcht zuschreibt, setzt sogleich beschränkend hinzu: „Oder wenigstens die richtige Beschaffenheit und Kraft, um jene hervorzubringen." Ueberhaupt erklären sich die Bekenntnißschriften in dieser Beziehung unbefangener und einfacher, und erst in der spätern kirchl. Schultheologie ist jene unhaltbare Steigerung der ursprünglichen Vollkommenheit bestimmt ausgesprochen worden. Zweitens aber drängt sich bei gründlicher und allseitiger Erwägung auf, daß Verlorenes und Nichtverlorenes nicht in der angegebenen Weise geschieden werden können. Stellen wir bei der Betrachtung der gesammten anerschaffenen Vollkommenheit auf die eine Seite die geistige Wesenheit und das Willensvermögen überhaupt, und das mit beiden verbundene irdische Herrscheramt als unverlorenes Ebenbild: so bleibt als verlorenes übrig die eigentliche moralische Kraft oder die thätige Richtung der Vernunft und des Willens auf das Gute und Göttliche. Aber theils verhalten sich beide Theile dann nicht wie Substanz und Accidens, theils würde der Ausfall und Abzug des zweiten Factors eine Spaltung der Natur selbst hervorgebracht haben, die sich in ihren Consequenzen nicht vollziehen läßt. Sollen Vernunft und Wille unverlierbar sein: so muß auch jener noch eine mögliche Beziehung auf das Uebersinnliche, diesem auf das Allgemeingültige und Sittliche innewohnen, sonst erscheint dennoch das anerschaffene Wesen des Menschen als aufgehoben durch die Sünde. Dasselbe wird durch die historische Erfahrung bestätigt. Sollte jene Scheidung recht behalten: so würde folgen, daß die vorchristl. Menschheit keinen religiösen Trieb gehabt hätte — denn in dem Suchen nach Gott liegt jederzeit auch ein Bedürfniß und Verlangen und eine dunkle oder hellere Kenntniß der Region, welcher der denkende Geist sich zuzuwenden hat — und ebenso kein sittliches Vermögen, welches jederzeit auch das Gewissen zur Voraussetzung und die Bildung und Handhabung sittlicher Begriffe zum Ausdruck hat. So verhält es sich aber nicht, und so hat Paulus nach Röm. 1, 19; 2, 14 nicht geurtheilt. Wollten wir versuchen, die Bestrebungen der vorchristl. Welt aus einer lediglich dem Sinnlichen und Weltlichen hingegebenen Vernunft- und Willensthätigkeit und aus der sogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit zu erklären, so würde immer noch ein Rest übrigbleiben, welcher diese Schranken überschreitet. Zwar das Princip der Anbetung im Geist und in der Wahrheit hat die Menschheit außerhalb der christl. Gemeinschaft nirgends erreicht, noch weniger das andere Princip der Kindschaft und der freien Gottes- und Nächstenliebe; aber indem wir dieses Kleinod absoluter Religion freudig verehren, sind wir noch nicht berechtigt, aus Naturgründen zu leugnen, was die Geschichte bezeugt, daß das göttliche Ebenbild sich auch anderweitig einen Namen gegeben, also auch geregt hat. Auch diese Schwierigkeit haben unsere alten protestantischen Theoretiker und selbst die Verfasser der Concordienformel sehr wohl gefühlt, darum sprechen sie von den Ueberresten des Ebenbildes Gottes als von den Trümmern eines zerstörten herrlichen Gebäudes; sie verstehen darunter gewisse allgemeine Principien der Erkenntniß und Freiheit, welche auch bei mangelnder Ausübung als dem menschlichen Gemüth noch einwohnend sich offenbart hätten, und sie würden dies offener anerkannt haben, hätte ihnen nicht die Anlage ihres Dogmas den Raum dazu entzogen.

Unter diesen Umständen ist die Idee des göttlichen Ebenbildes einer verbesserten Darstellung fähig und bedürftig. Sie enthält eine Wahrheit der Natur und eine andere Wahrheit des Lebens, es kommt nur darauf an, beide Seiten in das richtige Verhältniß zueinander zu bringen. Der Name selbst ist hochgegriffen und bedeutungsvoll, er sagt aus, daß Gott dem Menschen etwas von dem Seinigen verliehen und die göttliche Schöpferthätigkeit sich im Menschen bis zur liebevollen Selbstmittheilung gesteigert und dadurch vollendet habe; darin ist die Wahrheit der Religion als einer bewußten Wechselbeziehung innerhalb des Verwandten und Gleichartigen ausgesprochen. Die ebenbildliche Würde ist der Geistesadel des Menschen, der Leib hat keinen Antheil, außer sofern er Form und Darstellungs- oder Aneignungsmittel des Geistes ist. Denken wir nun diesen

Antheil am Guten und Göttlichen als anerschaffen: so muß er untheilbar und unverlierbar sein, wenn nicht in der Schöpfung selbst ein Riß eingetreten sein soll. Aber damit haben wir immer nur den natürlichen Menschen mit seiner unendlichen Bestimmung für das Ewige gesetzt, nicht den historischen oder empirischen. Als Creatur ist er nothwendig in die Zeitform und unter das Gesetz der Bewegung und Entwickelung gestellt, was er hat, kann doch nur durch Bewegung und Thätigkeit das Seinige werden. Das Ebenbild nimmt eine doppelte Gestalt an, hier ist es nur ein höchstes Anrecht, ein Stempel der Freiheit und Vernunft, dort wird es zum Inhalt und Eigenthum, welchem nachzutrachten die Menschennatur von Anbeginn eine allgemeine Berechtigung und Befähigung empfangen. Dies gilt vom Einzelnen wie vom Ganzen des Geschlechts und der Geschichte. Zwischen beiden Polen dehnt sich die unendliche Laufbahn des persönlichen und geschichtlichen Lebens aus, und in diesen weiten Raum fallen alle Wechsel von Verlust und Gewinn und alle gegensätzlichen Verhältnisse zur Idee und Aufgabe der Menschheit. Die Sünde verrückt das Ziel und verkehrt die Aufgabe, denn sie macht den Menschen selbstisch und weltverwandt, während er im freien Verkehr mit der Welt und Natur doch gottverwandt bleiben sollte. Die herrschende Sünde bewirkt, daß das göttliche Ebenbild, statt offenbar zu werden; vielmehr entstellt und von einer darüber gewachsenen schlechten Natürlichkeit verdeckt wird. Und auf diese Sündenherrschaft lehrt das Christenthum wie auf einen Abfall des Menschen von sich selbst und seiner Bestimmung zurückblicken, es weckt dadurch das Bedürfniß nach Erlösung und verweist auf die rettende Macht des Gottesreichs. Innerhalb dieser thatsächlichen und zuständlichen Verhältnisse hat daher der Gedanke eines verlorenen, d. h. eines mit jeder neuen und fortdauernden Versündigung sich selbst verletzenden und preisgebenden göttlichen Ebenbildes seine gute Stelle. Daß wir bei dieser Fassung mit den Anschauungen des N. T. in wesentlicher Uebereinstimmung bleiben, wird aus den obigen biblischen Bemerkungen hervorgegangen sein. Und ebenso ist es richtig, wenn bei jenem Verlust weit weniger an den allgemeinen und geregelten Vernunftgebrauch, als vielmehr an die aufrichtige Hingebung des Gemüths und Willens an das Gute und Göttliche gedacht wird; denn bekanntlich kann die Denkthätigkeit in vollem Gange, ja in ausgezeichneter Entfaltung begriffen sein, während der Wille in den Fesseln des Egoismus und der Leidenschaft knechtisch gefangen liegt. Gerade dieses Misverhältniß bezeichnet den tiefsten Sitz des sittlichen Verderbens, und das war es auch, was die Dogmatiker hauptsächlich im Sinne hatten, als sie von dem Fortbestand des allgemeinen und uneigentlichen neben dem Verlust des besondern göttlichen Ebenbildes sprachen. Bei der Vergleichung der menschlichen Würde und Aufgabe mit der menschlichen Wirklichkeit lassen sich also jene Gedanken sehr wohl verwerthen, auch in berichtigter Gestalt lehrhaft vortragen. Daran aber wird der wissenschaftliche Standpunkt festhalten müssen, daß von demjenigen, was wir als anerschaffenes Wesen des Menschen denken, nicht die eine Hälfte wirklich verloren oder gleichsam aus der menschlichen Natur herausgeschnitten sein kann. Die ganze Lehre aber wird uns den Uebergang von der Naturwahrheit zu der werdenden sittlichen und historischen Wahrheit des göttlichen Ebenbildes vergegenwärtigen, sodaß das wahre Ideal des sittlich-religiösen Lebens nicht den Uranfängen des menschlichen Geschlechts angehört, sondern vor uns liegt als eine Zukunft und ein Ziel, welches in der Gemeinschaft mit Christus und unter dem Beistand des Heiligen Geistes ins Unendliche erstrebt werden soll. Vgl. insbesondere noch die Artikel Sünde und Erbsünde. Gaß.

Ebenen (in Palästina). In Palästina finden sich, da es hauptsächlich Gebirgsland ist, wenig Ebenen. Die im A. T. genannten sind folgende: 1) die Ebene Jisreel oder Esdrelon, welche das Land von Ptolemais an bis zum Jordan durchschneidet und hierdurch den ephraimitischen Gebirgszug von dem galiläischen scheidet. Diese Ebene war mit Wasser wohl versorgt und sehr grasreich. 2) Die Ebene am Mittelländischen Meer, welche sich vom Karmel bis zum Bach Aegyptens erstreckte und im Süden in den flachen Strecken Judas auslief. Der nördliche Theil derselben hatte den Namen „Saron". 3) Die Ebene, welche zu beiden Seiten des Jordanflusses sich vom See Genezareth bis zum Todten Meer ausdehnt und gewöhnlich die „Jordansaue" genannt wird. Dieselbe dehnt sich in der Gegend von Jericho zu einer weitern Fläche aus und ist in der Nähe der Ufer mit dichtem Schilf bewachsen, dem Aufenthaltsort von allerlei wilden Thieren. 4) Die Hochebene im Stamm Ruben, in welcher die Städte Bezer und Medeba lagen (Jos. 13, 16;

20, 8; 5 Mos. 4, 43). Diese bildet einen Theil des großen, unbewässerten Plateau des heutigen Belka. 5) Außer diesen im A. T. erwähnten nennen die Reisenden noch eine Anzahl anderer Ebenen. So erwähnt Robinson („Palästina", III, 311 fg.) noch die Ebene Mukhna zwischen Lebona und Sichem; die Hochebene von Nablus, die Ebene im Osten von Sanur, die Ebene el-Buttauf und die Ebene längs dem See Genezareth. Röck.

Ebenezer, ein Denkstein (wörtlich: Stein der Hülfe), welchen Samuel zur Erinnerung an einen Sieg der Israeliten über die Philistäer zwischen Mizpa und Asdod setzte (1 Sam. 7, 12). Schon 1 Sam. 4, 1 ist diese Localität vorgriffsweise genannt. Röck.

Ebenholz. Mit diesem Namen werden häufig Hölzer bezeichnet, die sich durch Schwere und Festigkeit auszeichnen, mehr oder weniger schwärzlich, oft nur braun oder dunkelfarbig sind und von verschiedenen Bäumen abstammen. So spricht man von einem kret. Ebenholz, das, olivenfarbig braun geädert, sehr hart ist, und von einem strauchartigen Gewächs (Ebenus cretica) gewonnen wird; von einem westind. Ebenholz, das grünlichbraun ist und von Brya Ebenus herrührt; von einem brasilianischen, das die Airipalme liefert; von einem amerikanischen des Asphalatus Ebenus, eines Baumes, der in Westindien und auf St.-Mauritius wächst u. s. w. Wahres Ebenholz liefern die Arten der Gattungen Diospyros und Mabo aus der Familie der Ebenaceen und der Gattung Jornasinia aus der Familie der Leguminosen. Von allen Ebenholzgewächsen ist der Splint weiß oder licht, nur das Kernholz hart und schwarz. Aus den Ebenazeen wird wieder Diospyros Ebenum hervorgehoben, ein Baum, der eine ansehnliche Höhe erreicht, schwarze Rinde, eiförmige, lederartige Blätter, weiße Blüten, olivenartige Früchte hat, und dessen Kernholz man als das echte Ebenholz auszeichnet. Er wächst häufig in Ostindien, dem ostind. Archipel, besonders auf Ceylon, woher das schönste Ebenholz kommen soll, findet sich aber auch in mehrern Gegenden Afrikas, auf Madagaskar u. s. w. Einst wurde Ebenholz in der Heilkunde als auflösendes, schweißtreibendes Mittel gebraucht, jetzt wird es aber nur von Kunsttischlern und Drechslern verarbeitet, da es vermöge seiner feinen, ausnehmend festen Textur sich sehr schön poliren läßt. Durch diese Eigenthümlichkeit war das Ebenholz schon dem Alterthum bekannt und wurde zu Prachtgebäuden, zu Schnitzwerk, Götterbildern u. dgl. verwendet. Es wird auch schon in der Bibel erwähnt, und der hebr. Name ist nicht unpassend durch „Steinholz" gedeutet worden. Ez. 27, 5 wird es neben Elfenbein und andern Handelsartikeln, die aus Indien über die arab. Häfen am Persischen Meerbusen von den Phöniziern bezogen wurden, angeführt. Auch andere Schriftsteller des übrigen Alterthums rechnen es gewöhnlich nebst dem Elfenbein zu den kostbaren Erzeugnissen Indiens und Aethiopiens. Noch soll hier nicht unerwähnt bleiben, daß, außer der obenangeführten Stelle, in der Luther'schen Uebersetzung noch einigemal, aber irrthümlich, Ebenholz erwähnt wird. 1 Kön. 10, 11. 12, wo der Grundtext den Ausdruck 'Alemugim gebraucht, ist zuverlässig nicht Ebenholz, sondern höchstwahrscheinlich „Sandelholz" zu verstehen, das Salomo aus Ophir holen und beim Tempelbau verarbeiten ließ. Ebenso kann 2 Chron. 2, 7 das im Grundtext stehende Wort 'Alemugim mit dem Zusatz „vom Libanon" nicht Ebenholz bedeuten, sondern ist wieder das erwähnte echte Sandelholz gemeint, das nur aus Ungenauigkeit des Berichterstatters neben den Cedern und Cypressen als auf dem Libanon wachsend erwähnt wird. Dasselbe gilt von der Stelle 2 Chron. 9, 10, wo der Urtext wieder 'Alemugim setzt und Luther wieder unrichtig durch „Ebenholz" überträgt. Roskoff.

Eber, in der griech. und lat. Bibel: Heber, erscheint 1 Mos. 10, 21. 25 als ein Semit und wird als Ahnherr arabischer (joktanidischer; 1 Mos. 10, 26 fg.) wie anderer Stämme des Ostens (am Euphrat und Tigris; 1 Mos. 11, 16 fg.), somit auch als Vorfahr Abraham's und der Abrahamiten aufgeführt (1 Mos. 11, 27 fg.). Insbesondere werden als seine Nachkommen (1 Mos. 10, 21) die „Söhne Eber's", d. i. die Hebräer, genannt. Doch hat man, wie die meisten Personennamen der Völkertafel (1 Mos. 10 und 11), so auch Eber nicht für eine geschichtliche, sondern für eine mythische (sagenhafte) Person zu halten, welche erst aus dem geschichtlichen Völkernamen gebildet worden, auf gleiche Weise, wie die Griechen und Römer einen Ion, Dorus, Aeolus, Italus u. s. w. als die Altvordern der Ionier, Dorer, Aeoler, Italier u. s. w. anführen, und wie insbesondere die Araber aus dem Völkernamen Jehûd (Jude) den Propheten Hud zum Stammvater gemacht haben, den sie in den Geschlechtsregistern an die Stelle des Eber setzen. So steht

Eber in der Völkertafel geradezu für die „Hebräer“ (1 Mos. 10, 21), und bezeichnet diese nicht als von jenseit des Euphrats Gekommene, sondern einfach als Küstenländer, Bewohner der Küste am Mittelmeer (s. Hebräer); wie denn das hebr. Wort ;Eber überhaupt „Küste“, „Ufer“, „Uferland“ bezeichnet (vgl. besonders 2 Mos. 32, 15; Jos. 12, 7), und zwar in historischem Sinne speciell das Küstenland Kanaan; nur in der einzigen Stelle 4 Mos. 24, 24 bedeutet es die Küste Ciliciens (s. Chittim). Kneucker.

Ebjathar, s. Abjathar.

Ebräer, s. Hebräer.

Ebzan, eigentlich **Ibzan**, aus Bethlehem; ob aus dem im Stamm Sebulon oder im Stamm Juda, ist nicht ganz sicher, doch das letztere wahrscheinlicher, da das sebulon'sche Bethlehem nur noch Jos. 19, 5 vorkommt. Er war nach Jephta sieben Jahre lang Richter, der neunte in Israel. Es ist jedoch nichts Merkwürdiges von ihm überliefert, als daß er 30 Söhne und ebenso viele Töchter gezeugt, und 30 fremde Töchter zu Frauen für seine 30 Söhne in seiner Wohnung aufgenommen hat. Die Veranlassung zu dieser Ueberlieferung ist nicht mehr bekannt. Schenkel.

Ecbatana, s. Ekbatana.

Eckstein, ein Ausdruck, der im A. und N. T. auf religiöse Verhältnisse bezogen und bildlich gebraucht wird. Das altlest. Volk selbst wird öfters einem Hause verglichen; z. B. heißt Juda „Haus Jakob's“ (Jes. 2, 5; 8, 17; 10, 20; 29, 22); die einzelnen Volks- oder Gemeindegenossen, namentlich auch die Volksführer, sind dabei als Bausteine vorgestellt (Jes. 51, 1). Von einem solchen verachteten „Steine“, d. h. Führer oder Anführer, heißt es (Ps. 118, 22), er sei zum Eckstein, d. h. zur zusammenhaltenden Stütze des Volks, geworden. Zu Ecksteinen wurden nämlich die ausdauerndsten Steine gewählt, weil sie den ganzen Bau zu tragen hatten; sie wurden vor der Wahl geprüft und die unprobehaltigen verworfen. Als ein solcher Eckstein wird namentlich die Jahve geweihte Bergfeste Zion betrachtet (Sach. 12, 3; Jes. 28, 16). Die Angriffe der Assyrer sollten, nach der Ueberzeugung des Propheten, an diesem „Eckstein“ zu Schanden werden. Wenn von neutest. Schriftstellern (Matth. 21, 42; Luk. 20, 17; Apg. 4, 11; Röm. 9, 33; 1 Petr. 1, 6) die Stellen Ps. 118, 22 und Jes. 28, 16 auf die Person Christi bezogen werden, so ist eine solche Beziehung in dem ursprünglichen Wortsinn schlechterdings nicht begründet; dieselben haben keinen messianischen Charakter.

Im N. T. wird die christl. Gemeinde ebenfalls mit einem Hause oder Gebäude, insbesondere mit dem alttest. Tempel verglichen (1 Petr. 2, 5). Der Epheserbrief bezeichnet Christus als den Eckstein dieses Tempels (Eph. 2, 20), weil er mit seiner Persönlichkeit den Gemeindebau trägt, stützt und zusammenhält. Da jener Brief ein besonderes Gewicht auf den Umstand legt, daß Christus durch seinen Kreuzestod die Juden und die Heiden vereinigt hat (Eph. 2, 14 fg.), so wird darin wahrscheinlich mit dem Bild des Ecksteins auf diese Vereinigung angespielt. Der Eckstein diente nämlich auch dazu, zwei divergent laufende Mauerwände miteinander zu verbinden. Schenkel.

Eckthor, s. Jerusalem.

Edelsteine heißen im allgemeinen jene Mineralien, die sich durch bedeutende Härte, Durchsichtigkeit (Wasser), Farblosigkeit oder Farbenpracht, Glanz, Feuer und Seltenheit auszeichnen, während andere halbdurchsichtige, die ihrer schönen Farbe oder Zeichnung halber auch zu Schmucksachen verwendet werden, Halbedelsteine zu heißen pflegen. Schon im hohen Alterthum herrschte lebhafter Verkehr zwischen den Ländern Asiens und einigen Gegenden Afrikas, namentlich Aegyptens und Aethiopiens, und wurde außer mit andern Kostbarkeiten auch mit hochgeschätzten Steinen Handel getrieben, die, dem Geschmack des Morgenländers an Buntem und Glänzendem entsprechend, zum vielgesuchten Schmuck dienten. Die Hebräer hatten den Werth der Edelsteine durch die benachbarten Länder, Aegypten und Arabien (1 Kön. 10, 2), die solche Kostbarkeiten lieferten, kennen gelernt, verschafften sich dieselben aber auch aus andern Ländern, in welchen diese werthvollen Mineralien erzeugt wurden, durch Vermittelung der Phönizier (Ez. 27, 22), der Herren des Handels und der Schiffahrt im Alterthum. In der Bibel finden wir daher Edelsteine häufig erwähnt; sie waren bei den Hebräern in hoher Werthschätzung. Es erscheint demnach der Königin von Saba angemessen, wenn sie zum werthvollen Geschenk für den prachtliebenden König Salomo Edelsteine bestimmt (2 Chron. 9, 19). Hiram, der König von Tyrus, und Salomo unternehmen gemeinschaftlich eine Schiffahrt nach Ophir, um

nebst andern Schätzen auch Edelsteine bringen zu lassen (1 Kön. 10, 10 fg.). Ueber König Hiskia wird berichtet, daß er Edelsteine als kostbare Kleinode in seiner Schatzkammer aufgehäuft habe (2 Chron. 32, 27) u. s. w. Schon in früher Zeit verstanden die Hebräer Edelsteine zu fassen und zu graviren, und wie hoch sie diese Kunst stellten, erhellt daraus, daß sie dieselbe von der Gottheit herleiteten (2 Mos. 35, 31. 33). Die Bibel spricht schon von in Ringe gefaßten Edelsteinen (HL. 5, 14; Sir. 32, 6; 38, 27); außerdem wurden sie noch zu anderm Schmuck verwendet (Ez. 28, 13). Unter dem Gesammtbegriff „Edelsteine" erwähnt die Bibel den Schmuck der Könige (2 Sam. 12, 33), besonders in deren Kronen; sie werden aufgeführt unter den angehäuften Schätzen David's (1 Chron. 30, 2), in der Schatzkammer Hiskia's (2 Chron. 10, 21) u. s. w. Wir finden sie also bei den Hebräern wie im übrigen Orient, wo die Liebhaberei für Edelsteine oft bis zur Ausschreitung gepflegt ward. Von den üppigen Babyloniern, den luxuriösen Persern ist bekannt, daß Edelsteine nicht nur wesentlich zum weiblichen Schmuck dienten, sondern auch an ihren Trinkgefäßen, Waffen und Hausgeräthen prangten. Ob dies auch bei den Hebräern der Fall gewesen, darüber schweigen zwar die biblischen Schriften, erwägt man aber, daß israelitische Könige gleich andern morgenländischen Monarchen großen Prunk entfalteten, daß die biblischen Schriftsteller so oft der Edelsteine erwähnen, theils in Beziehung auf die Großen und Vornehmen des Reichs, als eines ihrem Stande angemessenen Schmucks, theils bei Gelegenheit des Tadels der Verschwendung und Prunksucht, oder auch bei angestellten Vergleichen, Anspielungen u. s. w., so dürfen wir annehmen, daß Edelsteine unter den Hebräern nicht nur hochgeschätzt, sondern auch nicht selten vorhanden waren, um so mehr, da sie dieselben zu fassen und zu schneiden verstanden. Es läßt sich erwarten, daß an der festlichen Amtskleidung, die den Hohenpriester vor allem durch bedeutsame Pracht auszeichnen, wodurch er selbst wie ein Edelstein aus der Mitte der Gemeinde Jahve's hervorleuchten sollte, auch Edelsteine angebracht waren. Zunächst werden diejenigen namentlich angeführt, die er auf je einer Schulter an dem Schulterkleid trug, mit je sechs Namen der Stämme Israels gravirt, sodaß auf beiden die Namen der zwölf Stämme eingegraben waren. Das hohepriesterliche Brustschild war mit zwölf Edelsteinen in vier Reihen mit den zwölf eingegrabenen Namen der Stämme besetzt (2 Mos. 28, 9 fg.; 39, 10). In diesen beiden Stellen sind zwar die Namen der Edelsteine dieselben, die Reihenfolge ist aber gestört. Benennungen von Edelsteinen finden sich auch in Schilderungen von Visionen (Ez. 1, 16. 26; 10, 9; Dan. 10, 6; 2 Mos. 24, 10); im N. T. werden (Offb. 21, 19) bei der Schilderung des Neuen Jerusalem auch zwölf Edelsteine namhaft gemacht, wobei 2 Mos. 28 zwar die Unterlage bildet, aber mit Abweichungen sowol hinsichtlich der Reihenfolge als auch der Namen. Bei der Deutung der hebr. Namen der im A. T. erwähnten Edelsteine soll nicht unbemerkt bleiben, daß wegen der unzureichenden biblischen Nachrichten die alten Uebersetzungen und Schriftsteller des Alterthums zu Rathe gezogen werden müssen und, ungeachtet dessen, die Erklärung in vielen Fällen nur als Vermuthung betrachtet werden kann. Die Namen der im A. T. angeführten Edelsteine sind folgende:

1) Odem (2 Mos. 28, 17; 39, 10) wird von den griech. und latein. Uebersetzern „Sard" genannt und von den meisten neuern Bibelerklärern für den Karneol gehalten, unsern bekannten durchscheinenden Edelstein, der von den Mineralogen als eine Abänderung des Quarzes zu dessen Sippschaft gerechnet wird, gewöhnlich einen muscheligen, glänzenden Bruch hat, und noch jetzt seiner Härte wegen häufig in Siegelringe gefaßt wird. Für vorzüglich gilt der von Ostindien und Arabien, für geringer der von Sibirien, Schlesien, Siebenbürgen u. s. w. Auf seine Farbe, die zuweilen weißlich, meistens aber roth ist, weist der hebr. Namen Odem, dessen Stammwort „roth sein" bedeutet, daher einige der alten Ausleger an den Rubin gedacht haben, andere ihn für einen rothen Stein überhaupt halten. Auch im übrigen Alterthum war der Sard eine der beliebtesten Steinarten, und wie der röm. Schriftsteller Plinius behauptet, keine Gemme bei den Alten häufiger im Gebrauch. Man bezeichnete den hellrothen als weiblichen, den dunklern als männlichen, benutzte aber beide Arten zur Ausführung der trefflichsten Steinschneidearbeiten. Der Sard wurde im Siegelring besonders darum gelobt, weil er das Wachs nicht an sich hält, was bei andern Gemmen häufig der Fall ist. Für den besten Sard hielt man den aus Babylonien, bezog ihn aber auch aus Indien, Arabien und Aegypten. Man hat zwar behauptet, der Sard der Alten sei von unserm Karneol ver-

schieden gewesen; allein die meisten aus dem Alterthum erhaltenen Gemmen sind als Karneole befunden worden.

2) Piteda (2 Mos. 28, 17; 39, 10; Hiob 28, 19), von den Indern Pita genannt, in den Uebersetzungen durch Topas übertragen, den die Griechen als goldgelb bezeichnen, Plinius aber zu der grünlichen Art der Edelsteine zählt. Mit Beziehung auf diese Angabe hat man den Topas der Alten für den Chrysolith der Neuern und umgekehrt erklärt, wogegen freilich bemerkt wird, daß es auch grünen Topas gebe. Unser heutiger edler Topas (denn man spricht auch von gemeinem, Physalith, grünlich-weiß in strohgelb) ist seiner vorzüglichen Härte und seines lebhaften Glanzes wegen gesucht, kommt wasserhell, weiß, gelb, grün, blaßblau, zuweilen auch rosa und violett vor, ist durchsichtig, gewöhnlich in auf- und durcheinander gewachsenen Krystallen, und wird im Handel in sächsischen, brasilischen und sibirischen unterschieden. Er war im Alterthum sehr beliebt und wurde von den Römern, besonders in der ersten Zeit nach seiner Auffindung, allen Edelsteinen vorgezogen. Er soll, nach den Aussagen der Classiker, zuerst auf einer Insel des Arabischen Meerbusens entdeckt worden sein. Nach Hiob 28, 19 stammt der Piteda aus Kusch (Aethiopien). An seine Entdeckung knüpft sich manches Sagenhafte, z. B. von der nebelvollen Insel Topakon, woher der Stein seinen Namen haben soll. Die vier Ellen hohe Statue, die, nach Plinius, der Königin Arsinoe, Gemahlin des Ptolemäus Philadelphus, aus diesem Edelstein errichtet worden sein soll, muß wol auf eine grüne Jaspisart zurückgeführt werden, da jener Edelstein nie in solcher Größe gefunden wird.

3) Bareketh (2 Mos. 28, 17; 39, 10; Ez. 28, 13) dürfte sprachlich sich auf das Stammwort barak, glänzen, blitzen, zurückführen lassen, sodaß der Edelstein seinen Namen vom Glanz erhalten hätte. Die Alten übersetzen den Ausdruck durch Smaragd (Offb. 21, 19; Tob. 13, 20), von dessen grüner Farbe Plinius behauptet, sie übertreffe jedes andere Grün der Natur, daher sie den Anblick nie übersättige wie andere Farben, und den Steinschneidern die angenehmste Augenstärkung biete. Man bezog Smaragde aus Cypern, Aegypten, Aethiopien, Persien, Baktrien, Scythien, die Hebräer vermuthlich aus Aegypten. Nach Plinius hatten die scythischen den Vorrang, weil sie, nebst den ägyptischen, für so hart gehalten wurden, daß sie nicht verletzt werden können. Die zwölf Arten von Smaragden, die dem classischen Alterthum bekannt waren, erklären unsere Mineralogen für alle grünen Steine überhaupt, als Praser, Malachit u. dgl., die man für Smaragde gehalten und so genannt habe. Nach den mineralogischen Untersuchungen hat man den Smaragd zwar härter als Quarz, aber weicher als den Topas gefunden, und unterscheidet einen glatten oder edeln und gestreiften oder gemeinen Smaragd. Der erstere, durch seine eigenthümliche grüne Farbe (smaragdgrün) bekannt, findet sich als eingewachsener Krystall in verschiedenem Gestein, ausgezeichnet in Peru und im Salzburgischen, wurde aber früher meist aus Aegypten bezogen. Seit 1830 hat man auch am Ural Smaragde entdeckt.

4) Nophech (2 Mos. 39, 11; Ez. 27, 16; 28, 13; Tob. 13, 17) durch Karbunkel übersetzt, worunter die Alten einige rothe Steine verstanden; insbesondere ist es der Rubin der neuern Mineralogie, den jene unter Karbunkel begreifen. Plinius spricht von einem indischen, goramantischen (auch karchedonischen, von Karthago), äthiopischen und alabandischen Karbunkel. Ezechiel erwähnt ihn im Handel zwischen den Phöniziern und Edomitern. Das Mittelalter fabelte vom Karbunkel als von einem feuerrothen, goldglänzenden, im Dunkeln leuchtenden Stein, der seinen Träger unsichtbar mache, und der mystisch-romantischen Schule zu Anfang unsers Jahrhunderts war der Karbunkel Sinnbild des überschwenglich gefühlten unbekannten Etwas. Unsere heutigen Mineralogen rechnen den Karbunkel der Juweliere, der von diesen als Schmuckstein verwendet wird, zum edeln Granat (Almadin), wovon ausgezeichnete Krystalle in Tirol und in Grönland gefunden werden. Der Rubin hingegen wird zum Korundgeschlecht gezählt, und der edle Korund gilt nächst dem Demant für einen der werthvollsten Edelsteine.

5) Saphir (2 Mos. 24, 10; 28, 18; 39, 11; Jes. 54, 11; KL. 4, 7; HL. 5, 14; Hiob 28, 6. 16) führt denselben Namen bei den alten Uebersetzern. Da 2 Mos. a. a. O. und Ez. 1, 26 der Saphir mit dem Himmel in Verbindung steht, kann man annehmen, daß derselbe Edelstein gemeint ist, der als edler Korund, wenn er blau ist, auch von unsern Mineralogen Saphir genannt wird, an Härte nur dem Demant nachsteht, und in Pegu, auf Ceylon, zuweilen auch in Sachsen und Böhmen gefunden wird. Die Alten haben aber unter Saphir auch den Lasurstein begriffen, da sie dem Saphir goldene Punkte zusprechen

(Hiob 28, 6), oder, wie Plinius sagt: „Das Gold leuchtet in Punkten durch.“ Wenn derselbe Schriftsteller von den angeblichen Saphiren aus Medien als den besten berichtet, daß sie nie durchsichtig und Krystallkörner eingesprengt seien, so paßt dies nur auf den Lasurstein, der lebhaft blau, derb, eingesprengt, mit kleinkörniger Absonderung in goldigen Punkten schimmernd, fast undurchsichtig ist. Die Alten versetzten den Stein außer nach Medien, auch nach Aethiopien und Indien.

6) Jahalom (2 Mos. 39, 11; Ez. 28, 13) wird nach dem Vorgang älterer jüd. Ausleger von Luther durch „Diamant“ übersetzt, und der hebr. Name könnte allerdings sprachlich als von „Härte“ abgeleitet werden. Da in der Reihenfolge der Edelsteine auf dem Brustschild des Hohenpriesters in den biblischen Berichten Umstellungen stattgefunden haben, so ist bei den alten Uebersetzern keine Auskunft zu holen. Schon im Alterthum wurde der Demant für den kostbarsten aller Edelsteine gehalten, der, nach Plinius, den höchsten Werth unter allen menschlichen Dingen hat und lange nur den Königen, und zwar nur wenigen, bekannt war, sich nur äußerst selten in Bergwerken in Gesellschaft des Goldes vorfand, und nur im Golde zu entstehen schien. Der vielkundige Römer berichtet von sechs Arten, die zu seiner Zeit bekannt waren, und schildert die kennzeichnende Härte dieses Edelsteins, namentlich des indischen und arabischen, die sich auf dem Amboß erprobt, indem die Schläge abprallen, sodaß das Eisen nach beiden Seiten auseinanderfährt, sogar der Amboß zerspringt, der Diamant aber unverletzt bleibt. „Auch verachtet er das Feuer und wird niemals glühend, weshalb er auch bei den Griechen den Namen des Unbezwinglichen (Adamas) erhalten hat.“ Aus den Berichten des Plinius, worunter manche Seltsamkeiten, erfahren wir, daß den Alten die Härte dieses Edelsteins, den auch unsere Mineralogen für den härtesten Körper erklären, bekannt gewesen, wenn sie auch nicht gewußt haben, daß er aus reinem Kohlenstoff besteht und sich in den höchsten Feuergraden verflüchtigt. Dürfte man auch annehmen, daß die Alten ihn zu poliren verstanden, was schon von vielen bezweifelt wird, so bleibt noch immer sehr unwahrscheinlich, daß sie ihn zu graviren wußten, da diese Kunst einer spätern Zeit, nach einigen erst dem 15. Jahrh., angehört. Da aber der Jahalom auf dem Brustschild des Hohenpriesters mit dem Namen eines Stammes gravirt sein mußte, so kann darunter kaum der Diamant verstanden sein. Bedenklich erscheint ferner, daß dieser kostbarste aller Edelsteine ohne alle Auszeichnung mitten unter andern Edel- und Halbedelsteinen vermengt stehen soll, wogegen man ihn wenigstens an einer ausgezeichneten Stelle am Festornat des Hohenpriesters erwarten dürfte. Der hebr. Jahalom wird daher von vielen auf den Onyx gedeutet, der des Eingrabens wegen allerdings für jene Zeit mehr paßt, den Alten auch wohl bekannt war, und dessen Name, nach Plinius, von seiner Aehnlichkeit mit menschlichen Fingernägeln herstammt. Die Onyxe und Sardonyxe der Alten sind Chalcedonarten, insgesammt Abänderungen des Quarzes, durch Streifen oder Lagen von verschiedener Farbe gebildet, und undurchsichtig, die aber polirt einen schönen Glanz annehmen.

7) Leschem (2 Mos. 28, 19; 39, 12), bei den alten Uebersetzern Lynkurion, wird auch Offb. 21, 20 erwähnt, und soll der Hyacinth sein, ein durchsichtiger, meistens rother, zuweilen ins Gelbe oder Braune spielender Edelstein, der von mehrern, als Varietät des Zirkon betrachtet, zum Korundgeschlecht gerechnet wird. In den Gemmensammlungen sollen viele geschnittene Hyacinthe gefunden werden. Andere verstehen unter Leschem den Bernstein, und zwar auf Grund des von Plinius erwähnten fabelhaften Lynkurion (Ligyrion), das für eine Art Electrum gehalten, dessen Existenz aber von Plinius als unerwiesen betrachtet wird. Der Bernstein war allerdings im Alterthum bekannt, die Phönizier brachten ihn von ihren westlichen Fahrten mit. Die Griechen mutheten ihm, seiner Farbe wegen, eine Mischung von Gold zu, dem er an Werth gleichgeschätzt ward; er wurde zu Schmucksachen verarbeitet. Die Römer kannten seine Heimat, hielten ihn für verhärtetes Harz und Plinius sagt: „Er entsteht durch das aus Bäumen des Piniengeschlechts herabfließende Mark, wie das Gummi an den Kirschbäumen und das Harz an den Pinien.“ „Auch unsere Vorfahren haben den Bernstein für den Saft eines Baumes gehalten und ihn deshalb Succinum (Saftstein) genannt.“ Hinsichtlich des Alters stünde also nichts entgegen, unter Leschem den Bernstein zu verstehen, für die Sicherheit der Annahme ist aber ebenso wenig Gewähr zu leisten als dafür, daß er identisch mit dem Opal sei, wie andere vermuthen.

8) Schebo (2 Mos. 28, 19; 39, 12) wird in Uebereinstimmung mit den alten Ueber-

setzern für den Achat genommen, in dem unsere Mineralogen eine Zusammensetzung aus kieseligen und quarzigen Mineralien, als Hornstein, Chalcedon, Karneol, Jaspis und einigen andern, erblicken, die sie nach verschiedenen Farben, Zeichnungen und Gemengtheilen mit verschiedenen Namen belegen und als verschiedene Spielarten betrachten, die man gewöhnlich unter der unbestimmten Gesammtbezeichnung Achat zusammenfaßt. Er ist meistens durchscheinend, oft bis zur Durchsichtigkeit, in verschiedenen Lagen verschieden gefärbt, sodaß verschiedene Zeichnungen erscheinen, nach deren Aehnlichkeit von einem Bandachat, Augenachat, Festungsachat, Kreisachat u. s. w. gesprochen wird. Die Härte seiner Substanz empfiehlt ihn zur Verarbeitung von Schalen, Büchsen, Knöpfen, Polirsteinen u. s. w., und einige Varietäten auch zu Schmucksteinen. Die schönsten Achatarten liefert Ostindien, Brasilien, Arabien, Sicilien, sie finden sich aber auch in Sachsen, Franken, Böhmen u. s. w. Nach dem Zeugniß des Plinius hatte der Achat im Alterthum großen Werth, und führte nach Verschiedenheit der Farbe und Zeichnung verschiedene Namen, an deren einige sich wunderliche Vorstellungen anknüpften. So hielt man zur Zeit des Plinius den Korallachates, wenn er mit goldenen Tropfen besprengt war, für ein Mittel gegen Spinnen- und Skorpionstich, und man nahm an, daß der Achat überhaupt wunderwirkend sei, in den Mund genommen den Durst lösche, der einfarbige die Athleten unbesiegbar mache u. dgl. In der Glyptik der Alten spielte der Achat eine große Rolle, wie unsere Gemmensammlungen beweisen.

9) Ahlama (2 Mos. 28, 19), der Amethyst (auch Offb. 21, 20 erwähnt), der bei uns beliebte, meist violblaue, seltener weißliche, grauliche, grünliche, ganz oder halb durchsichtige Schmuckstein. Nach den Mineralogen ist er eine Varietät des Quarzes, findet sich meist in Krystallen, aber auch oft derb, in den Blasenräumen des Mandelsteins und Porphyrs, auf Gängen und in Geschieben. Krystalle von besonderer Schönheit zeigen sich auf Ceylon, in Brasilien, im britischen Nordamerika, aber auch in Birkenfeld, Sachsen, Tirol, Ungarn und Siebenbürgen. Die Alten fanden den Ahlama für die Glyptik sehr geeignet, wie unsere Gemmensammlungen beweisen. Nach Plinius erhielten die indischen den Vorzug vor den arabischen, kleinarmenischen, ägyptischen, galatischen, als die schlechtesten galten die von Thasos und Cypern. Der Name Amethystos soll daher kommen, daß der Glanz bis zur Farbe des Weines gelangt, aber ehe er diese annimmt, in Veilchenblau übergeht oder, nach andern, daß das Purpurroth zur Farbe des Weines sich abschwächt. Plinius bezeichnet als eine Thorheit der Magier die Behauptung, daß er die Trunkenheit verhindere und daher seinen Namen (Amethystos, wider die Trunkenheit) habe, daß er, wenn man den Namen des Mondes und der Sonne daraufschreibe und ihn mit Haaren vom Hundskopf und Schwalbenfedern um den Hals trage, vor Zauberkünsten schütze, gegen Hagel, Heuschrecken u. dgl. helfe. Auch im Mittelalter glaubte man durch den Amethyst vor der Trunkenheit gesichert zu sein, daher Mittel gegen Trunkenheit und Trunksucht Amathysta genannt wurden. Den hebr. Namen hat man sprachlich mit „Traum" zu verbinden versucht und danach „Traumstein" gedeutet.

10) Tarschisch (2 Mos. 28, 20; 39, 13; Ez. 1, 16; 10, 9 [Luther beidemale „Türkis"]; Dan. 10, 6; HL. 5, 14) geben die meisten alten Uebersetzer durch Chrysolith (Offb. 21, 20, wo Luther auch Chrysolith übersetzt). Der Edelstein, der jetzt diesen Namen führt, ist durchsichtig, in eckigen Stücken und Krystallen, hat eine pistaziengrüne Farbe, oft mit röthlichem Widerschein, einen glasartigen Glanz, ist leicht zu poliren, und wird in Kleinasien, Aegypten und Brasilien häufig, aber auch in mehrern Ländern Europas gefunden. Bei den Alten stand er in höherm Werth als heute, sie gaben ihm, wie auch unsere Juweliere, gern eine Metallfolie. Da nach der Beschreibung des Plinius die schönsten Chrysolithe aus Indien durch ihren Goldglanz sich auszeichnen, man also eine goldgelbe Farbe vermuthete, was zu unsern Stellen aus Ezechiel und Daniel passen würde, so hat man den Chrysolith (Goldstein) der Alten für den Topas unserer Zeit ausgegeben, zumal der heutige Chrysolith blaßgrün ist. Der hebr. Name weist auf den gleichnamigen Handelsplatz der Phönizier im südwestlichen Spanien hin, und nach einer Angabe bei Plinius soll dieser Edelstein auch in Hispanien, und zwar ein Chrysolith von 12 Pfd., gefunden worden sein. Einige haben unter Tarschisch den Bernstein vermuthen wollen, allein da Plinius der Chryselectren (Goldbernsteine) ausdrücklich als solcher Chrysolithe erwähnt, die sich der Farbe des Bernsteins nähern, den Bernstein aber nicht unter die Steine rechnet, so müßte es befremden, wenn der röm. Polyhistor die Verwechselung nicht be-

merkt haben sollte. Wir können unter dem Tarschisch einen Edelstein in unserm Sinne verstehen, und empfiehlt sich am meisten die Annahme des Chrysolith.

11) Schoham (1 Mos. 2, 12; 2 Mos. 25, 7; 28, 9; Ez. 28, 13; Hiob 28, 16), von Luther überall durch „Onyx“ oder „Onychstein“ übersetzt, wird aber sonst verschieden gedeutet, indem die alten Uebersetzungen den Ausdruck an verschiedenen Stellen verschieden übertragen und die alten Ausleger schwanken. Viele erklären sich für den Onyx, andere für den Sardonyx. Der hebr. Name führt auf einen Stein von blasser oder grünlicher Farbe. Es wurde schon erwähnt, daß die Untersuchungen über die Onyxe und Sardonyxe die Alten auf verschiedene Chalcedonarten geführt haben. Heute unterscheidet man den rauchbraunen, milchweiß oder bläulich gestreiften Onyx von dem gelbbraunen, roth widerscheinenden Sardonyx. Mehrere Bibelausleger verstehen unter Schoham den Beryll, der als durchsichtiger, blasser Edelstein von den Juwelieren Aquamarin genannt wird, eine Nebenart des Smaragd bildet, in schönen, langgestreckten Krystallen im Glimmerschiefer und Granit vorkommt, oft ins Bläuliche, Grünliche oder Gelbliche spielt, zuweilen weißlich überzogen ist, und in Brasilien, Nordamerika, Schweden, Sibirien, Frankreich, Ungarn u. s. w. gefunden wird. Die Alten, die den Beryll kannten und ihm nach Plinius die Natur des Smaragd zuschrieben, glaubten, daß er außer Indien kaum anderswo zu finden sei. Da der hebr. Name auf bloße Farbe hindeutet, diese aber sowol auf den Onyx als den Beryll passen kann, so dürfte die sprachliche Ableitung hier nicht entscheiden, welcher von beiden gemeint sei, um so weniger, da beide in der Glyptik der Alten vertreten sind. Sowol der Erzähler 1 Mos. 2, 12, als auch der Berichterstatter 2 Mos. 28, 9 haben den Schoham für kostbar gehalten, da jener das Land Havila damit ausstattet, der andere ihn für würdig hält, mit je sechs Namen der Stämme Israels auf dem Schulterkleid vom Hohenpriester getragen zu werden.

12) Jaschpeh (2 Mos. 28, 20; 39, 13; Ez. 28, 13), nach den alten Uebersetzern und neuen Erklärern der Jaspis (Offb. 21, 19). Er ist undurchsichtig oder an den Kanten durchscheinend, hat einen muscheligen Bruch und feine Textur; er findet sich braun, roth, gelb, grün, weiß, geadert oder gestreift, in Kugeln (Kugeljaspis), meist mit concentrischer Farbenzeichnung, wie der braune ägyptische im Sandstein, der roth-weißstreifige auf Lagern von Bohnerz im Badischen, der weiße (Achatjaspis) im Mandelstein bei Ilfeld, auch auf Eisensteingängen in Sachsen, Böhmen u. s. w. Plinius führt mehrere Jaspisarten von verschiedener Farbe und verschiedenen Ländern an. Die Alten, die den Jaspis häufig zu Gemmen verarbeiteten, schätzten den mit etwas Purpurfarbe am höchsten.

13) Kadkod (Ez. 27, 16 [bei Luther: Krystallen]; Jes. 54, 12) und Ekdach (Jes. a. a. O.) werden als rothe, feurig glänzende, kostbare Steine angeführt, worauf auch die sprachliche Ableitung hindeutet, daher man auf Rubine oder Granaten gerathen hat, obschon die alten Uebersetzungen keine Anhaltspunkte zu einer nähern Bestimmung darbieten.

14) Schamir (Jer. 17, 1; Ez. 3, 9; Zach. 7, 12), nach der griech. und latein. Version an allen drei Stellen der Diamant, kann aber auch den Diamantstift bedeuten, der von Jeremia als Steigerung des Eisengriffels, von Ezechiel und Sacharja als Bild der Härte, im Vergleich mit der Hartnäckigkeit Israels passend gebraucht ist. Die Beziehung auf die Diamantspitze wird sprachlich unterstützt, da Schamir zunächst einen Dorn bedeutet. Ueber den Gebrauch der Diamantsplitter bei den Alten berichtet auch Plinius. Einige Bibelforscher haben aber darum den Diamant nicht gelten lassen wollen, weil der Name Schamir am Hohenpriestergewand nicht vorkomme, indem seine Härte dem Graviren im Alterthum widerstanden habe, wogegen man aber bemerkte, daß die Hebräer den Diamant erst später kennen gelernt hätten. Andere haben unter Schamir den Schmirgel verstanden, einen körnigen Korund, der nur derb und eingesprengt vorkommt, und fast undurchsichtig, schimmernd, von bläulich-grauer Farbe ist. Er wurde schon von den Alten zum Schleifen und Poliren der Edelsteine gebraucht. Da, genauer betrachtet, Schamir an den beigezogenen Stellen gar nicht als Schmuckstein, sondern als Repräsentant der Härte erwähnt wird, auch das übrige Alterthum, diese Eigenthümlichkeit des Diamantstifts bezeugend, damit übereinstimmt, so liegt es näher, unter Schamir den Diamantgriffel zu verstehen, da von einem Stift aus Schmirgel kein Bericht vorliegt.

15) Von Edelsteinen, die nur im N. T. vorkommen, erwähnt Offb. 21, 20 den Chrysopras, eine durch Nickel apfelgrün gefärbte Chalcedonart, die dem Alterthum bekannt war.

16) Der Chalcedon, Offb. 21, 19 erwähnt, und der Sardonyx (Offb. 21, 20) bedürfen keiner weitern Erörterung. Ersterer wird meistens mit dem im A. T. genannten Schebo, letzterer mit dem Jahalom für einerlei gehalten. Roskoff.

Eden (d. i. „Wonne" und als Ortsname „Wonneland"). I. Name des Landes, in welchem nach 1 Mos. 2, 8 fg. (3, 23 fg.; 4, 16) der dem ersten Menschenpaar von Gott zum Aufenthalt angewiesene Garten lag. In gleichem Sinn ist der Name, wenigstens im hebr. Grundtext, auch Joel 2, 3; Ez. 28, 13; 36, 35; Jes. 51, 3 (bei Luther: „Lustgarten" für „Garten Edens") und Ez. 31, 9. 16. 18 (bei Luther: „lustige Bäume" für „Edens Bäume") gebraucht. Eden ist nicht der Eigenname des Gartens selbst, wie es nach Luther's Uebersetzung (1 Mos. 2, 15) scheint, sondern die Meinung ist, daß der Garten im Lande Eden liege. In unserer Sprache ist durch den Vorgang der griech. und latein. Bibelübersetzung das Wort „Paradies" als Eigenname dieses Gartens eingebürgert; ursprünglich bedeutet aber auch Paradies (ein altpers. Wort: pairidaêza, d. h. Umzäunung, umhegter Ort) nichts als einen Garten, namentlich Baumgarten oder Park, und der richtige deutsche Name für Paradies wäre vielmehr der „Gottesgarten" (1 Mos. 13, 10; Ez. 28, 13; 31, 9; Jes. 51, 3). Von diesem Gottesgarten im Wonneland heißt es in der Beschreibung 1 Mos. 2 (welcher Abschnitt selbst nur ein Theil eines größern, Kap. 2, 4 — 3, 24 umfassenden, etwa im 9. oder 8. Jahrh. v. Chr. geschriebenen Erzählungsganzen ist), daß Gott ihn in Eden, ostwärts, gepflanzt und den neugeschaffenen Menschen dareingesetzt habe. In demselben habe er allerlei Bäume, lieblich anzusehen und gut zu essen, wachsen lassen, darunter, mitten im Garten, den Baum des Lebens und (1 Mos. 3, 3) den Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen. Der Garten selbst sei von einem aus Eden ausgehenden Strom bewässert, welcher von dort an, d. h. außerhalb des Gartens, sich in vier Köpfe, d. h. Stromanfänge, neue Ströme (nicht, wie Luther u. a. annehmen: „Hauptströme") trenne. Diese Ströme aber selbst heißen mit Namen: 1) Pischon, das sei der, welcher das ganze Land der Havila, woselbst das Gold ist, umziehe oder auch durchziehe; das Gold aber selbigen Landes sei gut; daselbst gebe es das Bedólach, d. h. Bdellium, und den Schohamstein, d. i. Edelstein Onyx oder nach andern Beryll; 2) Gihon, der das ganze Land Kusch umziehe oder auch durchziehe; 3) Hiddekel, der vor Assur hinfließe; 4) Phrath. Diese anscheinend genaue topographische Beschreibung soll offenbar dazu dienen, von der Lage des Wonnelandes und des Gartens eine Vorstellung zu geben. Allein wenn auch im allgemeinen dieser Zweck dadurch erreicht wird, und auch die Beschreibung auf dem Standpunkt der alten Erdkunde ausreichend gewesen sein mag, so sind doch für unsere heutige genauere Erdkunde unlösliche Schwierigkeiten darin enthalten.

Vor allen Dingen bemerkt man, daß der Verfasser ein noch zu seiner Zeit auf Erden vorhandenes Land beschreiben wollte. Denn nicht nur spricht er davon 1 Mos. 2, 10, in der gegenwärtigen Zeit (nicht, wie Luther hat, in der vergangenen): „ein Strom geht aus von Eden" u. s. w., sondern er erklärt ausdrücklich die vier aus dem Edenstrom sich abtrennenden Ströme für Ströme, die man zu seiner Zeit so und so nenne; auch gebraucht er später (1 Mos. 4, 16) das Land Eden zur geographischen Bestimmung eines andern Landes. Daß er auch den Gottesgarten in Eden nicht als eine vorübergehende Erscheinung, sondern als etwas Dauerndes dachte, geht aus 1 Mos. 3, 24 unwiderleglich hervor; denn dort heißt es nicht, daß Gott den Garten nach der ersten Menschen Fall wieder zerstörte, sondern, daß er dieselben austrieb und den Zugang zum Garten bewachen ließ (vgl. auch Ez. 28, 13 fg., wo die ganze Vergleichung, die Ezechiel anstellt, doch nur dann rechten Sinn hat, wenn der Garten und Götterberg als etwas Vorhandenes, nicht aber als etwas längst Entschwundenes vorgestellt ist). Nirgends in der Bibel wird gesagt, daß dieser Garten später zerstört worden sei, und wenigstens die spätern Juden und die ältern Christen pflegten diesen Garten als etwas Vorhandenes zu betrachten. Wenn man dagegen erinnert, daß ein Garten, wenn nicht gepflegt und bewacht, von selbst allmählich zu Grunde gehen müsse, und daß wenigstens durch die große Flut (1 Mos. 6 fg.) derselbe sein Ende gefunden haben werde, so will dies darum nicht zutreffen, weil dieser Garten eben kein gewöhnlicher Garten, sondern wunderbarer, himmlischer Art war, und die alten Bibelerklärer leitete ein richtiges Gefühl, wenn sie die alles Leben zerstörende Flut mit ihm in keine Berührung kommen ließen. Sollte man aber auch der aus der Fluterzählung sich ergebenden Folgerungen sich nicht erwehren zu können glauben, und

darum den Garten schon früh verschwunden erachten, so ist doch so viel sicher, daß nach der Darstellung 1 Mos. 2 wenigstens das Land Eden ein noch fortwährend vorhandenes sein soll. Nun sind aber die zur Vergegenwärtigung seiner Lage gemachten Angaben mit der genauern Erdkunde unvereinbar. Die zwei letztgenannten der vier Ströme, die sich vom Edenstrom abzweigen, Hiddekel und Phrath, sind zweifellos die mesopotamischen Zwillingsströme Tigris und Euphrat (s. d.), welche in den Armenischen Gebirgen entspringen, und dadurch werden wir auf das armen. Hochland als die Gegend von Eden hingewiesen, also dieselbe Gegend, aus welcher nach der Flutsage (1 Mos. 8, 4) auch die zweite noachische Menschheit ihren Ausgang nahm. Aber die Namen der beiden andern Ströme führen uns wieder in eine ganz verschiedene, weit davon abliegende Gegend. Daß nämlich Pischon und Gihon große Ströme sein müssen, ist aus ihrer Zusammenstellung mit Tigris und Euphrat sicher. Als Namen großer Flüsse kommen dieselben freilich sonst nicht vor, und sprachlich betrachtet scheinen sie nicht einmal, wie Hiddekel und Phrath, wirkliche ausländische Eigennamen, sondern hebräische oder hebraisirte Flußnamen mit absichtlich gleicher Endung zu sein (etwa: der „Breitströmende" und der „Hervorbrechende"), sodaß wir auf eine völlig sichere geographische Nachweisung derselben verzichten müssen. Aber die beigegebene Nennung der von ihnen durchzogenen Länder läßt doch im allgemeinen über die Meinung des Schriftstellers wenig Zweifel. Denn Kusch ist im A. T. immer der Name für die südlichsten Länder und Völker der damals bekannten Erde, sei es im engern Sinne der afrikan. Aethiopen oder im weitern auch der asiatischen; und Havila (s. d.), sonst theils als ein kuschischer Stamm an der afrikan. Küste des südlichen Rothen Meeres, theils als ein joktanischer Stamm am Persischen Meerbusen erwähnt, wird 1 Mos. 10, 28 fg. mit Saba und Ophir, also mit den südlichen Ländern Asiens, aus welchen die Hebräer die Schätze des Südens und Ostens bezogen, zusammengestellt. Ja, die Erzeugnisse der Havila, feines Gold, Bdellium, Onyx oder Beryll, lassen mit größter Wahrscheinlichkeit Indien selbst darunter vermuthen. Denn Indien galt im Alterthum als sehr goldreich (z. B. Herodot, III, 102, 106; Diodor, II, 36); Bdellium (s. d.) wie Bedólach, wahrscheinlich sogar ein ursprünglich ind. Wort (Lassen, „Indische Alterthumskunde" [2. Aufl., Leipzig 1867], I, 290 fg.), wurde (nach Arrian, Peripl. mar. Erythr. [ed. Hudson], S. 22—28) aus Indien geholt, obwol auch Gedrosien und Baktrien (Plinius, XII, 19) dadurch berühmt waren; ebenso lieferte Indien und Karmanien die besten Onyxsteine (Arrian, S. 28 fg.; Plinius, XXXVI, 12), wie auch von den Beryllsteinen Plinius (XXXVII, 20) sagt: „India eos gignit, raro alibi repertos." Obwol Havila als Name für Indien sonst nicht nachzuweisen ist, so lag es doch für die ältern Hebräer, welche über die Entfernung Indiens vom Persischen Meerbusen noch keine klare Vorstellung hatten und den eigentlichen Namen Indien erst in der Zeit des persischen Weltreichs kennen gelernt zu haben scheinen (Esth. 1, 1; 8, 9), nahe, in dem Namen Havila die östlichen Länder bis Indien hin mitzubefassen oder dieses selbst damit zu benennen. Schon die Alten hatten über diesen Sinn des Namens dieselbe Meinung. Ist das aber so, so werden auch die, schon ihrer gleichen Namensendung wegen als ein Paar zusammengehörenden Ströme Pischon und Gihon kaum andere sein können, als die beiden größten Ströme Indiens, Ganges und Indus. Sie waren im Alterthum neben Euphrat und Tigris die berühmtesten Ströme Asiens; sie fließen, wie diese, dem Südmeer zu, und von ihnen konnte durch den Ophirhandel allerdings eine allgemeine Kunde zu den Hebräern kommen, sodaß die Beschreibung des Verfassers seinen Lesern im ganzen verständlich sein konnte. Zwar glaubten manche (neuerdings wieder Knobel) unter Pischon den Indus und unter Gihon den auf dem ind. Kaukasus entspringenden, von Ost nach West strömenden Oxus der Alten verstehen zu müssen, zumal darum, weil derselbe heutzutage mit demselben Namen, Geihûn, d. i. Gihon, benannt wird. Aber Indus und Oxus gibt kein Paar; das Land Kusch will zum Oxus nicht passen; Oxus war in der Alten Welt ein minder bekannter Strom; und die Namensgleichheit darf in diesem Fall um so weniger hoch angeschlagen werden, als der Name Geihûn für Oxus erst durch die islamischen Araber in Gebrauch kam, die eigentlichen Perser ihn anders benennen, und der ältere Name des Flusses vielmehr Amu oder Amuje gewesen zu sein scheint, und als umgekehrt auch noch manche andere Flüsse sich dieses verbreiteten Namens Geihûn oder Geihan erfreuen, z. B. der Ganges bei den Persern, der Pyramus in Cilicien und der Araxes bei den Arabern. Andererseits wurde im Alterthum zwar Pischon in der Regel

von einem der zwei großen ind. Ströme, aber Gihon meist vom Nil verstanden. Schon die griech. Uebersetzer geben Jer. 2, 18 Nil durch Γηών; auch im griech. Text von Sir. 24, 27 (37) wechselt in der Dichterrede Γηών mit dem Nil (nach der verbesserten Lesart); Josephus („Alterthümer", I, 1, 3) spricht es ausdrücklich aus; die meisten Kirchenväter huldigen dieser selben Ansicht, wie sie unter den Neuern namentlich wieder an Gesenius und Bertheau („Die der Beschreibung der Lage des Paradieses zu Grunde liegenden geographischen Anschauung" [Göttingen 1848]) Vertheidiger gefunden hat. Der Grund dieser Deutung liegt auf der Hand; sie ist gefolgert aus dem von ihm durchströmten Land Kusch, sofern dieses in seiner engern Bedeutung als afrikan. Aethiopien genommen wurde. Ob aber damit die Meinung des Schriftstellers getroffen sei, ist mehr als fraglich. Er müßte in diesem Fall das Arabisch-Persische Meer für einen Binnensee gehalten, im Süden desselben Afrika mit Asien zusammenhängend gedacht und zugleich angenommen haben, daß dieser Fluß, obwol in derselben Gegend Asiens wie der Pischon entspringend, doch durch das vorausgesetzte Verbindungsland zwischen Asien und Afrika in einem Bogen bis nach dem afrikan. Aethiopien fließe. Daß er solche Vorstellungen gehabt habe, kann zwar nicht für unmöglich erklärt werden, zumal da selbst der große Alexander denselben nicht fremd gewesen sein soll (Strabo, XV, 1, 25; Arrian, VI, 1), manche sogar (nach Pausanias, II, 5, 2) den Nil mit dem Euphrat in Verbindung stehend dachten, und selbst wieder Ptolemäus die Verbindung Afrikas mit Asien durch ein unbekanntes südliches Land annahm, obwol frühere Gelehrte schon viel richtigere Erkenntnisse ausgesprochen hatten (Bertheau, a. a. O.). Aber wahrscheinlich ist es dennoch nicht, weil der Verfasser in diesem Fall wol sicher einen der gewöhnlichen Namen des Nil gewählt und ihn auch durch Nennung Aegyptens als eins der von ihm durchströmten Länder kenntlich gemacht hätte. Vielmehr erklärt sich seine Angabe über Gihon und Kusch viel einfacher dann, wenn er den Gihon, als einen Nachbarstrom vom Pischon, weit nach Süden fließend dachte, und das von ihm durchflossene Land, das den Hebräern sonst unbekannt war, mit dem zu seiner Zeit für alle die äußersten Südländer gebräuchlichen allgemeinen Namen Kusch benannte. Sind nun aber zwei asiatische und wahrscheinlich ind. Ströme unter Pischon und Gihon zu verstehen, so werden wir auf deren Quellgebiet, das Indien im Norden begrenzende Himalajagebirge, namentlich den westlichen Theil desselben, als die Gegend von Eden, hingewiesen. In diesem Fall ergibt sich aber die doppelte Schwierigkeit, einmal, daß das Quellgebiet des einen Strompaares (Armenien) von dem des andern (Himalaja) durch eine ungeheuere Entfernung getrennt ist, und sodann, daß von einem Hervorgehen dieser vier Ströme aus einem Strom nach jetzigen geographischen Begriffen nicht mehr die Rede sein kann. Um den Folgerungen, welche daraus sich von selbst ergeben, d. h. um der Gefährdung der geschichtlichen Treue des Berichts zu begegnen, haben die Gelehrten schon seit alten Zeiten allerlei Versuche gemacht, über deren wichtigste hier noch eine kurze Uebersicht zu geben ist (vgl. auch Schultheß, „Das Paradies" [Zürich 1816], und den Artikel „Paradies" in Herzog's „Realencyklopädie", XX, 355 fg.).

Die ältesten Erklärer, soweit sie nicht die Paradieserzählung allegorisch deuteten, d. h. die Dinge und Vorgänge des Paradieses als bloße Bilder rein geistiger Dinge und Vorgänge (z. B. die vier Ströme als Bild der vier Cardinaltugenden u. s. w.) faßten, und so jedes Versuchs, die geographischen Schwierigkeiten zu lösen, von vornherein überhoben waren (z. B. bei den Juden Philo, bei den Christen Clemens Alexandrinus, Origenes, Ambrosius), hatten insofern eine leichtere Aufgabe, als damals noch ein guter Theil selbst der drei alten Welttheile unbekanntes Land, und die geographischen Kenntnisse überhaupt noch sehr unvollständig und ungenau waren, und daher etwaige Schwierigkeiten, soweit man sie fühlte, durch geographische Phantasien oder phantastische Theorien leicht beseitigt werden konnten. Man durfte nur die Paradiesgegend in den äußersten, noch von niemand erkundeten Osten oder Norden setzen (vgl. das Buch Henoch, Kap. 32, und „Das christliche Adambuch des Morgenlandes" in Ewald's „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft. 5. Jahrbuch 1852—1853" [Göttingen 1853], S. 13), und niemand konnte den Gegenbeweis führen, daß ein Eden und ein Garten nicht dort sei. Und wenn man, wie schon Josephus („Alterthümer", I, 1, 3) that, unter dem Edenstrom den die Erde umfließenden Okeanos verstand, und zugleich den vielfach verbreiteten Glauben theilte, daß die großen Ströme der Erde auf verborgenen Wegen aus dem Okeanos ihre Quellen und Zuflüsse ziehen, so

konnte man leicht jeden großen Strom, also auch den Euphrat und Tigris, Nil und Indus oder Ganges aus dem Edenstrom ableiten. Im wesentlichen war das die Ansicht vieler Väter der Kirche, z. B. des Theophilus (Autol., II, 24), Epiphanius (Ancor., Kap. 57) u. a. Neben dieser und zum Theil aus ihr entwickelte sich dann durch Einmischung christlicher und heidnischer Vorstellungen noch eine andere Theorie über die Sache. Nämlich auf Grund von Stellen, wie Luk. 23, 43 („Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein"), nahm man in der alten Kirche zum Theil an, daß das Paradies der Stammältern, noch immer vorhanden, gewissen abgeschiedenen Gerechten zum Aufenthalt angewiesen werde, und da außerdem noch allerlei Erinnerungen an die classischen Vorstellungen vom Hades und Elysium oder den Inseln der Seligen im äußersten Westen jenseit des Okeanos, in der alten Kirche fortlebten, so bildete man sich ein, daß eben jenseit dieses Okeanos noch ein Land sei, in welchem die Menschen vormals gewohnt haben, und welches sie erst infolge der Sintflut mit der diesseitigen Erde haben vertauschen müssen. Dort nun im jenseitigen Lande aber, im Osten der Erde, dachte man sich, über dem Okeanos und dem Flachland (der Hölle) sich erhebend, ein in drei Stufen himmelhoch ansteigendes Hochland, so hoch, daß die Wellen der Sintflut kaum den Rand der untersten Stufe berührt haben, und auf der obersten Höhe der höchsten Stufe sich ausbreitend den Gottesgarten. Der Strom Edens aber (nach einigen unter dem Thron Gottes hervorkommend [Offb. 22, 1]) stürze sich, so meinte man, von diesem hohen Ort herab, und sein Wasser, unterirdisch unter der Hölle, dem Okeanos und einem Theil der diesseitigen Erde fließend, komme in verschiedenen Gegenden der Erde wieder zum Vorschein als Euphrat und Tigris in Armenien, als Nil in Aethiopien und (Pischon) als Donau im äußersten Westen Europas oder, nach anderer Annahme, als Ganges in Indien. So gestaltete im wesentlichen die Vorstellungen seiner Zeit Ephraem der Syrer (im 4. Jahrh.) in seinen poetischen Schriften über das Paradies, und ganz besonders Cosmas Indopleustes (im Anfang des 6. Jahrh.) in seiner χριστιανικὴ τοπογραφία, dessen Erdansicht bei den Christen des Mittelalters weit verbreitete Geltung fand. Solche Phantasien des Alterthums und Mittelalters mußten natürlich vor dem Licht der neuern Kenntniß der Erde verscheucht werden wie Träume beim Erwachen, und andere Wege waren nun einzuschlagen. Luther sprach sich nicht blos gegen die Vermischung des im N. T. genannten Paradieses mit dem Garten der ersten Menschen aus, sondern suchte auch durch die Behauptung, daß Eden, infolge der gründlichen Zerstörungen durch die Sintflut, zur Zeit des Verfassers nicht mehr vorhanden gewesen sei, über alle Schwierigkeiten wegzuhelfen. Diese sehr bequeme Auskunft wurde in der evangelischen Kirche die beliebteste. Freilich der Aufgabe, die geographischen Angaben des Verfassers zu begreifen und nach denselben wenigstens annähernd die Gegend des alten Eden zu bestimmen, konnte man sich nicht entziehen, aber in dem Gedanken inzwischen eingetretener großer Veränderungen der Erdoberfläche hatte man ein gefügiges Mittel, um allen dabei sich ergebenden Mängeln und Unzukömmlichkeiten zu begegnen. Zwar so gewaltige Erdveränderungen, die es denkbar erscheinen ließen, daß einst Euphrat und Tigris, Indus und Ganges oder Indus und Oxus, oder gar Ganges und Nil miteinander in einem und demselben Strome entsprungen seien, glaubte man allerdings nicht annehmen zu dürfen, aber man durfte ja nur versuchen, Gihon und Pischon anders zu deuten als die Alten thaten, um die unentbehrliche Erdveränderung kleiner und damit glaublicher zu machen. Der beste dieser Versuche stammt in der Hauptsache von dem trefflichen holländ. Gelehrten Reland (De situ paradisi terrestris [1706]); er zeigte eine Bahn, in deren Gleisen, wenn auch hier und da abweichend, noch heute viele Erklärer, meist solche, welche der Erzählung buchstäbliche Wahrheit zuschreiben, wandeln. Reland hielt dafür, daß, da über das Quellland des Euphrat und Tigris kein Zweifel sein könne, auch Pischon und Gihon in dessen Nähe zu suchen seien, und bestimmte demnach den Gihon als den Araxes, der ebenfalls in den armen. Bergen, unweit von jenen beiden, entspringt und mit dem Cyrus vereint in das Kaspische Meer fällt, den Pischon aber, zum Theil durch die Namensähnlichkeit geleitet, als den Phasis, der, im Kaukasus entspringend, in das Schwarze Meer fließt, wogegen andere jetzt den ebenfalls aus den armen. Gebirgen hervorkommenden Cyrus unter Pischon verstehen. Das armen. Gebirgsland ergab sich so im allgemeinen als die Gegend von Eden. Insofern die Quellen dieser vier Flüsse entweder ganz nahe oder nicht zu weit voneinander liegen, glaubte man die Möglichkeit, daß sie einst aus einem

und demselben Quellstrom hervorgegangen sein können, wenigstens denkbarer gemacht zu haben. Allein das Land Havila mit seinen Producten, und das Land Kusch lassen bei dieser Deutung keine sachgemäße Erklärung zu, nur durch einen Gewaltstreich kann man aus Havila das an Gold, aber nicht an Onyx und Bdellium, reiche Kolchis der Alten, und aus Kusch gar das Volk der Κοσσαῖοι machen, und dieses statt nach Susiane und nach dem Medischen Gebirge (Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 250 fg.) nach Armenien versetzen. Außerdem ist die Grundannahme, daß Eden und sein Strom nicht mehr in seinem ursprünglichen Zustand vorhanden sei, nicht in Uebereinstimmung mit dem Text, und auch die Behauptung so großer Erdstörungen durch die Sintflut, wie sie hier anzunehmen immer noch nothwendig wäre, ist nicht begründet. Geht man aber gar mit Kurtz („Geschichte des Alten Bundes" [2. Aufl., Berlin 1853], I, 60) wieder auf Michaelis' Fußstapfen zurück, und macht den „Strom Edens" zu einem „Fluß- und Quellensystem Edens", so vergeht man sich gegen die einfachsten Sprachregeln.

Von einem dem Luther's ganz entgegengesetzten, aber dem Text viel angemessenern Grundsatz ging Calvin aus. Er sah ein, daß der Text den fortdauernden Bestand Edens voraussetze, und leugnete mit Recht, daß die Flut so durchgreifende Veränderungen der Erdoberfläche angerichtet habe. Er suchte deshalb auf unserer jetzigen Erde einen Strom nachzuweisen, der in die vier Ströme sich verzweige, und fand solchen in dem vereinigten Euphrat und Tigris, dem jetzt sogenannten Schatt-el-Arab, der unterhalb des heutigen Korna beginnt; die nördliche Gabel, in die er sich verzweigt, wäre der Euphrat und Tigris selbst, die südliche seine beiden Mündungen, die einfach als schon in der ältesten Zeit ebenso vorhanden vorausgesetzt werden. Diese sonderbare Hypothese fand bei Männern wie Scaliger, Kircher, Morinus u. a. Anklang, und wurde im einzelnen vielfach variirt, indem z. B. die einen die östliche Mündung als Gihon, die westliche als Pischon erklärten, die andern umgekehrt. Hopkinson (Descriptio paradisi [Leyden 1593]) nahm sogar zwei durch Menschenhand gemachte Verbindungskanäle zwischen Euphrat und Tigris zu Hülfe, um Pischon und Gihon zu gewinnen, und Rask (in Illgen's „Zeitschrift für die historische Theologie", VI, II, 94 fg.), dessen Hypothese der Verfasser des Artikels „Paradies" in Herzog's „Realencyklopädie" mit vielem Selbstvertrauen wieder aufgenommen hat, meinte statt der zwei Mündungen des Schatt-el-Arab vielmehr dessen zwei östliche Zuflüsse, nämlich den heutigen Kuran (Pasitigris und Eulaus der Alten) und Kerkha oder Karasu (Choaspes der Alten) unter Pischon und Gihon verstehen zu müssen. Nach allen diesen Hypothesen würde Eden im Tiefland des Schatt-el-Arab, in der Nähe des heutigen Korna zu suchen sein. Die Ländernamen Havila und Kusch, welches letztere dann manche geradezu mit dem heutigen Chuzistan zusammenbrachten, kämen dabei wol zu ihrem Recht, sonst aber entfernen sich diese Erklärungsweisen noch weiter von aller denkbaren Möglichkeit. Denn nach dem Text zweigen sich die Ströme nicht theils nördlich, theils südlich, sondern auf einer und derselben Seite vom Garten ab; noch weniger kann die Angabe, daß vom Garten an der Strom sich theile und zu vier Stromanfängen werde, dahin verstanden werden, daß er aus dem Zusammenfluß von vier Strömen entstehe; auch kann der Theilungspunkt selbstverständlich nicht stromaufwärts, sondern nur stromabwärts gesucht werden. Ohnedem ist es ganz gegen alle Vorstellungsweise des Alterthums, einen Gottesgarten und Gottessitz im Tiefland am Meer, und vollends in einem jetzt zwar fruchtbaren, aber ungesunden Tiefland, wie das des Schatt-el-Arab, zu denken.

Alle Versuche, die geographischen Angaben des Textes mit der genauern Erdkunde in Uebereinstimmung zu bringen, erweisen sich als vergeblich, und man kommt dadurch zu dem Ergebniß, daß der Berichterstatter nicht ein geschichtliches, sondern nur ein sagenhaftes Wissen von Eden hatte. Daß aber der Grund davon nicht etwa blos in den mangelhaften geographischen Kenntnissen des Verfassers zu suchen sei, als hätten blos diese nicht ausgereicht, die wahre Lage Edens zu beschreiben, sondern daß der Grund tiefer, in der Sache selbst liegt, das zeigt auch die Erwägung des übrigen Inhalts und der ganzen Art seines Berichts. Vor allem, selbst angenommen, daß es wirklich einst ein solches Wonneland mit einem solchen Gottesgarten darin gegeben hätte, so könnte doch die Kunde davon zu dem Verfasser nur durch mündliche Ueberlieferung, d. h. durch die Sage, gelangt sein. Daß nun diese Sage in allem treu und zuverlässig sei, worauf wollte man die Bürgschaft dafür, bei der übergroßen Länge der Ueberlieferungskette, gründen? Wollte man sich aber einreden, daß durch rein übernatürliche Kundgebung

dem Erzähler diese Geschichte mitgetheilt worden sei, so würde das einen sehr rohen Offenbarungsbegriff voraussetzen, der leicht als unhaltbar nachgewiesen werden könnte; denn wohl wird die göttliche Offenbarung dem Menschen Anschauungen und Gedanken über göttliche Dinge innerlich vergewissern, nicht aber kann sie ihm einen Geschichtsunterricht vermitteln. Demnach läßt sich schon der Natur der Sache nach nichts mehr als eben ein sagenhafter Bericht erwarten. Sodann sind auch, außer der Angabe von den vier aus einem Strom hervorgehenden Weltströmen, noch andere Dinge in dem Bericht, die ein wörtliches Verständniß ausschließen und zeigen, daß er nicht auf dem Boden geschichtlicher Thatsachen steht. Der Garten ist ein rechter Gottesgarten, wo Gott wie in seinem Wohnsitz aus- und eingeht, wo er z. B. in der Abendkühle wandeln geht, so wie ein Mensch in seinem Garten wandelt (1 Mos. 3, 8), weshalb auch später, nachdem er für den Menschen geschlossen war, die Cherubim, die Abzeichen der Gottesgegenwart, ihn bewachen (1 Mos. 3, 24). In einem solchen Garten ist natürlich alles wunderbar, und da wird man sich nicht am meisten daran stoßen, daß hier die Schlange redet (1 Mos. 3, 1 fg.), hat ja doch selbst für die spätere Zeit die Sage die Möglichkeit des durch die Wunderkraft Gottes bewirkten Sprechens eines Thieres (4 Mos. 22, 28 fg.) angenommen. Aber daß nun auch zwei Bäume da sind, sinnlich wahrnehmbar, auf der Erde gewachsene Bäume, deren Frucht dem davon Genießenden eine geistige Erkenntniß des Guten und Bösen und unsterbliches Leben vermittelt und Menschen Gott gleichmacht, das ist ein Punkt, an welchem jedem denkenden Leser die Augen aufgehen müssen. Auf dem Gebiet der Naturreligionen, deren Wesen es ist, das Geistige an das Sinnliche zu binden, das Göttliche in das Natürliche herabzuziehen, fällt es uns weiter nicht auf, wenn wir von Ambrosia und Nektar hören; aber auf dem Gebiet der geistigen und geoffenbarten Religion sind solche Vorstellungen fremd; man kann zwar auch da bildlich von einem Baum des Lebens oder von einer Quelle des Lebens reden (wie in den Sprüchen), aber wollte man sie im eigentlichen oder geschichtlichen Sinne verstehen, so würden sie die Fundamente der Offenbarungsreligion geradezu umstoßen. Der Verfasser von 1 Mos. 2 und 3 hat wenigstens beim Erkenntnißbaum in feinster Weise diese Gefahr beseitigt, indem er an diesen Baum ein göttliches Verbot, von demselben zu essen, heftete, und so die Wirkung seiner Frucht geistig oder ethisch vermittelte, insofern nun von dem Halten oder Uebertreten des Gebots sich die Wirkung, die Erkenntniß, herleitet; aber bei dem andern Baum bleibt jener Widerspruch in seiner vollen Kraft stehen und weist uns an, ein anderes als das buchstäblich geschichtliche Verständniß zu suchen. Endlich ist auch der lehrhafte Charakter des Erzählungsstücks, zu welchem der Abschnitt über Eden gehört, wohl zu beachten. Der Verfasser wollte hier nicht etwa blos alte Geschichten erzählen oder gar nur die Neugierde der Leser befriedigen, sondern die Lehren seiner Religion über die Entstehung der Sünde und der Uebel in der Menschheit vortragen, und nur so weit, als es damit im Zusammenhang steht, ließ er sich auf die Beschreibung des Urzustandes der Menschen im Garten ein. Freilich lehrt er nicht als ein Philosoph, dem das reine Denken geläufig war, auch nicht als trockener Moralist, sondern als ein Lehrer aus dem Volk und für das Volk, der dachte wie das Volk denkt, dem seine Gedanken zu Bildern und Anschauungen, und zwar bestimmter, da es sich um etwas Vergangenes handelte, zu einer geschichtsähnlichen Erzählung sich gestalteten. Aber eben darum kommt es auch für die Würdigung seines Berichts zuerst und zumeist auf die Lehren an, die er darin durchführt, nicht auf die äußere Hülle derselben; nicht in den Einzelheiten des berichteten Hergangs oder ihrer Geschichtlichkeit liegt die Wahrheit seiner Erzählung, sondern in den darin verkörperten Gedanken; jene können preisgegeben werden und sind das Zeitliche und Menschliche an seiner Darstellung, diese sind das Göttliche und ewig Wahre daran. Wenn man mit Beziehung darauf unsere Erzählung jetzt vielfach einen Mythus zu nennen sich gewöhnt hat, so that man dies darum, weil im Mythus, sofern man ihn von der Sage unterscheidet, das Eigenthümliche das ist, daß in ihm der Gedanke das Primitive und Schaffende, die erzählte Begebenheit aber das Secundäre und Gemachte ist; dagegen ist jedoch zu erinnern, daß mit diesem aus dem Heidenthum hergenommenen Ausdruck der Gedankengehalt der Erzählung nicht richtig bezeichnet und gewürdigt wird. Zutreffender wird man sagen, unsere Erzählung gebe Glaubenswahrheiten in geschichtähnlicher Form.

Glaubenswahrheiten gibt unsere Erzählung über den Urstand des Menschen im Zusammenhang mit seinem Fall. Sünde und Uebel finden sich in der Menschheit, soweit

man sie geschichtlich zurückverfolgen kann, immer schon vor; wenn sie auch mit der Mehrung und Entwickelung des Menschengeschlechts an Kraft und Umfang als in stetiger Zunahme begriffen beobachtet werden, so läßt sich doch ein Zeitpunkt, wo sie noch gar nicht vorhanden waren, geschichtlich nicht nachweisen. Und doch sagt jedem Menschen schon ein dunkles Gefühl, daß sie nichts Ursprüngliches sein können, weil sie sonst auch etwas Nothwendiges wären, weil sie sonst vom Menschen nicht mit Erfolg bekämpft, nicht überwunden werden könnten, weil sonst die ganze sittliche Aufgabe des Menschen hinfällig würde. Sogar die Beobachtung der Entfaltung des einzelnen Menschenlebens von der Unschuld und dem seligen Glück des Kindes zu den innern Kämpfen, zu den Mühen und Beschwerden des Mannes gibt ähnliche Winke. Darum sangen und dichteten auch alle gebildetern Völker des Alterthums, welche über die Räthsel des Lebens nachgedacht haben, von einer verschwundenen Zeit kindlicher Einfalt, friedlicher Ruhe, ungestörten Glücks der Menschheit. Wie es nach der Anschauung der classischen Völker (Hesiod, Opera et dies, S. 90 fg., 108 fg.; Ovid, Metam., I, 89 fg.) ein goldenes Zeitalter gab, wo die Menschen, gleich Göttern, entfernt von Mühen und Leiden, geliebt von den Himmlischen, von der Erde freiwillig und reichlich mit allem Nöthigen versorgt, im Besitz jedes wünschenswerthen Gutes waren, so schauten auch schon die alten Sänger der Vedahymnen auf eine solche entschwundene Zeit zurück, rückten die Eddasänger das Goldalter der Götter an den Anfang der Weltentwickelung, und gibt im pers. Avesta der Mythus von Jima eine ausführliche Schilderung jenes einstigen glücklichen Zustandes. Was aber hier auf dem Gebiet der Volksreligionen Sache der Ahnung und Dichtung ist, das wird innerhalb der Geistesreligion Sache klarer und fester Erkenntniß. Nicht blos wird hier, wo von der Macht der Sünde und der Uebel, als der Strafen der Sünde, eine viel tiefere und ernstlichere Erfahrung gemacht wird, auch das Räthsel von der Entstehung derselben viel entschiedener in den Vordergrund gerückt und viel schärfer gefaßt, sondern es werden auch aus dem Glauben an einen heiligen Gott die richtigen Erkenntnisse zur Lösung jenes Räthsels mit der Sicherheit eines Glaubenssatzes abgeleitet. Hat der vollkommene, heilige Gott alles geschaffen, so kann auch der Mensch nur gut, unschuldig und glücklich, in Einheit mit dem göttlichen Wesen und der Welt außer ihm, geschaffen sein; nur durch einen freien Act seines eigenen Willens, den er gegen Gott kehrte, kann der Mensch aus dieser friedlichen Einheit mit Gott und der Natur sowie aus der Harmonie der Kräfte seines eigenen Wesens herausgefallen sein, muß aber eben damit die Seligkeit des Standes der Unschuld verloren haben und der Macht der Sünde und Uebel verfallen sein. Solche Glaubenssätze bilden den festen Kern, den eigentlichen Wahrheitsgrund auch in der Erzählung unsers Verfassers, und beweisen eben damit, daß sie vom Geist der Offenbarung durchweht ist. Fremd aber ist diesem biblischen Geiste, und so auch dem Geiste seiner Erzählung, die Aufstellung, daß die Sünde, d. h. die Entzweiung mit Gott, nur ein nothwendiger Durchgangspunkt in der Entwickelung des sittlichen Bewußtseins des Menschen sei. Wohl erkennt er an, daß durch den Fall, d. h. die Uebertretung des Gottesgebots, die Menschen in gewissem Sinne einen Fortschritt gemacht haben auf der Bahn der Erkenntniß des Guten und des Bösen (1 Mos. 3, 22), aber er ist weit entfernt, dies für den einzigen oder gar den gottgeordneten Weg der Entwickelung zu erklären; vielmehr konnte und sollte nach ihm gerade auf dem entgegengesetzten Wege, durch Haltung des Gebots oder durch Selbstentscheidung für den Gehorsam gegen Gott, dieselbe sittliche Selbständigkeit erlangt und zugleich die selige Einheit mit Gott sammt allen daran hängenden Gütern bewahrt werden. Wußte und glaubte er aber das, daß die Sünde oder Entzweiung mit Gott und der Natur nicht sein sollte und nicht ursprünglich war, so war er von selbst darauf geführt, einen ursprünglichen Zustand der Einheit mit Gott und der Natur, d. h. der Unschuld und seligen Glücks, zu denken und zu lehren. Auch ein anderer der ältern Erzähler der Urgeschichten hat, von denselben Grundsätzen ausgehend, einen ursprünglich vollkommenen Zustand der Menschheit gelehrt, eine Zeit allgemeinen Friedens auf der Erde, wo die Geschöpfe noch auf den ihnen vorgezeichneten Bahnen wandelten und unter sich wie gegen ihren Schöpfer in harmloser Ruhe und Frieden lebten (1 Mos. 1, 28—31 vgl. mit 9, 1—7), wie denn nach übereinstimmender Lehre der Propheten auch wieder von der Zukunft, als Ziel der Weltentwickelung, die Wiederkehr einer solchen Zeit allgemeinen seligen Friedens erhofft wird (z. B. Jes. 11, 6 fg.).

Während nun aber andere sich damit begnügten, einen solchen ursprünglichen vollkommenern Zustand zu lehren, ohne denselben in die Einzelheiten genauer zu verfolgen, suchte dagegen unser Erzähler von demselben nach Zeit, Ort und Art bestimmtere Vorstellungen zu geben und so der Anschauung seiner Leser zu Hülfe zu kommen. Schon das ist ihm eigenthümlich, daß er jenen bessern Zustand nicht über ein ganzes Weltalter sich erstrecken läßt, sondern ihn auf das erstgeschaffene Menschenpaar und sogar auf dessen erste Lebenszeit, ohne das jedoch nach Jahren und Tagen bestimmen zu wollen, einschränkt; er hat damit nur dem Satz, daß die Menschheit, soweit man sie zurückverfolgen mag, immer schon unter der Macht der Sünde und ihrer Folgen gefangen ist, und doch ursprünglich es nicht gewesen sein kann, seinen schärfsten Ausdruck gegeben. Daß er sodann aber auch diesen ursprünglich vollkommenern Zustand an einen bestimmten Ort und an einen Ort bestimmter Beschaffenheit, den Gottesgarten im Wonneland, anheftete (was der Verfasser von 1 Mos. 1 noch nicht gethan hat), damit wollte er nur an Vorstellungen, die schon zuvor in seinem Volke verbreitet waren, und die er selbst als ein Kind seiner Zeit theilte, anknüpfen, weil er auf diese Weise seine höhern Ideen am leichtesten zu einem allgemein verständlichen Ausdruck bringen konnte; und damit that er nichts anderes, als was auch die Propheten thun, wenn sie mit ihren messianischen Weissagungen an den, wenn auch beschränkten, Vorstellungskreis ihrer Zeit anknüpfen. Die alten Völker mit ihren kindlichen Vorstellungen vom Bau des Weltalls und von einem räumlichen Zusammenhang des Himmels mit der Erde, mit ihrer ungescheuten Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen, dachten sich vielfach die in die Wolken hineinragenden höchsten Häupter der Gebirge als Sitze ihrer Gottheiten. Die Culturvölker des südlichen Asiens redeten von den hohen Gebirgen im Norden, beziehungsweise im Osten, als ihren Götterbergen; wie die Inder den Mêru im Norden oder noch nördlicher den Kailâsa, die Perser (nach dem Avesta) die Hara-berezaiti (Albordsch) mit ihrem Gipfel, dem Hukairja im Osten (wol auf dem Belurdagh), selbst noch die Griechen ihren Olymp und die Germanen ihren Asgard verehrten, so sprachen auch die semitischen Völker von dem Götterberg im äußersten Norden (Jes. 14, 13; Ez. 28, 14), und selbst bei den Israeliten erhielten sich Reste solchen mythologischen Volksglaubens noch länger fort (vgl. auch Ps. 48, 3), wenn sie auch durch die mosaische Religion naturgemäß mehr und mehr verdrängt wurden; aber daß der Norden noch fortwährend die heilige Himmelsgegend blieb (3 Mos. 1, 11; Ez. 1, 4), kann nur ein Rest dieser uralten Vorstellung sein. Derlei irdisch-himmlische Göttersitze, wo die Unsterblichen selbst ihr seliges Leben führen, mußten natürlich mit der ganzen Fülle der göttlichen und himmlischen Güter ausgestattet sein, und die Phantasie der Völker hatte in Ausschmückung dieser wunderbaren Orte einen weiten Spielraum. Wie die Semiten im einzelnen ihren Götterberg sich ausgedacht haben, darüber fehlen uns die Nachrichten. Aber über die Vorstellungen der Inder und Perser haben wir aus ihren alten Schriften noch nähere Kunde, und man hat guten Grund, anzunehmen, daß durch den Ophirhandel und den reger werdenden Verkehr mit den mesopotam. Ländern von Salomo's Zeit an auch ihre Sagen bei den Israeliten bekannter zu werden anfingen (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], III, 378). In den Beschreibungen der Inder, welche sich ihr Mêrugebirge als eine ungeheuere Landschaft mit besonders hervorragenden Sitzen der Götter und Genien vorstellten, fehlen nicht zur Ausschmückung das flammende Gold und die strahlenden Edelsteine (Ez. 28, 13 fg.); wunderbare Bäume, die allerlei Güter vermitteln oder, wie z. B. der Kalpavrksha, jeden Wunsch erfüllen, waren in der ind. Phantasie besonders beliebt; von dem unermeßlichen Mêru herab flossen ihnen die großen segenbringenden Weltströme nach den verschiedenen Himmelsgegenden, fünf, auch mehr oder weniger an Zahl (vgl. die Zusammenstellungen bei Ritter, „Die Erdkunde", II, II, 7—14). Die Perser im Avesta redeten von einem ungeheuern Wasserbehälter (Vôuru-kasha), von wo alle guten Gewässer ausgehen und wohin sie wieder zurückkehren, im Osten, wo auch die göttliche Hara-bere-zaiti liegt. Auf dieses Gebirges heiligsten Berg, Hukairja, strömt das himmlische Wasser (Ardvî-çûra-anâhita) herab; dort bei diesen Wassern wachsen, wie verschiedene andere wunderbare Bäume, so auch der vielgepriesene weiße Haomabaum oder Gâokerena (später Gôkart), der alle Krankheiten vertreibt, der Baum des Lebens und der Unsterblichkeit (Windischmann, „Zoroastrische Studien" [Berlin 1863], S. 165—177; „Avesta". Aus dem Grundtext übersetzt von Spiegel. 3. Bd. Khorda-Avesta [Leipzig 1863], S. XVII fg.; S. LIII fg.). Dort auf jenem Wunderberge, wo keine

Nacht und Finsterniß, kein kalter und kein heißer Wind, keine todvolle Fäulniß, kein Schmuz, keine Wolken, hat Ahura-mazda dem Mithra den Wohnsitz gebildet; dorthin ist wol auch, wenigstens nach den ältern Schriften, der Garten Jima's zu setzen, des Herrschers der goldenen Zeit, da es noch nicht Hitze und Kälte, nicht Hunger und Durst, nicht Krankheit, Alter und Tod, nicht Haß und Streit gab (vgl. die Quellen im „Avesta", a. a. O., S. LVIII fg.). Es springt in die Augen, wie mancherlei verwandte Züge diese Wundersagen der Inder und Perser mit unserer Paradieserzählung darbieten, und wir können darum nicht anders, als annehmen, daß im Laufe der Königszeit solche östliche Vorstellungen auch bei den Israeliten Eingang gefunden und sich an die altererbten semitischen Anschauungen angelagert hatten. Und wir sehen sogar beiläufig aus dem Buch der Sprüche, wo außer der so ganz eigenthümlichen Vorstellung vom Baum des Lebens, d. i. der Unsterblichkeit (Spr. 11, 30; 13, 12; 15, 4 [3, 18]), auch die ebenso eigenthümliche vom Wasser oder der Quelle des Lebens (Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; Ps. 36, 10) so bedeutsam hervortritt, daß dieser Sagenfluß einst reicher und voller war, als es nach der Edenerzählung scheint. An diesem Sagenkreis nun hatte der Verfasser ein treffliches Mittel, um seine Ideen über den ursprünglichen Zustand der ersten Menschen zu concreter Anschauung zu bringen. Auf ein Hochland des centralen Asiens als die Wiege der Menschheit wiesen ohnedem die übereinstimmenden Ueberlieferungen der asiat. Völker hin. Ein Land wonniger Art, wo die Natur noch freiwillig dem Bewohner alles Nöthige in Fülle gab, frei von schädlichen Dingen und Einflüssen, muß der Mensch in seinem ursprünglichen vollkommenern Zustand gehabt haben, und das war ja eben jenes Wunderland im Norden und Osten, woher die großen Ströme kommen, das er selbst nicht genauer kennt, das er aber nach den umlaufenden Sagen beschreibt. In jenem Zustand, wo die Sünde noch nicht den unheilvollen Riß gemacht hatte, war noch ungestörter Verkehr zwischen dem Menschen und Gott, und zu all den göttlichen himmlischen Gütern stand ihm der Zutritt offen; ein solcher Ort, wo die Himmlischen auf Erden wohnen in der Fülle ihrer Güter, war ja eben wieder in jenem Wonneland der vielgerühmte Götterberg, und besonders in den merkwürdigen Bäumen jener Sagen kam ihm ein treffliches Mittel entgegen, um die beiden Hauptgüter, Erkenntniß und unsterbliches Leben, deren Bereitschaft für die ersten Menschen dargestellt werden sollte, zu sinnlicher Anschauung zu bringen. Und doch, obwol er so wesentliche Züge seines Bildes, das er entwarf, aus den Volkssagen hernahm, hat er das mit jener maßvollen Besonnenheit und Keuschheit gethan, welche auch sonst überall die biblische Sagengeschichte vor den phantastischen Ausschmückungen der heidnischen Völker auszeichnet; die Hülle des Gedankens ist überall einfach und durchsichtig, den Grundsätzen einer höhern geistigen Religion angepaßt; der wunderbare Gottesgarten selbst ist ihnen gemäß als von Gott für den Menschen geschaffen bezeichnet, und nur wenige Züge sind es, in welchen der ursprüngliche Duft der Volkssage nicht gänzlich verwischt werden konnte. Ueber den Verlust des Standes der Unschuld und seligen Glücks oder des Aufenthalts im Gottesgarten durch den Sündenfall s. diesen Artikel. Ueber Luk. 23, 43; 2 Kor. 12, 2. 4; Offb. 2, 7 s. Paradies.

II. Außerdem kommt Eden noch vor: 1) als Name einer Gegend, deren Bewohner mit Tyrus Handel trieben, in Verbindung mit Harran und Kanne (Kalne oder Ktesiphon) genannt (Ez. 27, 23), also wol in Mesopotamien zu suchen; sonst nicht weiter bekannt; 2) Bené-Eden, d. i. Edensöhne, in Telassar, aufgezählt in der Reihe der assyr. Eroberungen (2 Kön. 19, 12 und Jes. 37, 12), ein aram. Volksstamm und zwar, nach der Ordnung der Aufzählung zu schließen, wahrscheinlich diesseit des Euphrats, im palmyrenischen Gebiet (s. übrigens Telassar); 3) Beth-Eden (Am. 1, 5 [bei Luther: „Lusthaus"]), im damascenischen Syrien, entweder ein Landsitz des Königs oder wenigstens eines seiner Statthalter, am wahrscheinlichsten so viel als Παράδεισος, Paradisus, im Gebiet von Laodicea (Ptolemäus, V, 15, 20), eine nicht unberühmte Stadt im nördlichen Antilibanon, die Robinson („Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 725) in Dschusieh, unweit Ribleh, erkennen zu dürfen glaubt; schwerlich das von Rosenmüller („Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1826], I, II, 291) vermuthete heutige Beit-el-Dschanne, d. i. Paradies, auf dem östlichen Abhang des Hermon, unweit Damaskus, welches man in das Alterthum nicht zurückverfolgen kann; auf keinen Fall aber das jetzige Dorf Ehden im Libanon, nahe bei dem Cedernwald von Bschirrai, 3 Stunden von Kanobin, denn Ehden ist schon dem Namen nach ganz verschieden von Eden. Dillmann.

Eder, eine Stadt, im südlichen Theil des Stammes Juda gelegen (Jos. 15, 21).

Edessa, s. Erech.

Edom (Esau), Edomiter, Idumäa, Idumäer. Mit den Namen Edom, die Söhne Edom's, Esau, die Söhne Esau's, die Söhne Seirs, Idumäer wird das Volk bezeichnet, welches im Süden und Südosten an den Grenzen des Volks Israel wohnte, sein Bruder, sein einziger Bruder, war (Am. 1, 11; 4 Mos. 20, 14; 5 Mos. 2, 8; 23, 8; Obad. 10; Mal. 1, 2), und doch von den Anfängen der israelitischen Geschichte an bis zur Zeit der Makkabäer in unversöhnlicher Feindschaft mit dem Brudervolk lebte.

Als die Israeliten unter Mose in Kades verweilten, hatten sie die äußerste (Nord-) Grenze Edoms erreicht (4 Mos. 20, 16). Das Gebiet, welches Eigenthum der Israeliten werden sollte, war südlich von der Wüste Zin, der weiten Thalschlucht, die jetzt Wadi Murreh genannt wird, begrenzt (4 Mos. 34, 3); an der Grenze Edoms liegt diese Wüste (Jos. 15, 1), und dem die Südgrenze Judas bildenden glatten Gebirge gegenüber erhebt sich das Gebirge Seir (Jos. 11, 17; 12, 7). Das Gebirge Seir ist also das Gebirge, welches neuern Reisenden, die auf der südlichsten Plateaustufe des Gebirges Juda, des glatten Gebirges, stehend nach Süden blickten, als ein gigantisches Hochgebirge erschien; mit seinen nackten Felsmassen thürmt es sich, gleich Bastionen cyklopischer Architektur, in furchtbarer Wildniß und in unabsehbarer Ausdehnung nach West und Ost empor, und erstreckt sich mit seinen wildzerrissenen, weißglänzenden Kreidemassen als schreckliche Wüste, ohne alle Spur von Vegetation, weit nach Süden hin. Hier lebten als Ureinwohner die Choriten, die Söhne Seir's (1 Mos. 36, 20 fg.; 1 Chron. 1, 38), auf ihrem Gebirge Seir (1 Mos. 14, 6), wie aus ihrem Namen hervorgeht, in Höhlen in dem an Höhlen reichen Lande. Sie konnten aber dem Andrang Esau's oder Edom's keinen Widerstand leisten. Wie die Israeliten Besitz nahmen vom Lande Kanaan, so eroberten schon früher die Edomiter das Gebirge Seir, vertrieben die alten Bewohner, die Choriten, und wohnten an ihrer Statt (5 Mos. 2, 22) oder, nach den genauern Angaben in andern Stellen, zusammen und vermischt mit ihnen auf dem wilden Gebirge. Die Edomiter wurden dann von dem Lande, welches sie in Besitz genommen hatten, auch wol Söhne Seirs genannt (nur zweimal im A. T. 2 Chron. 25, 11. 14), und umgekehrt erhielt das Gebirge Seir von seinen neuen Bewohnern den Namen Land Edom (1 Mos. 32, 4). Bei weiterer Ausdehnung der Edomiter nach Norden und Osten gewann der Name Edom eine umfassendere Bedeutung. Moabiter sind die Nachbarn Edoms im Norden (Richt. 11, 8; Jes. 11, 14); Sela, das spätere Petra im Wadi Musa, etwa 9 Meilen südlich vom Südende des Todten Meeres, ist (2 Kön. 14, 7) eine edomit. Stadt, und der Hafenort Eloth am Ailanitischen Meerbusen gehört (1 Kön. 9, 26) zu Edom. So eignet in der Zeit vor dem Exil der Israeliten der Name Edom dem großen Gebiet, in welchem das jetzt von dem arab. Stamm der Azazimeh bewohnte, im A. T. Seir genannte Gebirge, die Districte Dschebal und Esch-scherat, d. i. das Gebirge vom Südende des Todten Meeres bis zum Ailanitischen Meerbusen, und der größere Theil des südlich vom Todten Meer nach Süden zu aufsteigenden Wadi el-Arabah liegen. Die Grenze dieses etwa 20 Meilen von Süden nach Norden sich erstreckenden Gebiets bildet im Norden der Wadi Murreh mit seiner in nordöstlicher Richtung nach dem Südende des Todten Meeres zu sich hinabsenkenden Fortsetzung im Wadi el-Fikreh, das Südende des Todten Meeres und der Wadi el-Achsi, einst der Grenzfluß zwischen Edom und Moab; im Süden ist der südlichste Punkt Eloth, am Ailanitischen Meerbusen; im Osten der Bergkette Dschebal und Esch-scherat zieht sich das hohe Plateau der östlichen Wüste hin, welche als die Ostgrenze Edoms bezeichnet, während für die äußerste Westgrenze der westliche Abfall des Gebirges Seir gehalten werden darf. An scharfe Grenzen, zumal nach Osten und Westen, ist nicht zu denken, und in verschiedenen Zeiten wird bei der fortwährenden Bewegung der Wanderstämme in diesen Gegenden der Sitz der Hauptmacht Edoms ein verschiedener gewesen sein. Aus den biblischen Angaben steht fest, daß mit dem Gebirge Seir das westlich von dem Wadi el-Arabah sich erhebende, oben beschriebene Gebirge gemeint sein muß, wo die Edomiter zuerst siedelten. Später, schon vor dem Beginn der königlichen Herrschaft in Israel und während derselben, ist die Gebirgskette Dschebal und Esch-scherat von Edomitern bewohnt und Jahrhunderte hindurch werden sie nur hier angetroffen, woraus es sich erklärt, daß gewöhnlich auf diese Gebirgskette östlich vom Wadi el-Arabah der Name Edom beschränkt wird und die meisten neuern Gelehrten sie für das

Gebirge Seir des A. T. halten. In spätern Zeiten haben die Israeliten auch wirklich diese Gebirgsketten, die von den Edomitern, den Söhnen Seirs, bewohnt wurden, ebenfalls mit dem Namen Seir bezeichnet (z. B. Ez. 35), aber das Gebirge Seir, welches nach den Angaben der fünf Bücher Mose zuerst von Edom in Besitz genommen ward, lag südlich vom Stammland Juda, und es muß demnach ein Theil des Gebiets westlich vom Wadi el-Arabah mit zum Lande Edom gerechnet werden, dessen Hauptmasse östlich von diesem Wadi, zwischen dem Todten Meer und dem Ailanitischen Meerbusen, lag. Wenn Noack („Von Eden nach Golgatha" [Leipzig 1868], II, 163) behauptet, nur in fast verjährtem Misverstand werde das Edomland dort gesucht, es müsse vielmehr im Osten des obern Jordan und im Norden seines großen Ostarmes gesucht werden, so hat er seine Meinung nur auf ein aus vereinzelten, in willkürlicher Weise ausgedeuteten Angaben späterer Schriftsteller aufgebautes Truggebilde gestützt.

Das Gebirge Seir westlich vom Wadi el-Arabah, welches die Edomiter in Besitz nahmen, ist ein wildes, wüstes, unfruchtbares Gebirgsland, wahrscheinlich von den ältesten Zeiten her, sodaß seine Bewohner gezwungen waren, sich von Jagd und Viehzucht, nicht vom Ackerbau, zu ernähren. Hingegen die um ein Drittel höhere Bergkette Dschebal und Esch-scherat im Osten des Wadi el-Arabah ist noch jetzt mit Kräutern, hier und da mit Bäumen, bedeckt, umschließt fruchtbare, mit Bäumen, Sträuchern und Blumen gefüllte Wadis und wird selbst noch in ihren höhern Theilen bebaut, wo gute Ernten gewonnen werden.

I. Von dem Lande Palästina aus, wo die Anfänge Israels und Edoms wie in ihrem Vaterhause zusammengewohnt hatten, zog Edom südwärts auf das Gebirge Seir. Durch festern Zusammenschluß seiner zwölf Stämme, zu denen als dreizehnter in loserm Verbande das Volk Amalek hinzukam (1 Mos. 36, 9—14), und durch Vereinigung mit den Ureinwohnern, den Choriten, erlangte das Volk Edom schon früh Bedeutung und Macht. Ehe noch Könige in Israel herrschten, hatte es eine lange Reihe von Königen (1 Mos. 36, 31—39), die nicht derselben Dynastie angehörten, sondern, wie es scheint, jedesmal aus andern Geschlechtern und aus verschiedenen Orten gewählt wurden. Mose sandte an den König von Edom Boten mit der Bitte, dem Bruder Israel den Durchzug durch sein Land zu gestatten. Das früher als Israel zu politischer Selbständigkeit und Macht gelangte Volk Edom ist der Erstgeborene, der ältere Bruder, Israel der jüngere. Israel aber war hochbegünstigt vor dem ältern Bruder, denn ihm ward das herrliche und fruchtbare Land Palästina zum Besitzthum gegeben, während Edom das wilde, unfruchtbare Gebirge Seir zur Wohnung erhielt; Israel konnte Ackerbau treiben und ein ruhiges Leben in festen Wohnsitzen führen, während Edom, auf Jagd und Viehzucht angewiesen, unstet umherschweifen und auch wol durch den Gebrauch der Waffen bei kriegerischen Unternehmungen gegen benachbarte Stämme sich Nahrung und Unterhalt verschaffen mußte. Israel ward das gebildete kluge Volk, welches durch Verträge und Unterhandlungen mit den mächtigern Völkern und Stämmen in seiner Nachbarschaft Vortheile zu erringen wußte, Edom blieb wild und unstet, dachte nur an rasche Befriedigung der nächsten Bedürfnisse des Lebens und verachtete ererbte Vorzüge und ererbten Besitz. Israel sondert sich ab von den Völkern in seiner Umgebung, Edom trägt kein Bedenken, mit Kanaanitern und Ismaeliten sich zu vermischen; Israel ward nach und nach mächtiger, und als es endlich nach langer Zeit und viel später als Edom unter königlicher Herrschaft geeinigt war, gelang es ihm, den stärkern feindlichen Bruder sich zu unterwerfen, der widerwillig das ihm auferlegte Joch trug, nach Wiedererlangung der Selbständigkeit strebte und sie wirklich wiedererlangte. Diese, durch die Eigenthümlichkeit der Wohnsitze bedingten, im Laufe der Geschichte hervortretenden Verhältnisse der beiden Völker zueinander erscheinen in den Nachrichten über die Anfänge der zwei Brudervölker, welche uns das erste Buch Mose mittheilt, in einem von dem engen Rahmen einer Familiengeschichte umschlossenen verkleinerten Spiegelbilde. Edom oder, wie die Israeliten ihn lieber nennen, Esau war der Zwillingsbruder des Jakob-Israel. Schon vor der Geburt können sie sich im Mutterleibe nicht vertragen; sind sie doch, wie ein göttliches Orakel erklärt, zwei Völker, von denen das kleinere die Herrschaft über das größere erhalten wird. Esau wird, das kann Jakob nicht hindern, der Erstgeborene; herangewachsen ist der wilde, umherschweifende, die Jagdbeute dem Vater bringende Sohn des Vaters Liebling, während der sinnigere Jakob der Mutter besser gefällt. Für ein Linsengericht verkauft der müde

und hungerige Esau die Erstgeburt, die für ihn keinen Werth hat, an Jakob (1 Mos. 25, 19—33). Doch fehlt dem Jakob noch der Segen des Erstgeborenen. Mit der Mutter Hülfe täuscht er den Vater und verschafft sich den Segen, den der Erstgeborene erhalten sollte. Er lautet so: „Siehe, der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des Feldes, welches Jahve gesegnet hat. Und geben möge dir dieser Gott vom Thau des Himmels und von den Fettigkeiten der Erde und eine Fülle von Korn und Most; unterthan sollen dir sein die Völker und Nationen; sei ein Gewaltiger unter deinen Brüdern und huldigen sollen dir die Söhne deiner Mutter; die dir fluchen, seien verflucht, und die dich segnen, gesegnet." Als Esau den ihm gespielten Betrug merkte, verlangte er ungestüm, daß der Vater ihn auch segnen solle. Dem Jakob war der Besitz des fruchtbaren Landes Palästina und die Herrschaft über die verwandten Völker, also auch über Edom, zugesagt. Das Beste und Herrlichste war vergeben. Aber dem Andringen des Lieblingssohnes kann der Vater nicht widerstreben; er segnet auch ihn: „Ohne Fett der Erde wird sein dein Wohnsitz und ohne Thau des Himmels von oben; und auf dein Schwert sollst du leben und deinem Bruder sollst du unterthan sein; doch geschehen wird es sobald du strebst, wirst du abwerfen sein Joch von deinem Halse." Nicht fruchtbares Land, nicht Herrschaft über den Bruder wird Esau zutheil; im unfruchtbaren Gebirgslande wohnend muß er mit den Waffen in der Hand sich seinen Unterhalt verschaffen und er, der Erstgeborene, wird von Jakob unterjocht; aber eine tröstliche Aussicht kann der Vater ihm eröffnen: Esau soll seine Selbständigkeit wiedergewinnen, sobald er seine Kraft recht zu gebrauchen strebt. Voll Wuth über Jakob's Betrug will Esau den Bruder ermorden. Auf den Rath seiner Mutter reist dieser zu den Verwandten in Mesopotamien und entgeht so dem Zorn des Bruders (1 Mos. 37). Nach einem andern Bericht wird die Reise des Jakob nach Mesopotamien durch den Wunsch der Aeltern veranlaßt, daß er sich mit einer Frau aus verwandtem Stamm verbinde, denn tiefbetrübt ist zumal die Mutter über Esau, der Kanaanitinnen geheirathet und sich später auch mit Ismaeliten verbindet. Als Jakob nach längerer Abwesenheit in Mesopotamien mit Frauen und Kindern; Hab und Gut nach Palästina zurückkehrte, verstand er es, den Bruder Esau, der vom Gebirge Seir Besitz genommen hatte und an der Spitze von 400 Mann ihm entgegenzog, durch reiche Geschenke zu versöhnen. Esau kehrte in sein Gebirgsland Seir zurück (1 Mos. 32 und 33). Wie Esau nach Seir gekommen ist und dort Macht erlangt hat, wird uns nicht erzählt. Nach einer kurzen Angabe 1 Mos. 36, 6. 7, die aus einer ältern Quelle stammt, haben Esau und Jakob, Edomiter und Israeliten, sich freiwillig voneinander getrennt, weil das Land Palästina nicht hinreichende Nahrung für ihre Heerden darbot. Jakob blieb in Palästina und Esau zog auf das Gebirge Seir. Am Sterbebett und Grabe des Vaters finden wir beide Brüder wieder (1 Mos. 35, 28).

II. Während eines längern Zeitraums hören wir von Edom nichts. Zur Zeit des Mose lebte das Volk auf seinem Gebirge Seir unter einem König, welcher den Israeliten die Bitte um freien Durchzug durch sein Land abschlug und sie dadurch zwang, auf weitem Umweg das Gebiet der Edomiter und Moabiter zu umgehen (4 Mos. 20, 14—21; Richt. 11, 17. 18). Die Israeliten vermieden feindliches Zusammentreffen mit dem mächtigen Brudervolk. Ueber Edom und sein Verhältniß zu Israel in der Zeit des Josua und der Richter berichtet das A. T. nichts. Nur erhellt aus den Angaben in 1 Mos. 36, 30—39, daß die Edomiter unter ihren Königen in der Zeit, wo in Israel noch kein König war, von ihrem Gebirge Seir nach Osten hin sich ausgebreitet hatten. Denn einer ihrer Wahlkönige war aus Boßra, jetzt el-Bußeirah im District Dschebal, etwa 4 Meilen südlich vom Südende des Todten Meeres; ein anderer aus Teman, d. i. aus der Gegend (denn im A. T. kommt keine Stelle vor, welche uns *nöthigen könnte*, in Teman einen Stadtnamen zu erkennen), in welcher Sela und Maan liegen und wo zur Zeit des Eusebius eine Stadt Teman mit röm. Besatzung sich befand; ein anderer aus Masreka, nach Eusebius einer Stadt in Dschebal; die Lage der Städte, aus welchen die andern Könige stammten, kennen wir bisjetzt nicht. Das Gebirge Dschebal und Esch-scherat war nun das Land Edom; über Edomiter westlich vom Wadi el-Arabah wird uns aus der Zeit der Könige in Israel nichts berichtet. In den Tagen des Saul werden unter den Feinden Israels, die seine tapfere und siegreiche Hand fühlen mußten, auch die Edomiter genannt (1 Sam. 14, 47). David besiegte sie vollständig; sein Feldherr Joab brach die kriegerische Macht des Volks durch die Ermordung seiner Männer; israelitische Be-

satzungen, die David über ganz Edom vertheilte, sollten die Ruhe des Landes sicherstellen (2 Sam. 8, 13. 14; 1 Kön. 11, 15. 16). Dem von Joab angerichteten Blutbad war Hadad, ein Mann aus königlichem Geschlecht, durch seine Flucht nach Aegypten entronnen, wo er freundliche Aufnahme am königlichen Hofe fand und sich mit Pharao verschwägerte; er kehrte unter Salomo in seine Heimat zurück, um sein Land von der israelitischen Herrschaft zu befreien (1 Kön. 11, 14—22). Sein Unternehmen gelang nicht. Edom blieb dem Salomo unterworfen, welcher mit Hülfe des tyr. Königs Hiram in einem edomit. Hafen bei Eloth eine Flotte ausrüstete zur Fahrt nach Ophir (1 Kön. 9, 26). Bei der Theilung des Davidisch-Salomonischen Reichs blieb das Land Edom den Königen in Jerusalem unterthan und ward von Statthaltern verwaltet (1 Kön. 22, 48). Der König Josaphat rüstete, wie einst Salomo, Schiffe zur Fahrt nach Ophir in dem Hafenort bei Eloth aus, doch verunglückten dieselben (1 Kön. 22, 49). Schon unter Josaphat muß den Edomitern eine größere Selbständigkeit eingeräumt sein, denn ein König von Edom unternimmt in Gemeinschaft mit Josaphat und dem König Joram von Israel einen Feldzug gegen Moab, der ein schlimmes Ende hatte (2 Kön. 3, 9. 12. 26). Unter Josaphat's Nachfolger, dem König Joram von Juda, gelang es den Edomitern, ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen und sich ihren eigenen König zu wählen (2 Kön. 8, 20). Wol damals vergossen sie unschuldiges Blut der (im Lande Edom ansässigen) Juden in ihrem Lande (Joel 4, 19; Am. 1, 11. 12). Amazia besiegte sie dann in einer blutigen Schlacht im Salzthal, d. i. in der sumpfigen Ebene, die sich vom Südende des Todten Meeres etwa 4 Stunden weit nach Süden hin erstreckt, nahm die Stadt Sela ein und nannte sie Joktheel (2 Kön. 14, 7), aber zu einer gänzlichen Unterjochung Edoms scheint es damals nicht gekommen zu sein, denn erst Ussia brachte Eloth, die südliche Hafenstadt, an Juda zurück (14, 22). Von Dauer war die neuerrungene Herrschaft Judas über Edom nicht; unter dem schwachen König Ahas machten die Edomiter einen Einfall in Juda und führten Juden in die Gefangenschaft (2 Chron. 28, 17). Immer noch hatten sich Juden, wol des Handels wegen, in der Hafenstadt Eloth aufgehalten; zur Zeit des Ahas wurden sie von dort durch den König des Syrischen Reichs von Damaskus vertrieben, welcher sich in den Besitz Eloths gesetzt hatte und Syrer statt der Juden dort ansiedelte. Bei der Schwäche des Davidischen Reichs konnten fortan die jüd. Könige Edom nicht wiedererobern. Dem neugekräftigten, unter der Herrschaft des von den Propheten verheißenen hohen Königs aus David's Stamm stehenden israelitischen Reiche soll auch Edom, wie die übrigen einst von David eroberten Länder, unterthan sein (Jes. 11, 14). Im 7. Jahrh. hatte sich Edom auch von der syr. Herrschaft befreit, denn unter der Regierung des Zedekia sandte der König von Edom zugleich mit den Königen von Moab, Ammon, Tyrus und Sidon Gesandte nach Jerusalem. Man wollte ein Bündniß der von den Chaldäern unterjochten Staaten Palästinas und des ostjordanischen Landes zu Stande bringen, um mit gemeinschaftlicher Kraft sich von der chald. Herrschaft zu befreien (Jer. 27). Das Bündniß ward entweder gar nicht geschlossen oder hat doch keine Erfolge gehabt. Bei der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar halfen sogar die Edomiter den Chaldäern (Ob. 10), freuten sich über Jerusalems Zerstörung und des Landes Juda Verwüstung, und gaben sich der Hoffnung hin, daß sie nun die Gebiete des südlichen und nördlichen Reichs in Besitz nehmen könnten (Ez. 25). Hatten schon die frühern Propheten schwere Gerichte über das feindliche Brudervolk verkündigt (Joel 4, 19; Am. 1, 11; vgl. auch Jer. 49, 7—22), so gilt jetzt Edom für den schlimmsten Feind der theokratischen Gemeinde. Daß die Edomiter damals wirklich Theile des israelitischen Landes in Besitz genommen haben, wird zwar Ez. 35, 10; 36, 5 nicht ausdrücklich gesagt, aber ihre Absicht ging dahin, und wahrscheinlich haben sie damals schon die südlichen Theile des Landes Juda besetzt. Israels Wiederherstellung steht daher in unzertrennlichem Zusammenhang mit Edoms Vernichtung, und die Propheten verkündigen nun den bevorstehenden Untergang und die gänzliche Vernichtung des Brudervolks in den stärksten Ausdrücken. Gott will seine Rache an Edom in die Hand seines Volks Israel legen (Ez. 25, 13; 32, 29; 35; Jes. 63, 1—6; Ob. V. 12 fg.). Edom wird für die Weissagung der Typus der gottfeindlichen Macht, und der siegreiche Kampf Gottes gegen seine Feinde vollzieht sich in den Gerichten über Edom (Jes. 34 fg.).

Wir blicken von hieraus zurück auf Edoms Zustände während der Zeit der Könige in Israel. Das Gebiet Edoms ist die Bergkette östlich vom Wadi el-Arabah; Bozra scheint neben dem oft genannten Hafenort Eloth die bedeutendste Stadt des Landes ge-

wesen zu sein (Jer. 49, 13. 22; Jes. 34, 6; 63, 1). Die Beschaffenheit der Gebirge und Thäler gestattet den Ackerbau; von größerer Wichtigkeit für die Bewohner wird der Handel gewesen sein. Eloth mit dem nahe dabei gelegenen Ezjongeber war ein wichtiger und begehrter Hafen; jüd. Könige schickten von hier ihre Handelsflotten aus, und des Handels wegen hielten sich hier Juden und Syrer auf. Von Eloth aus nordwärts zieht sich das Tiefthal des Wadi el-Arabah bis zum Todten Meer hin, eine von der Natur gebahnte Wanderstrecke und Handelsstraße; eine andere Straße führt an der Ostseite der Bergkette nach Damaskus; andere Straßen vermitteln die Verbindung mit der Küste im Süden Palästinas und mit den phöniz. Städten. Handeltreibende Dedaniten befinden sich in Edom (Jer. 49, 8). Die Stadt Maon in der Nähe von Sela (Petra), deren Bewohner einigemal im A. T. genannt werden, ist das jetzige Maan, noch immer eine bekannte Station an der Straße der mohammedanischen Pilger von Damaskus nach Mekka. Wir können nicht zweifeln, daß auf der Wasserstraße bis Eloth, auf den Landwegen von Eloth aus nach Norden und Nordwesten und auf einer von Osten nach Westen das edomit. Land durchschneidenden Straße, zur Zeit der königlichen Herrschaft in Israel ein sehr lebhafter Handelsverkehr stattfand. Die Handelsstraßen brachten dem Lande Edom reichen Gewinn, die Verbindung mit fremden Völkern seinen Bewohnern Bildung. Auf die Weisheit und Einsicht in Edom wird hingewiesen Ob. V. 8; Jer. 49, 7, und Teman in Edom war die Heimat des weisen Eliphas (Hiob 2, 11). Ueber die Religion der Edomiter finden wir keine Angaben im A. T.; Götter Edoms werden 2 Chron. 25, 20 erwähnt, und Josephus („Alterthümer", XV, 7, 9) spricht von Priestern eines edomit. Götzen Koze.

III. In nachexilischer Zeit treffen wir Edomiter in den südlichen, vielleicht auch in den mittlern Theilen Palästinas an; Hebron und die Umgegend der Stadt auf dem Gebirge Juda ist in ihrem Besitz (1 Makk. 5, 65). Gegen Edomiter in Idumäa in Akrabatene streitet der Makkabäer Judas (1 Makk. 5, 3). Der Name Akrabatene eignet einer oft genannten Landschaft im östlichen Theil Mittelpalästinas, und so würde aus dieser Stelle folgen, daß Edomiter mitten in Palästina sich festgesetzt hatten. Da aber ein so weites Vordringen derselben nach Norden allerdings auffallend ist, so stellt man den Namen Akrabatene in 1 Makk. 5, 3 gewöhnlich mit der im A. T. erwähnten Akrabbimhöhe zusammen und nimmt an, daß die Gegend am Südende des Todten Meeres, die von alters her zu Edom gehörte, ebenfalls diesen Namen gehabt habe, ohne doch eine Berechtigung für diese Annahme weiter nachweisen zu können. In den letzten Jahrhunderten vor Christo und im 1. christl. Jahrh. haben das südliche Palästina und die daran nach Süden zu grenzenden Gegenden den Namen Edom, Idumäa erhalten, weil hier die Nachkommen der alten Edomiter wohnten. Sie beharrten in der ererbten Feindschaft gegen die jüd. Gemeinde, bis Johannes Hyrkanus sie vollständig besiegte, sie zwang in die Gemeinschaft der jüd. Gebräuche zu treten und sie dem jüd. Staat einverleibte. Die zu Juden gemachten Idumäer standen unter Präfecten, die von den jüd. Gewalthabern eingesetzt wurden. Einer dieser Präfecten, der Idumäer Antipater (Josephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3), verstand es, durch kluges Eingreifen in die Streitigkeiten der makkabäischen Herrscher und durch Cäsar's Freundschaft, sich die Stelle eines Procurators, in der That die Herrschaft über ganz Judäa, zu verschaffen. Sein Sohn Herodes ward König der Juden. So waren die letzten Herrscher der jüd. Gemeinde aus einer idum. Dynastie. Im jüd. Kriege, zur Zeit des Vespasian und Titus, wurden von der Zelotenpartei 20000 Idumäer, eifrige Juden idum. Ursprungs, aus den südlichen Gegenden in die Stadt Jerusalem gerufen, über deren Theilnahme an der Vertheidigung Jerusalems hier nicht weiter zu reden ist. Wir haben aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems keine weitern Nachrichten über diese Idumäer. Das erklärt sich leicht. Sie waren seit der gewaltsamen Bekehrung durch Johannes Hyrkanus nach und nach eifrige Juden geworden, wurden mit zu den Juden gerechnet und theilten ihre Geschicke.

Viel früher als sie sind die Edomiter im alten Lande Edom vom Schauplatz der Geschichte getreten. Gewiß werden hier in der ersten Zeit nach dem Exil Edomiter gelebt haben; wie lange sie aber im Besitz ihres Landes unter pers. Oberherrschaft blieben, wissen wir nicht. Um 300 v. Chr., das wird uns bestimmt berichtet, waren Nabathäer Bewohner des Landes, ein arab. Volk, welches wahrscheinlich schon ziemlich viel früher, von Osten her vordringend, sich desselben bemächtigt hatte. Vor ihrem Andrang mag ein Theil der edomit. Bewohner des Landes gewichen sein und sich in die westlichen

Gegenden begeben haben, die, wie wir oben bemerkt, von Edomitern eingenommen wurden und den Namen Idumäa erhielten. Andere Edomiter werden sich vielleicht zerstreut unter den Nabathäern eine Zeit lang erhalten, dann sich mit ihnen vermischt haben, zu Nabathäern geworden und zu ihnen gerechnet sein. Der Name der Edomiter verschwindet hier; an seine Stelle tritt der der Nabathäer. Ursprünglich wol nomadische Stämme, standen sie seit dem 2. Jahrh. unter königlicher Herrschaft. Ihre Könige, welche gewöhnlich die Namen Obodas oder Aretas, arab. Namen, führen, kommen im 2. und 1. Jahrh. v. Chr. in vielfache Berührung mit Juden und Römern. Das alte Land Edom erhielt wahrscheinlich von der rasch aufblühenden Hauptstadt Petra, einst Sela, den Namen Peträisches Arabien und wird von Josephus, von griech. und röm. Schriftstellern oft erwähnt. Das selbständige Königthum der Nabathäer dauerte, wenn auch vielleicht bisweilen durch die Eingriffe der Römer beschränkt, bis 105 n. Chr. fort. Unter der Regierung Trajan's nahm Cornelius Palma, der damalige Statthalter Syriens, das Land in Besitz, welches nun dem Römischen Reich einverleibt wurde. Die Römer verstanden es, seine günstige Lage für Handel und Verkehr zu würdigen; sie legten neue Landstraßen an oder besserten die alten und sorgten durch eine Reihe von Militärstationen für den Schutz des Handels und die Sicherheit des Landes. Die Hauptstadt Petra wird als Königsstadt der mächtigen und reichen Nabathäer des Schmucks der Bauten nicht entbehrt haben, aber unter der Herrschaft der Römer scheinen doch erst die großartigen Bauten ausgeführt und die Menge von Kunstwerken entstanden zu sein, die von dem Reichthum ihrer Bewohner und ihrer Lust an kostbaren und höchst eigenthümlichen Anlagen ein laut redendes Zeugniß ablegen. Die durch merkwürdige Naturformen ausgezeichneten, zum Theil sehr engen Felsenthäler in Petras nächster Umgebung und die Felsen, in deren Mitte die Stadt lag, sind voll von Grabstätten, prächtigen Mausoleen, Sculpturen, Façaden, die aus den senkrechten Felswänden des schönsten Quadersandsteins ausgemeißelt sind und die Vorderwand der in den Felsen befindlichen Räume bilden. Erwünschte Nachrichten über die Denkmäler in Petra, welche die staunende Bewunderung der Reisenden erregten, haben de Laborde, in dessen Werk „Voyage de l'Arabie pétrée" (Paris 1830 fg.) viele und sorgsam ausgeführte Abbildungen der hervorragendsten Bauwerke veröffentlicht sind, Burckhardt, Robinson u. a. uns mitgetheilt. Wir dürfen hoffen, daß unsere Kenntniß der Denkmäler durch neue Untersuchungen bald vervollständigt wird. Im 4. Jahrh. wird Petra in den Schriften der Kirchenväter noch mehreremal genannt. Ein Bischof von Petra, welche Stadt Metropolitansitz von Palästina tertia war, Germanus, nahm an dem Concil von Seleucia (359), ein anderer Bischof, Theodorus, an dem in Jerusalem (536) theil. Von dieser Zeit an finden wir Petra nicht mehr erwähnt. Zu vergleichen sind außer den Commentaren zum A. T. besonders Ritter's „Erdkunde", Thl. 14 und 15, und die Reisebeschreibungen von Burckhardt und Robinson. Bertheau.

Edreï. 1) Eine Stadt des Stammes Ostmanasse, wird meist mit Astaroth (s. d.) verbunden und erscheint, aber wol irrthümlich, als zweite Residenz des Königs Og von Basan (4 Mos. 21, 33; 5 Mos. 1, 4; 3, 10; Jos. 12, 4). Es ist das spätere Adra, Adraa, Adraha, dessen Entfernung Eusebius auf 25 röm. Meilen von Bostra, und auf 6 Meilen von Astaroth angibt, an der großen Straße von Auranitis, gegen Nordwesten nach Gadara und Tiberias, gelegen. Aus den Acten mehrerer Concilien (zu Seleucia [359], Konstantinopel [381] und Chalcedon [451]) ist es noch als christl. Bischofssitz bekannt geworden. Das heutige Dera oder Drâa liegt östlich von der Pilgerstraße, die von Damaskus nach Mekka führt, zwischen dem Castell el-Mezarib und er-Remtah, 2 Stunden südlich von jenem und 2½ Stunden ostnordöstlich von diesem. Die ehemalige Stadt liegt auf einer kleinen Anhöhe, wo noch eine ziemliche Anzahl elender Häuser, meist aus rohen Basaltstücken erbaut, sich zeigt, die, früher bewohnt, jetzt verlassen sind. Die einzigen Merkwürdigkeiten in Drâa sind ein kleiner quadratischer Thurmbau, die Ruine einer ehemaligen Kirche, die wol aus jener Periode des Bischofssitzes stammt, ein ausgemauerter Teich ohne Wasser, auch eine gute Brücke von fünf Bogen aus Basaltquadern über den Wadi el-Middân, nördlich von der Stadt, der Kanal einer Wasserleitung, der über die Brücke zum großen Teiche führt, und ein schöner Sarkophag, der jetzt zum Wassertrog dient. Man hat auch schon, wol ohne hinreichenden Grund, gemeint, das Edreï in 5 Mos. 3, 10 könne nicht der Ort in der Mitte Basans in 4 Mos. 21, 33 sein, sondern müsse, wie das daneben genannte Salcha an einem, so am andern

Ende Basans gelegen haben, wonach zwei Städte dieses Namens anzunehmen wären; und zwar in der Stelle 5 Mos. 3, 10 der heutige beträchtliche Ruinenhaufe einer einst blühenden Stadt, welche bei Josephus Zara, bei arab. Geographen Zora (Zorawa) heißt, neben Adraat, als zu Boßra gehörig, und eine (?) Tagereise von Salcha entfernt. Dieses Edra, noch heute eins der vorzüglichsten Dörfer in Hauran, liegt im Gebiet von Ledscha; seine Einwohner, etwa 150 türk. und drus. Familien und 50 Familien griech. Christen, leben immer noch in den alten Gebäuden, die wegen der Stärke und Festigkeit ihrer Mauern großentheils vollkommen erhalten sind. Vgl. besonders Ritter, „Die Erdkunde", Thl. 15.)
Kneucker.

Egge, s. Ackerbau.

Eglaim, eine Stadt an der Grenze oder außerhalb der Grenzen des Moabiterlandes (Jes. 15, 8). Eusebius setzt einen Ort Agalleim 8 röm., d. i. $1\frac{1}{2}$ geographische Meilen südlich von Areopolis (Ar-Moab), also ins moabit. Binnenland; man vergleicht darum, nach einer bestimmtern Auffassung der Stelle Jes. 15, 8, besser das En-Eglaim (Ez. 47, 10) auf der Westseite des Todten Meeres, also auf jüd. Gebiet, und versteht darunter die Quelle Ain el-Feschcha, welche gegen das Nordende des genannten Meeres, nördlich nahe beim Ausfluß des Kidron, unweit vom Ufer, in reichlichen Strömungen klaren, salzigen, warmen Wassers hervorsprudelt, und bei welcher sich auch Ueberreste verschiedener Gebäude finden.
Kneucker.

Eglath oder **Egla** (Jes. 15, 5; Jer. 48, 34) wird vielfach für eine besondere, neben Zoar, Luchith und Horonaim genannte Ortschaft an der Grenze des Moabiterlandes gehalten, und zwar entweder für das Agalla, welches Josephus („Alterthümer", XIV, 1, 4) als arab. Stadt neben Zoar und Horonaim aufführt, oder gar für Adschlun, eine Stadt zu beiden Seiten des Bachs Dschenneh, nördlich vom Jabbok, von welcher auch die Landschaft denselben Namen führt. Es ist aber mit den meisten alten Uebersetzungen eglat šelišija des hebr. Textes als eine nähere Bestimmung bei Jesaja zu Zoar, bei Jeremia zu Horonaim, als kleinen unbedeutenden Städtchen, zu fassen, und zu übersetzen: „Kuh dritter Ordnung", d. h. geringer Qualität.
Kneucker.

Eglon. 1) Eine kanaanit. Stadt und Sitz eines Königs, die von Josua erobert wurde (Jos. 10, 3. 34. 36; 12, 12; 15, 39). Robinson glaubt sie in Adschlan, das zwischen Gaza und Hebron liegt, wiedergefunden zu haben. 2) Ein moabit. König, der mit Hülfe der Ammoniter und Amalekiter die Israeliten unterjochte, aber nach achtzehnjähriger Herrschaft von Ehud (s. d.) ermordet wurde (Richt. 3, 12 fg.).
Krenkel.

Egypten, s. Aegypten.

Ehe (im A. T.). Wie bei allen nur einigermaßen gesitteten Völkern, wurde auch bei den Hebräern die Eingehung einer Ehe als wichtiges Familienereigniß betrachtet und gefeiert. Es war Sache der Aeltern (Richt. 14, 2), an erster Stelle des Vaters (1 Mos. 24, 3 fg.; 34, 4; 38, 6; 2 Mos. 21, 9 fg.), in Ermangelung desselben der Mutter allein (1 Mos. 21, 21), dem heirathslustigen Sohn eine Gattin zu suchen oder wenigstens um die von ihm Gewählte bei deren Aeltern zu werben. An den Verhandlungen mit letztern nahmen auch die Brüder der Braut theil, die als nächste Stellvertreter des Vaters galten (1 Mos. 24, 50; 34, 5 fg.; vgl. Richt. 21, 22). Der Vater der Braut verlangte für dieselbe einen Kaufpreis (1 Mos. 31, 15; 34, 12; 1 Sam. 18, 23. 25), dessen Höhe zu bestimmen ihm im allgemeinen wol freistand und der nur in einem besondern Fall auf 50 Seckel festgesetzt wird (5 Mos. 22, 28. 29), während 30 Seckel, zur Hälfte in Silber, zur Hälfte in Naturalien, als niedriger Preis für ein feiles Weib erscheinen (Hos. 3, 2 fg.). Doch konnte anstatt dieses Kaufpreises, namentlich wenn der Freier unvermögend war, auch eine andere Leistung eintreten, wie Knechtsdienste (1 Mos. 29, 18. 20. 27), oder tapfere und erfolgreiche Kriegsthaten, z. B. die Eroberung einer Stadt (Jos. 15, 16; Richt. 1, 12) und die Tödtung gefährlicher Feinde (1 Sam. 17, 25; 18, 24 fg.; 2 Sam. 3, 14). Außerdem vertheilte der Bräutigam Geschenke an die Braut und ihre Verwandten (1 Mos. 24, 53; 34, 12). In frühern Zeiten erhielt die Braut nur ausnahmsweise eine Mitgift (Jos. 15, 18; 1 Kön. 9, 16), später wurde dieselbe üblich und scheint ziemlich reichlich zugemessen worden zu sein (Tob. 8, 21 gibt der Schwiegervater die Hälfte seines Vermögens). Der Ehevertrag wurde zwischen den Aeltern des Brautpaars im Beisein von Zeugen (Ruth 4, 11), unter feierlichen Eiden (Mal. 2, 14) abgeschlossen; schriftliche Ehecontracte kennt erst die spätere Zeit (Tob. 7, 14). Die Hochzeitfeierlichkeiten waren

glänzend und geräuschvoll. Der Bräutigam zog, festlich geschmückt (Jes. 61, 10; HL. 3, 11) inmitten der Schar seiner Freunde (Richt. 14, 10 fg.; 1 Makk. 9, 37. 39; Matth. 9, 15; Joh. 3, 29), in das Haus der Braut, die ihn, gleichfalls in festlichem Schmuck (Jes. 49, 18; 61, 10; Jer. 2, 32; Offb. 21, 2) erwartete, und führte sie bei Fackelschein (Matth. 25, 1 fg.) unter Paukenschlag und Saitenspiel (1 Makk. 9, 39) in sein väterliches Haus. Hier versammelten sich zahlreiche Gäste (1 Mos. 29, 22; Luk. 14, 8; Joh. 2, 2) zum Hochzeitmahl, das durch Gesang (Jer. 7, 34; 16, 9; 25, 10) und Scherze (Richt. 14, 12) gewürzt wurde und 7 Tage (1 Mos. 29, 27; Richt. 14, 12; Tob. 11, 19), manchmal wol auch noch länger (14 Tage, Tob. 8, 19) dauerte. Am Brautabend wurde ein Segen über das Paar gesprochen (Tob. 7, 13 fg.) und dasselbe nach beendigter Mahlzeit in das Brautgemach geführt (Tob. 8, 1).

Verboten waren durch das mosaische Gesetz im allgemeinen die Ehen zwischen Blutsverwandten (3 Mos. 18, 6). Nach der Reihe von Einzelbestimmungen, die sich 3 Mos. 18, 7—18 findet (vgl. auch Kap. 20, 11 fg., 14. 17. 19—21; 5 Mos. 27, 20. 22 fg.), durfte der Hebräer demnach nicht heirathen: 1) die Mutter oder irgendein anderes Weib seines Vaters; 2) die Tante (Schwester des Vaters oder der Mutter, Weib des Vaterbruders); 3) die Schwester und diejenige Halbschwester, mit der er Vater oder Mutter gemein hatte; 4) die Schwägerin, das Weib des Bruders (doch nur bei Lebzeiten des letztern, nach des Bruders Tode durfte er nicht nur, sondern mußte unter Umständen sogar die Witwe ehelichen; es ist also bei diesem Verbot an eine von dem Bruder verstoßene Frau zu denken); 5) die Schwiegertochter, die Gattin seines Sohnes; 6) die Enkelin, Tochter seines Sohnes oder seiner Tochter, und die Stiefenkelin, Tochter vom Sohn oder der Tochter seines Weibes; 7) nicht Mutter und Tochter zugleich und ebenso wenig 8) zwei Schwestern auf einmal. Die Ehe des Vaters mit der Tochter wird nicht ausdrücklich untersagt, weil sie schon durch das allgemeine Verbot der Verbindung von Blutsverwandten ausgeschlossen war und der Gesetzgeber dieses unnatürliche Vergehen ebenso wenig wie den Aelternmord, den er auch nicht ausdrücklich verbietet, von einem seiner Volksgenossen erwartete. Wie verabscheuungswürdig aber eine derartige Verbindung dem israelitischen Bewußtsein erschien, zeigt die Erzählung von Loth und seinen Töchtern (1 Mos. 19, 31 fg.). In den angeführten Verboten ist theils das alte Herkommen zum Gesetz erhoben, das jedoch keineswegs hinsichtlich aller aufgezählten Grade so bedenklich war, theils gingen sie hervor aus natürlichem Abscheu vor solchen Verbindungen und Furcht vor ihren schädlichen Folgen, und endlich drängte zu ihrer Aufstellung auch der Gegensatz gegen ägypt. und kanaanit. Sitte (3 Mos. 18, 3. 24 fg.). Die Uebertreter sollte der Tod mittels Steinigung treffen, zu der als Verschärfung der Strafe noch Verbrennung der Leichen kam (3 Mos. 20, 11 fg.); nur in zwei Fällen war ihnen eine nicht von der menschlichen Obrigkeit zu verfügende, sondern Gott anheimgegebene Strafe angedroht, Kinderlosigkeit, die man oft genug als Folge solcher Ehen beobachtet haben mochte (3 Mos. 20, 20. 21). Doch wurden diese Vorschriften nicht immer gewissenhaft gehalten, zumal da das Alterthum so viele Beispiele von Ehen näherer und entfernterer Verwandten darbot (1 Mos. 20, 12; 24, 4. 48; 26, 34 fg.; 28, 1 fg.; 29, 19 fg.). Wenn auch die Ehe mit der Mutter immer als ein Frevel angesehen wurde (Ez. 22, 10), so scheinen doch die Verheirathung mit der Halbschwester (2 Sam. 13, 13 fg.) und Verbindungen von Geschwisterkindern (1 Chron. 24, 22) keinen Anstoß erregt zu haben. In späterer Zeit ging namentlich die Familie der Herodier mit dem schlechten Beispiel ungesetzlicher Ehen voran (Matth. 14, 4; Mark. 6, 17 fg.).

Unzulässig waren ferner nach dem Gesetz Ehen mit Angehörigen der sieben kanaanit. Völkerschaften, denen die Israeliten einst ihr Land hatten abringen müssen. Der Grund dieses Verbots war die, wie die Erfahrung zeigte, sehr berechtigte Furcht vor der Verführung zum Götzendienst (2 Mos. 34, 11 fg.; 5 Mos. 7, 3 fg.). Doch wurde dieses Verbot, besonders in vorexilischer Zeit, noch weit häufiger übertreten als das erste (Richt. 3, 6; 14, 1 fg.; 1 Kön. 7, 14; 11, 1; 16, 31). Auf andere Ausländer bezog sich dasselbe nicht und so finden wir namentlich Aegypter (3 Mos. 24, 10; 1 Chron. 2, 34; 1 Kön. 3, 1), die ja israelitische Bürger werden konnten (5 Mos. 23, 8), aber auch Aethiopier (4 Mos. 12, 1 fg.), Ismaeliter (1 Chron. 2, 17), Ammoniter (1 Kön. 14, 21) und Moabiter (Ruth 1, 4; 4, 13) mit Israelitinnen ehelich verbunden oder umgekehrt, wie denn auch das Gesetz (5 Mos. 21, 11 fg.) die Verehelichung mit einer kriegsgefangenen Ausländerin nicht

beanstandet. Freilich scheint neben dieser milden auch immer eine strenge Ansicht hergegangen zu sein (4 Mos. 12, 1; Richt. 14, 3; 1 Kön. 11, 1 fg.), welche solche Mischehen hauptsächlich im Hinblick auf die schon oben erwähnte Gefahr der Abgötterei verwarf (Richt. 3, 6 fg.; 1 Kön. 11, 1 fg.), und vorzüglich nach dem Exil sich solche Geltung verschaffte, daß sie die Verstoßung aller ausländischen Weiber sammt ihren Kindern durchsetzte (Esra 9, 2 fg.; 10, 3 fg.; Neh. 13, 23 fg.).

Besondern Beschränkungen war die Ehe der Priester unterworfen. Sie durften keine Buhlerin, Geschwächte oder Verstoßene, sondern nur eine reine Jungfrau oder ehrbare Witwe heirathen (3 Mos. 21, 7), ja die Strenge der spätern Zeit verlangte, daß sie nur eine Israelitin (Esra 10, 18; Ez. 44, 22) und, wenn eine Witwe, dann die Witwe eines Priesters ehelichen sollten (Ez. 44, 22). Unter diesen Umständen wählten sie wol vorzugsweise Priestertöchter zu Gattinnen (Luk. 1, 5), da die strenge Strafe, welcher diese im Fall unsittlichen Lebenswandels verfielen (3 Mos. 21, 9), verhältnißmäßig die größte Gewähr für unverletzte Jungfräulichkeit bot. Daß Priester sogar kanaanit. Weiber heimführten, war nur in einer Zeit der Verwilderung und Gesetzlosigkeit möglich (Esra 9, 1 fg.; vgl. 10, 18 fg.; Neh. 13, 28 fg.). Noch in höherm Grade als ihre Standesgenossen waren die Hohenpriester beschränkt, die blos eine Jungfrau heirathen durften (3 Mos. 21, 13. 14), dafür aber ihre Augen bisweilen selbst zu Königstöchtern erheben konnten (2 Chron. 22, 11) und ihre Töchter von den Großen des Landes begehrt sahen (1 Makk. 16, 12).

Noch sind hier die Gesetze über die Erbtöchter und die Leviratsehe zu nennen. Erstere sollten nur innerhalb ihres Stammes heirathen, damit das Stammgebiet erhalten bleibe (4 Mos. 36, 6 fg.; Tob. 7, 10). Die Erhaltung der Familien dagegen bezweckte die eigenthümlich hebr. Einrichtung der Leviratsehe (Schwagerehe, vom lateinischen levir, Schwager). Wenn nämlich von zwei an demselben Ort wohnenden Brüdern der eine starb, so war der Ueberlebende verpflichtet, die Witwe zu heirathen und den ersten mit ihr erzeugten Sohn in die Geschlechtsregister als Sohn des Verstorbenen eintragen zu lassen, damit der Name des letztern „nicht erlösche aus Israel". Erwähnt wird diese Einrichtung schon als Sitte der Patriarchenzeit (1 Mos. 38, 8 fg.), gesetzlich angeordnet ist sie 5 Mos. 25, 5—10 und dort zugleich eine öffentliche Beschimpfung vor Gericht festgestellt, der sich derjenige unterziehen mußte, welcher die Schwagerpflicht nicht erfüllen wollte (vgl. auch Ruth 4, 1. 5. 10; Matth. 22, 23 fg.). Ausgenommen war von derselben nur der Hohepriester, der keine Witwe heirathen durfte.

Vielweiberei erscheint, wie wol bei allen Völkern des Orients, so auch bei den Hebräern frühzeitig als herrschende Sitte (1 Mos. 4, 19; 28, 9; 29, 16 fg.; 37, 2; 46, 10; 1 Chron. 2, 18). Das Gesetz läßt sie bestehen (2 Mos. 21, 9 fg.; 5 Mos. 21, 15) und verbietet nur, Mutter und Tochter oder zwei Schwestern zugleich zu heirathen. Auch hat es dieselbe einigermaßen erschwert durch die Bestimmungen über Unreinigkeit (3 Mos. 15, 18) und das Verbot, eine Frau vor der andern zu begünstigen (2 Mos. 21, 8 fg.). Fürsten und Vornehme pflegten zahlreiche Weiber und Kebsweiber zu nehmen (1 Mos. 25, 1. 6; Richt. 8, 30; 2 Sam. 3, 2 fg.; 5, 13; 1 Kön. 11, 3; 1 Chron. 3, 9; 2 Chron. 11, 21; 13, 21; HL. 6, 8). Letztere wurden namentlich bei Unfruchtbarkeit der rechtmäßigen Gattinnen (1 Mos. 16, 2 fg.; 30, 2. 3) aus Sklavinnen (a. a. O.) oder Kriegsgefangenen (5 Mos. 21, 10 fg.) gewählt, mußten ihrem Herrn Treue bewahren (Richt. 19, 2; 2 Sam. 3, 7) und waren gleichfalls an die verbotenen Grade gebunden (1 Mos. 35, 22; 49, 4; 3 Mos. 18, 8). Sie durften nicht verkauft werden und konnten Familienrechte erlangen (2 Mos. 21, 7 fg.). Ihre Söhne wurden in die Geschlechtsregister eingetragen (1 Mos. 36, 12; 1 Chron. 1, 32), hatten aber keinen Theil an der Erbschaft (1 Mos. 21, 10; 24, 36), sondern wurden mit Geschenken abgefunden (1 Mos. 25, 6) und manchmal nach des Vaters Tod unglimpflich aus dem Hause gestoßen (Richt. 11, 2).

Allmählich sehen wir im israelitischen Volk die Polygamie mehr und mehr zurücktreten. Wenn ein späteres Gesetz, jedenfalls vorzugsweise im Hinblick auf die übeln Erfahrungen der Salomonischen Zeit, dem König verbietet, viele Weiber zu halten (5 Mos. 17, 17), so sah sich die große Menge des Volks schon durch ökonomische Gründe zu der gleichen Selbstbeschränkung genöthigt und es wurde frühzeitig Sitte, blos zwei Frauen zu nehmen (1 Sam. 1, 2; 2 Chron. 24, 3). Von hier war nur noch ein Schritt zur Monogamie, die schon der Schöpfungsbericht als das ursprüngliche und ideale Verhältniß betrachtete (1 Mos. 2, 18 fg., 24: „seinem Weibe"; die LXX haben in diesem

Vers: „die beiden werden ein Fleisch sein", und mit diesem aus Interesse für die Monogamie hervorgegangenen Zusatz wird die Stelle überall im N. T. citirt; Matth. 10, 5; Mark. 10, 4; 1 Kor. 6, 16; Eph. 5, 31). In den Sprichwörtern wird überall nur eine Frau vorausgesetzt (Spr. 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 fg.), und Propheten wie Jesaja haben gleichfalls nur eine (Jes. 8, 3). Nach dem Exil gelangte die Monogamie zur unbestrittenen Herrschaft (Tob. 1, 9; 8, 4. 7; Sir. 26, 1 fg.; Sus. u. Dan. 29, 63; Matth. 18, 25; Luk. 1, 5; Apg. 5, 1). Mit diesem stetigen Zug zur Monogamie stieg auch die Ansicht von der Würde und Heiligkeit der Ehe, die als ein „Gottesbund" (Spr. 2, 17), bei dessen Schließung Jahve Zeuge war (Mal. 2, 14), aufgefaßt wurde. Diese religiöse Betrachtungsweise der Ehe legte es den Propheten nahe, den Bund Jahve's mit dem auserwählten Volk unter dem Bild des ehelichen Verhältnisses darzustellen (Ez. 16, 8; Hos. 2, 19 fg. u. a.).

Strenger Beurtheilung und Bestrafung unterlag der Ehebruch, d. h. die geschlechtliche Vermischung mit einer Ehefrau oder einer Verlobten, die vom Gesetz jener gleichgeachtet wurde, aber nicht mit einer Ledigen, da ja Vielweiberei gestattet war. Das Gesetz stellt dieses Verbrechen in die Mitte zwischen Mord und Diebstahl (2 Mos. 20, 14) und verhängt über beide Theile den Tod durch Steinigung (3 Mos. 20, 10; 5 Mos. 22, 22—24; Ez. 16, 38. 40; 23, 43 fg.; Sus. u. Dan. 45; Joh. 8, 5. 7), während in patriarchalischer Zeit die Strafe der Uebelthäter Verbrennung gewesen zu sein scheint (1 Mos. 38, 24). War die Ehebrecherin eine Unfreie, so erhielt sie nur körperliche Züchtigung und der Ehebrecher hatte ein Schuldopfer zu bringen (3 Mos. 19, 20 fg.). Wenn ein Mann sein Weib im Verdacht der Untreue hatte, so sollte er sie vor den Priester führen und dieser ihr unter feierlicher Beschwörung das sogenannte Fluchwasser (s. d.) zu trinken geben, von dem man erwartete, daß es den Leib der Schuldigen anschwellen und ihre Hüfte schwinden machen werde (4 Mos. 5, 12 fg.). Trotz dieser strengen Maßregeln scheint der Ehebruch unter den Israeliten nicht ganz selten gewesen zu sein (2 Sam. 11; Jer. 7, 9; 23, 10; Hos. 4, 2; Mal. 3, 5; Spr. 30, 20; Weish. 3, 16; Joh. 8, 3; Röm. 2, 22), wie es auch gegen das Verbot 3 Mos. 19, 29; 5 Mos. 23, 17 öffentliche Dirnen im Lande gab, die wol zum Theil Ausländerinnen waren (1 Mos. 38, 15; 1 Kön. 3, 16; Spr. 2, 16 fg.; 5, 3 fg.; 6, 26 fg.; 7, 10 fg.; 23, 27; Am. 2, 7). Namentlich wurde die Unzucht durch die heidnischen Culte befördert, die so oft unter dem israelitischen Volk einrissen (4 Mos. 25, 1 fg.; Hos. 4, 13 fg.; 1 Kön. 14, 23; 15, 12; 2 Kön. 23, 7; Weish. 14, 21 fg.).

Der beleidigte Ehegatte war nicht verpflichtet, ein ehebrecherisches Weib der Todesstrafe zu überliefern, sondern konnte sich durch Entlassung von ihr scheiden (Matth. 1, 19). Die Ehescheidung war vom Gesetz gemäß dem alten Herkommen festgestellt worden. Sie war gestattet in allen Fällen, wo gegen eine Frau „etwas Schimpfliches" vorlag (5 Mos. 24, 1), und des Rechts, seine Gattin zu entlassen, ging nur derjenige verlustig, welcher ihr böswillig schuld gab, vor der Verheirathung ihre Keuschheit nicht gewahrt zu haben, und wer eine Jungfrau deshalb, weil er sie verführt, ehelichen mußte (5 Mos. 22, 19. 29). Eine entlassene Frau konnte nicht wieder aufgenommen werden, wenn sie nach der Verstoßung nicht ledig geblieben war (5 Mos. 24, 2 fg.; Jer. 3, 1. — 2 Sam. 3, 14 fg. gehört nicht hierher, da Michal dem David von ihrem Vater abgenommen, nicht von ihm verstoßen worden war). Das Weib konnte nicht der entlassende Theil sein und war nur dadurch einigermaßen geschützt, daß der Mann im Fall der Entlassung verpflichtet war, ihr einen Scheidebrief zu geben, der sie berechtigte, wieder zu heirathen (Jes. 50, 1; Jer. 3, 8; Matth. 5, 31; 19, 7; Mark. 10, 4). Entlassungen kamen häufig vor, da die unbestimmte Fassung des betreffenden Gesetzes der Willkür des Mannes weiten Spielraum verstattete (3 Mos. 22, 13; 4 Mos. 30, 10; Jes. 54, 6; Mal. 2, 14); doch erhoben sich gegen sie auch strafende Stimmen, welche den Grundsatz geltend machten, daß Jahve Verstoßung hasse (Mal. 2, 16). Die angedeutete Unbestimmtheit der Gesetzesworte war auch die Ursache des Streits, welcher zu Jesu Zeit zwischen den Schulen der beiden berühmten Lehrer Hillel und Schammai lebhaft verhandelt wurde, von welchen dieser unter etwas Schimpflichem nur Ehebruch und sittlichen Makel, jener alles dem Mann Misfällige verstand (Matth. 19, 3). Beide Ansichten werden durch die von Jesus abgegebene Entscheidung an sittlicher Strenge übertroffen (Matth. 5, 32; 19, 9).

Im allgemeinen war bei den Hebräern die Stellung der Frau eine würdigere als bei den meisten Völkern des Alterthums. Kindersegen wurde immer als ein großes Glück

gepriesen (Ps. 127, 3 fg.; 128, 3). Eine zweite Verheirathung nach dem Tode der ersten Gattin war, auch nachdem die Monogamie zur Herrschaft gelangt, noch erlaubt, wenn sie auch nicht mit besonders günstigem Blick betrachtet wurde und Enthaltsamkeit für gottgefälliger galt (Luk. 2, 36 fg.; 1 Kor. 7, 8). Kneucker.

Ehe (im N. T.). Jesus hat, seinem Grundsatz gemäß, niemals unmittelbar in die rechtsgültige jüdische oder heidnische Gesetzgebung eingegriffen, oder zu Uebertretungen derselben aufgemuntert. Er hat dies auch in solchen Fällen nicht gethan, in welchen er, wie hinsichtlich der Beurtheilung der Ehe, von einer grundsätzlich verschiedenen Anschauung ausging und eine Reform dringend wünschte. Zu einer öffentlichen Aeußerung über seine Principien in Betreff der Ehe gab ihm zunächst die laxe und fast leichtfertige Behandlung der Ehescheidung von seiten der Hillel'schen Schule innerhalb des Judenthums Veranlassung. Zwar hat er sich schwerlich schon bei Veranlassung der Weiherede (Matth. 5, 27 fg.) gegen jene Behandlung ausgesprochen; wenigstens findet sich in der ursprünglichern Fassung derselben beim dritten Evangelisten (Luk. 6, 20 fg.) keine Spur davon, und die Rede über die Ehescheidung scheint auch nicht in den Zusammenhang einer Inaugurationsrede zu passen. Erst, nachdem bereits eine Spannung zwischen Jesus und den Pharisäern eingetreten war, suchten die letztern durch die ihm vorgelegten spitzfindigen Fragen über die Ehescheidung ihn in verfängliche Antworten zu verwickeln. Sie legten ihm die Frage nach der Zulässigkeit der Ehescheidung überhaupt vor (Mark. 10, 2 fg., wo der zuverlässigste Bericht sich findet), und durften dann hoffen, daß die Antwort Jesu, mochte sie zu Gunsten der strengern Ansicht Schammai's oder zu Gunsten der laxern Hillel's ausfallen, nach einer von beiden Seiten hin Anstoß oder Aergerniß geben werde. Jesus entschied sich aber, nach dem zweiten Evangelisten, weder für die eine noch für die andere Ansicht der beiden herrschenden Schulen, sondern verwarf die Ehescheidung überhaupt als begriffswidrig und mit der göttlichen Stiftung der Ehe unvereinbar. „Was Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden" (Mark. 10, 9). Die Gestattung der Ehescheidung im zweiten Gesetz (5 Mos. 24, 1) betrachtete er als ein im Princip verwerfliches Zugeständniß des Gesetzgebers an die Schwäche der menschlichen Natur (Mark. 10, 5 fg.). Deshalb bezeichnete er, im engern Kreise seiner Jünger, jede Wiederverehelichung von Geschiedenen (beiderlei Geschlechts) geradeswegs als Ehebruch. Nach der Ueberzeugung Jesu ist mithin die Ehe ihrem Wesen nach eine an sich unauflösliche Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Weib; die Monogamie ist schlechthin geboten, die Ehescheidung unter allen Umständen sittlich unzulässig, in dem Sinne nämlich, daß eine Wiederverehelichung der Geschiedenen unter allen Umständen unstatthaft ist, und der Mann ist in dieser Beziehung in ganz gleicher Weise an das Weib gebunden, wie das Weib an den Mann; die sittliche und rechtliche Ebenbürtigkeit der beiden Geschlechter ist damit anerkannt.

Die spätere Ueberlieferung hat diesen Ausspruch Jesu, weil er wegen seiner Strenge Anstoß gab, gemildert. Nach dem Bericht des ersten Evangelisten ist der Ehemann, der Erklärung Jesu zufolge, befugt, von seinem Eheweib im Fall des Ehebruchs sich zu scheiden; davon, daß das Eheweib im Fall des Ehebruchs auf seiten des Mannes zur Scheidung berechtigt sei, ist hier nicht die Rede (Matth. 19, 9; 5, 32; vgl. auch Mark. 16, 18). Für die größere Glaubwürdigkeit des Referats bei dem zweiten Evangelisten sprechen auch noch folgende Thatsachen. Erstens das Zeugniß des Apostels Paulus (1 Kor. 7, 10 fg.), welcher, in Uebereinstimmung mit dem zweiten Evangelisten, das Ehescheidungsverbot Jesu als ein unbedingtes faßt und es ebenfalls auf das Weib ausdehnt. Zweitens die sittlich tiefernste Vorstellung Jesu vom Wesen des Ehebruchs, wonach schon die blose Begierde nach dem Eheweib eines andern von ihm als Ehebruch betrachtet wird. Drittens der Einwand der Jünger Jesu beim ersten Evangelisten, daß unter solchen Umständen es zuträglicher sei, sich überhaupt nicht zu verehelichen (Matth. 19, 10). Außerdem erklärt es sich weit leichter, wie eine spätere Milderung des strengern Ausspruchs Jesu, als wie später eine Verschärfung des mildern erfolgt ist.

Die Frage, in welchen Fällen Jesus die Ehescheidung und die Wiederverehelichung Geschiedener gestattet habe, ist daher eine müßige. Er hat sie überhaupt nicht gestattet. Nur dürfen die über diesen Punkt ertheilten Belehrungen Jesu nicht so aufgefaßt werden, als ob er das bestehende Eherecht ohne weiteres hätte umstürzen oder abändern wollen. Räumte er doch das Bedürfniß einer Berücksichtigung der menschlichen Schwäche von seiten des Gesetzgebers ohne Widerspruch ein; wußte er doch wol, daß der Kreis seiner

Auserwählten ein kleiner war (Luk. 12, 32), und forderte er doch keineswegs von allen, wozu nur wenige hinlänglich ausgerüstet und sittlich durchgebildet waren. Ausschließlich von seinen Jüngern verlangte er, daß sie in dem Dienst am Reich Gottes auch das Opfer der Enthaltsamkeit von der ehelichen Gemeinschaft bringen möchten (Matth. 19, 11 fg.). Der Ausspruch von den Verschnittenen, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen, ist bildlich zu fassen; er ist frei von Schwärmerei, auch nicht zum Nachtheil der Ehe auszulegen; Jesus stellt damit mönchische Enthaltsamkeit an sich nicht sittlich höher als das eheliche Leben. Dagegen machte er seine Jünger darauf aufmerksam, daß mit ihrer Lage, welche die volle Hingabe an den Missionsdienst zur Gründung des Gottesreichs erforderte, die Ehe oder das Familienleben, als ihre ungetheilte Pflichterfüllung hindernd, nicht wohl vereinbar sein dürfte.

Paulus kannte ohne Zweifel die Grundsätze Jesu über Ehe und Ehescheidung aus der Ueberlieferung und schloß sich ihnen unbedingt an. Auch er kennt keine grundsätzlich den Christen gestattete Ehescheidung. Man hat freilich aus seinen Aeußerungen die Ueberzeugung schöpfen zu dürfen geglaubt, daß die sogenannte „böswillige Verlassung" des einen Ehegatten auf seiten des andern ein Recht der Ehescheidung begründe. An der betreffenden Stelle (1 Kor. 7, 12 fg.) beschränkt sich jedoch der Apostel darauf, von sich aus, ohne daß ihm eine Ueberlieferung über die Ansicht Jesu in dieser Angelegenheit vorläge, solchen christl. Verehelichten, welche wegen Religionsverschiedenheit von ihren nicht-christl. Gatten verlassen worden waren, einen guten Rath zu geben. Zunächst ist seine Meinung die, daß auch Religionsverschiedenheit den christl. Theil in der Ehe nicht berechtige, das Band der ehelichen Gemeinschaft zu lösen, daß also z. B. ein während der Ehe in die christl. Gemeinschaft aufgenommener Ehemann keine Befugniß habe, sich von seinem, eine Heidin oder Jüdin gebliebenen, Eheweib zu scheiden. Nach seiner Ueberzeugung heiligt der christl. Theil in der Ehe auch den nichtchristlichen. In dem Fall dagegen, wo der nichtchristl. Theil von sich aus ohne Zuthun des christlichen sich scheidet, betrachtet der Apostel den christl. Theil nicht mehr als an den andern gebunden, die Ehe gilt ihm thatsächlich für aufgelöst. Das kann man aber nicht eine innerhalb des Christenthums gestattete Ehescheidung nennen. Der christl. Theil handelt ja überhaupt in einem solchen Fall gar nicht, er hat nicht die geringste Verantwortlichkeit übernommen und trägt ebenso wenig die geringste Verschuldung. Er anerkennt nur eine ohne ihn vollzogene Thatsache, deren Urheberschaft lediglich dem nichtchristl. Theil angehört.

Auffallend ist unstreitig die Art, wie Paulus die Enthaltsamkeit von der Geschlechtsgemeinschaft der Ehe gegenüber bevorzugt (1 Kor. 7, 1 fg.; 7, 38. 40). Man darf sich darüber nicht täuschen: er hält es für „gut", wenn ein Mann ein Weib nicht berührt, und er empfiehlt die Verehelichung nur als ein Heil- oder Arzneimittel gegen die Versuchungen der Geschlechtslust. Auch Enthaltsamkeit in der Ehe würde er rathsam finden, wenn nicht die Geschlechtslust dadurch leicht entzündet würde (1 Kor. 7, 5). Für seine eigene Person fühlt er sich als Unverehelichter ganz befriedigt, wenn er auch in weiser Berücksichtigung der verschiedenartig angelegten Individualitäten vor erzwungener Ehelosigkeit warnt, und nur denen das Unverehelichtbleiben empfiehlt, welche eine Naturgabe dazu in sich fühlen (1 Kor. 1, 7). Das Cölibat der röm. Priester findet daher nicht im mindesten einen Stützpunkt an den Anschauungen des Apostels. Ueberhaupt empfiehlt der Apostel nirgends ein Leben mönchischer Zurückgezogenheit und Einsamkeit. Seine Bevorzugung der Ehelosigkeit steht in genauer Verbindung mit seiner lebhaften Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi und der infolge derselben unausbleiblichen Erneuerung und Verklärung der Welt (1 Kor. 7, 26 fg.). Stehen doch, nach seiner Ueberzeugung, den Christen große Drangsale und Gottesgerichte unmittelbar bevor, und wie viel leichter sind solche von Unverehelichten als von Familienvätern und Hausmüttern zu ertragen! Außerdem hätte sein mit vielen Beschwerden und Entbehrungen, weitläufigen und mühevollen Reisen, heftigen Verfolgungen und Freiheitsstrafen verbundener Apostelberuf ihm für seine Person die Gründung eines eigenen Hausstandes geradezu unmöglich gemacht. Auch läßt sich nicht bestreiten, daß Verehelichte mehr verflochten sind in irdische Sorgen und Neigungen als Unverehelichte (1 Kor. 7, 33), obwol auf der andern Seite die letztern auch wieder leichter der Versuchung zur Selbstsucht und zur Gleichgültigkeit gegen die Interessen der menschlichen Gesellschaft unterliegen.

Im übrigen hatte Paulus ein lebhaftes Gefühl von der Wichtigkeit der Pflichten,

welche Eheleute sich selbst und ihren Kindern schuldig sind. Er ermahnt die Männer zur Liebe gegen ihre Weiber, weil sie oftmals durch Härte fehlen, und die Weiber zum Gehorsam gegen die Männer, weil ihm, als einem Kenner des menschlichen Herzens, die weiblichen Untugenden der Eigenwilligkeit und Rechthaberei wohlbekannt sind (Kol. 3, 18 fg.; Eph. 5, 22 fg.). Wenn er das Verhältniß des Ehemannes zum Eheweib mit demjenigen Christi zur Gemeinde vergleicht, so bezeichnet er deshalb die Ehe nicht als ein „Geheimniß", als etwas Uebernatürliches oder gar als ein „Sakrament" (Eph. 5, 32; die Vulgata übersetzt mysterion mit sacramentum). Als ein Geheimniß erscheint ihm nur das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde mit Rücksicht auf die bevorstehende Wiederkunft des Herrn, der als der himmlische Bräutigam seine irdische Braut heimholen wird (s. auch Matth. 25, 1 fg.).

Ungeachtet der Abmahnungen Christi und des Paulus von der Schließung einer Ehe lebten doch einzelne Apostel, z. B. Petrus, in der Ehe (Mark. 1, 30 fg.; Matth. 8, 14; Luk. 4, 38; 1 Kor. 9, 5), und die spätere Vorstellung, daß die Verehelichung für einen Presbyter oder Bischof unpassend sei und sich nicht schicke, findet in keiner einzigen neutest. Stelle eine Stütze. Die in den Pastoralbriefen (s. d.) enthaltene Vorschrift, daß ein Bischof „Eines Weibes Mann" sein solle (1 Tim. 3, 2; Tit. 3, 6), dient zum Beweis, daß noch im Lauf des 2. Jahrh. die Gemeindevorsteher in der Regel verheirathet waren, und nur polygamische Verbindungen, welche unter den Christen nicht ungewöhnlich gewesen zu sein scheinen, oder mehrmalige Verehelichungen (successive Polygamie) sollten bei Bischöfen nicht geduldet werden; der Bischof soll gerade auch als Familienvater vorwurfsfrei und ein Vorbild für die Gemeinde sein (1 Tim. 3, 4 fg.; Tit. 1, 6). Allerdings wurde die zweite Ehe schon früh als etwas betrachtet, was sich für eine christl. Witwe nicht schickt (1 Kor. 7, 8; 1 Tim. 5, 9), und der Verfasser des ersten Timotheusbriefs empfiehlt auch deshalb die „eigentlichen", d. h. sittlich würdigen, nur einmal verehelichten Witwen zu ernstlichster Berücksichtigung (1 Tim. 5, 3 fg.). Daß 1 Tim. 5, 14 die Wiederverheirathung der jüngern Witwen anbefohlen werde, ist wegen V. 9, wonach nur einmal verheirathete Witwen als der Unterstützung würdig gelten, nicht wahrscheinlich, und der Ausdruck νεωτέραι („jüngere", V. 14) ist daher von jüngern weiblichen Personen überhaupt zu verstehen (vgl. auch Baur, „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 497 Anm.).

Eigenthümlich ist noch dem N. T. die mildere Beurtheilung des Ehebruchs. Die Joh. 8, 1—11 aufgenommene Erzählung von der Ehebrecherin ist kein „apokryphisches Document" (Meyer, „Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes" [4. Aufl., Göttingen 1862], S. 213), sondern aus einer ältern Evangelienschrift dem jüngern vierten Evangelium einverleibt worden, nachdem es in den sogenannten kanonischen Evangelien keine bleibende Aufnahme hatte finden können. Die Erzählung ist dem Charakter Jesu ganz angemessen, konnte aber, da der Ehebruch namentlich von seiten des Weibes bei Juden und Heiden als ein schweres Verbrechen galt, leicht Anstoß erregen und Jesu unwürdig erscheinen. Jesus wird derselben zufolge von den Schriftgelehrten und Pharisäern aufgefordert, sich über die Todeswürdigkeit (3 Mos. 20, 10; 5 Mos. 22, 23 fg.) einer auf frischer That ertappten qualificirten Ehebrecherin zu erklären. Auch in diesem Fall konnte er, je nachdem er entschied, als zu lax oder als zu streng verschrien werden. Seine Aufforderung an die Ankläger, welche den Fall vor die röm. Gerichte hätten bringen müssen, die Verbrecherin zu steinigen, im Fall, daß sie sich selbst schuldfrei fühlten, enthält in Verbindung mit dem Ausspruch (Joh. 8, 11): „Auch ich verdamme dich nicht", eine principielle Freisprechung, und Jesus anerkannte mit derselben, daß die im mosaischen Gesetz für den Ehebruch stipulirte Todes- in qualificirten Fällen Steinigungsstrafe eine inhumane sei. Der wahre Grund für diese, in der neuern Gesetzgebung endlich zum Sieg gelangte Ansicht, liegt in der tiefern sittlichen Anschauung Jesu, nach welcher die unzüchtige Begierde vor Gott wesentlich ebenso verwerflich ist als die unzüchtige Handlung. Der Ehebruch wird in den apostolischen Lasterkatalogen unter den „Werken des Fleisches" aufgezählt, und die Ehebrecher werden mit den übrigen Lasterhaften vom Reich Gottes ausgeschlossen (Gal. 5, 19; 1 Kor. 6, 9), weshalb auch die reformirte Kirche, ihrer disciplinaren Praxis gemäß, notorische Ehebrecher von der Theilnahme am Abendmahl ausschloß. Von weltlicher Bestrafung des Ehebruchs ist dagegen im N. T. nirgends die Rede, und der Hebräerbrief überweist geradezu Unzuchtsvergehen und den Ehebruch dem göttlichen Gericht, wol deshalb, weil Sünden

dieser Art theils der weltlichen Strafgerechtigkeit sich entziehen, theils überhaupt nicht vor dieselbe gehören (Hebr. 13, 4). In der Stelle Kap. 4, 4 des Jakobusbriefs ist wahrscheinlich nicht μοιχοί (Ehebrecher), sondern nur μοιχαλίδες (Ehebrecherinnen) zu lesen, und der Ausdruck selbst ist nicht eigentlich, sondern im bildlichen Sinn zu verstehen von den Gemeinden, an welche das Sendschreiben des Briefstellers gerichtet ist, und welche, nach alttest. Anschauung (Jes. 57, 3 fg.; Ez. 23, 7), wegen ihrer verweltlichten Gesinnung, als Ehebrecherinnen, d. h. als solche Gemeinden betrachtet wurden, die den Bund des Glaubens mit Gott, ihrem himmlischen Eheherrn, treulos gebrochen hatten. Schenkel.

Ehebruch, s. Ehe.

Ehegesetze, s. Ehe.

Ehescheidung, s. Ehe.

Eheverbote, s. Ehe.

Ehre, Ehre Gottes, Ehrerbietung, Ehrenbezeigungen. Der Begriff der Ehre ist in der Bibel ein doppelseitiger; einestheils bezeichnet er die Anerkennung der Vorzüge und Vollkommenheiten jemands seitens anderer (4 Mos. 24, 11; 1 Sam. 15, 30; Mal. 1, 6; Spr. 3, 35; 29, 23); anderntheils bezeichnet er den Inbegriff dieser Vorzüge und Vollkommenheiten selbst (Hiob 19, 9; Ps. 62, 8). Wird in ersterer Beziehung besonders die Frage unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, ob und inwieweit die Bibel die persönliche Ehre, den guten Namen als ein erstrebenswerthes sittliches Gut betrachtet, so nimmt in letzterer Beziehung der Begriff der Ehre Gottes, der uns sowol im A. wie im N. T. an einer Reihe von Stellen entgegentritt, überwiegend unser Interesse in Anspruch.

1) Ehre Gottes. Wiederholt wechselt in der Bibel, insbesondere im A. T., der Hinweis auf die Ehre Gottes mit demjenigen auf Gottes Werke (Ps. 90, 16), oder aber auf seine Großthaten (Ps. 96, 3), oder auf seine Gerechtigkeit (Ps. 97, 6), nicht minder mit demjenigen auf seine heilige Majestät (Jes. 6, 3), auf den Namen Gottes (Ps. 102, 1. 6); oft endlich auch entspricht der Ehre Gottes einfach Gott selbst (Ps. 57, 6; 108, 6; 113, 4). Ganz besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht eine Vergleichung von Hab. 3, 14 (hebr. Text 2, 14) mit Jes. 11, 9, indem der jüngere Prophet (Habakuk) da unbedenklich die „Ehre Gottes“ einfügt, wo der ältere Jesaja lediglich Gott gesetzt hatte. Klar ist aus dem Ausgeführten, daß die „Ehre Gottes“ einerseits der die göttliche Vollkommenheit ausmachende Inbegriff der Eigenschaften Gottes sein muß, andererseits aber dieses wiederum nur insofern, als (vgl. besonders Ps. 57, 6; 72, 19) jene Vollkommenheit für die Welt außer Gott kund und offenbar wird. Wenn aber so die Ehre Gottes mit seinem Wesen, nämlich mit seinem erscheinenden Wesen sich deckt, so leuchtet ein, daß ein Aufgeben der Ehre seitens Gottes zugleich ein Aufgeben seiner Existenz für die Welt sein würde. Hält man dieses fest, so begreift sich der eigenthümliche Ausspruch Jes. 42, 8; 48, 11, daß Gott seine Ehre niemandem abtreten werde; so begreift sich überhaupt die mehrfach sich findende Bezeichnung Gottes im A. T. als eines eifrigen, d. h. auf seine Ehre eifersüchtigen Gottes (2 Mos. 20, 5; 34, 14; 5 Mos. 4, 24; 32, 16. 21); so begreift sich aber auch andererseits die Nothwendigkeit der Anerkennung der göttlichen Ehre seitens der vernünftigen Creatur; so erhellt zugleich die Pflicht der Anbetung und Verehrung Gottes für den Menschen (Ps. 19, 2; 113, 4. 9; 138, 5). Diese Anerkennung der göttlichen Majestät braucht sich aber durchaus nicht auf das Lob und den Preis Gottes (Ps. 96, 3. 4) zu beschränken; alles vielmehr, was der Mensch thut, kann und soll so beschaffen sein, daß es Gott zu Ehren gereicht (1 Kor. 10, 21). So wird die Gott eignende Herrlichkeit (Ehre) zu einer unerschöpflichen Quelle der Anerkennung derselben, der Ehrerweisung seitens des Menschen.

2) Ehre bei den Menschen. Daß überhaupt die persönliche Ehre, der gute Name ein erstrebenswerthes sittliches Gut sei, wird im A. T. wiederholt ausgesprochen. Der Spruchdichter bezeichnet den guten Namen als etwas, das großem Reichthum vorzuziehen sei (Spr. 22, 1), und der Prediger Salomo will ihn höher geschätzt wissen als köstlichstes Oel (Kap. 7, 1). Ein eigentliches Gebot nun freilich, für Erhaltung des guten Namens besorgt zu sein, findet sich im A. T. nicht; der Spruchdichter beschränkt sich auf die Constatirung der Thatsache, daß lediglich die Weisen Ehre erwerben (Kap. 3, 35). Erst Jesus Sirach will, daß ein jeder nach seinem Verdienst sich Ehre gebe (Kap. 10, 28) und stellt es als eine Pflicht hin, sein Ansehen nicht beschimpft werden zu lassen (Kap. 30, 28 fg.; 41, 12). Immerhin aber soll dieses Streben nach Ehre kein einseitiges werden; stets soll sich der Mensch seiner Unvollkommenheit und menschlichen Schwachheit bewußt bleiben:

er soll sich selbst ehren mit Demuth (Sir. 10, 23). Das N. T., kraft dessen, daß es die Ehre von Gott allein zu suchen gebietet (Joh. 5, 44), hat für das ausdrückliche Gebot der Wahrung des guten Namens keine Stelle, will überhaupt auf das Urtheil anderer nicht allzuviel gegeben wissen (1 Kor. 4, 3), ohne doch darum sich zu verschweigen, daß in dem Gewissen anderer offenbar zu sein und bei andern einen guten Leumund zu haben nicht etwas gänzlich zu Unterschätzendes sei (2 Kor. 5, 11; 1 Tim. 3, 8). So wird denn auch nicht etwa das Streben der Erhaltung eines guten Namens überhaupt verdammt, vielmehr nur das tadelnswerthe Haschen nach Ehre (Joh. 5, 41. 44); und nicht blos das Beispiel des Paulus (1 Kor. 9, 15; 2 Kor. 11, 23 fg.; Apg. 16, 37), sondern auch dasjenige des Herrn selbst (Matth. 12, 22 fg.; Joh. 8, 12 fg.) zeigt dem Christen, wie unter Umständen nachdrücklichste Vertheidigung des guten Namens gegenüber boshaften Verleumdungen geboten ist. Immerhin aber wird der Accent lediglich darauf gelegt, daß man andern solle die schuldige Ehre erweisen (Röm. 12, 3; 1 Kor. 12, 22); für Christus zudem ist, Schmach und Verfolgung ertragen zu müssen, höchste Ehre (Matth. 5, 11. 12; vgl. auch Apg. 5, 41; vgl. 2 Kor. 4, 17; Eph. 3, 13).

3) Ehrenbezeigungen, Ehrerbietung. Jemand wegen seiner persönlichen Eigenschaften oder aber wegen seiner socialen Stellung durch gewisse Zeichen, Merkmale, Geberden auch äußerlich seine Hochachtung kundzuthun, ist ein in der menschlichen Natur allgemein begründetes Bedürfniß, dem wir ebendeshalb fast bei allen einigermaßen gebildeten Nationen alter oder neuer Zeit irgendwie in der Sitte Rechnung getragen finden, insonderheit dadurch, daß für gewisse in ähnlicher Weise häufig wiederkehrende Verhältnisse und Vorkommnisse sich bestimmte Formen festgesetzt haben, durch welche der eine dem andern seine Achtung an den Tag legt. Ganz besonders reich an solchen Umgangsformen ist der Verkehr der Morgenländer untereinander und zwar seit den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag. Man kann unterscheiden zwischen solchen Ehrenbezeignngen, wie sie der Niedere dem an Rang Höhern gegenüber für geboten hält und welche also mehr unter den Begriff der Ehrerbietung fallen, und solchen, welche Gleichgestellte bei dem Verkehr untereinander zu beobachten pflegen und die also mehr das Gebiet der reinen conventionellen Höflichkeit betreffen. Hier haben wir es nur mit den erstern zu thun (über letztere s. Gruß). Unter den Arten, durch welche der Niedere dem Höhern beim Zusammentreffen mit ihm seine Ehrerbietung zu bezeigen pflegte, nimmt bei den Hebräern, wie überhaupt bei den Orientalen und auch bei den alten Aegyptern, die erste Stelle ein das tiefe Sichverneigen vor jemand, oft bis zur Erde, und dann wol mit einem Beugen der Knie verbunden (1 Mos. 18, 2; 19, 1; 23, 7 u. ö.). Um möglichst stark auf diese Weise seine Devotion zu bezeigen, wiederholte man das Sichverneigen auch mehreremal bis zu sieben malen (1 Mos. 33, 3). In anderer Weise that man dieses, indem man sich geradezu mit dem Körper auf den Boden warf, sodaß das Angesicht die Erde berührte; der Hebräer bezeichnet dieses als ein Niederfallen aufs Angesicht (1 Mos. 17, 3. 17; 4 Mos. 16, 4. 22); oft freilich war dieses von dem Sichverneigen bis zur Erde nicht verschieden (1 Sam. 25, 23). Des blosen Beugens der Knie als eines Zeichens der Ehrerbietung Höherstehenden gegenüber wird 2 Kön. 1, 13 Erwähnung gethan (sonst ist dasselbe häufig Zeichen der Devotion Gott gegenüber [Richt. 7, 5. 6; 1 Kön. 8, 54; Esra 9, 5]; inwiefern freilich dieses Kniebeugen von dem Sichverneigen oder zur Erde Niederfallen verschieden und ob es nicht vielmehr mit dem einen von beiden zusammenfalle, dürfte schwer zu entscheiden sein. Befand sich der an Stellung Niedere auf einem Reitthier (Kamel, Esel) oder aber auf einem Wagen sitzend, so sprang derselbe beim Zusammentreffen mit einer Respectsperson herab und machte die entsprechende Verbeugung (1 Mos. 24, 64; 1 Sam. 25, 23; vgl. 2 Kön. 5, 21). Befand man sich bei der Ankunft einer angesehenen Persönlichkeit in sitzender Stellung, so pflegte man sich zu erheben (Hiob 29, 8); insonderheit hatten Jüngere vor Bejahrtern aufzustehen (3 Mos. 19, 32). Eine andere Art, dem Höherstehenden gegenüber sein Bewußtsein von der socialen Inferiorität an den Tag zu legen, war, daß man nicht nur, wie wir zu thun pflegen, den Angeredeten als seinen Herrn bezeichnete, sich selbst als seinen Diener oder Knecht, sondern daß man auch von sich in der dritten Person redete (1 Mos. 18, 3; 19, 2; 33, 5; vgl. 24, 18; s. auch Furrer, „Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 8), ja man ging hierin bis zu der für unser Gefühl widerwärtigen Verleugnung seiner persönlichen Würde fort, daß man sich selbst mit Schimpfnamen belegte, wie z. B. mit dem Namen Hund (2 Kön.

8, 13) oder gar todter Hund (2 Sam. 9, 8). Die höchsten Ehrenbezeigungen behielt man für die Spitzen der Gesellschaft: Fürsten, Statthalter, Feldherren u. s. w., und zwar für gewisse außerordentliche Vorkommnisse: für den feierlichen Einzug eines neugewählten Königs, eines siegreichen Feldherrn u. s. w., vor. Wie bei solchen Angelegenheiten von seiten derer, die Gegenstand der öffentlichen Huldigungen waren, durch Entfaltung eines äußersten Pracht der Schaulust des Orients soweit als irgend möglich Rechnung getragen ward, so wurde auch von seiten des Volks in Zeichen der Ergebenheit das Aeußerste geleistet. Unter dem Ruf: Es lebe der König! bei den Klängen der Musik von Flöten, Cymbeln und Trompeten, unter Jubelrufen und Freudenschall hielt der neugewählte König seinen Einzug (1 Kön. 2, 40). An dem Jubelrufen pflegten insonderheit auch die Frauen sich zu betheiligen, welche auch wol zu dem Klang von Flöten und andern Instrumenten den einziehenden Sieger in Liedern und Gesängen verherrlichten (1 Sam. 18, 6. 7). Damit der Fuß des Gefeierten nicht die rauhe profane Erde betrete, breitete man auch Teppiche oder Kleider hin (2 Kön. 9, 13), eine Sitte, von welcher laut Robinson („Palästina", II, 383) zuweilen auch jetzt noch, wenn auch allerdings sehr selten, in Palästina Beispiele sich finden, und streute dazu wol auch noch Blumen auf den Weg hin, zugleich Baumzweige auf denselben ausbreitend (Matth. 20, 8). Geschah der Einzug bei Nacht, so zündete man auch Fackeln an (2 Makk. 4, 22). Noch sei erwähnt, daß man einen andern auch dadurch zu ehren pflegte, daß man ihm einen Ehrenplatz anwies, als welcher schon im Alterthum und so auch bei den Hebräern die rechte Seite galt (1 Kön. 2, 19; Ps. 45, 10; 110, 1; Matth. 25, 33); vgl. hierzu Jahn, „Biblische Archäologie" (Wien 1818), I, 2, §§. 199—204, woselbst man auch die, die hebr. Sitte erläuternden, Stellen aus Herodot, Strabo und andern Classikern, sowie aus den Reisebeschreibungen Niebuhr's und Chardin's, dem Werk Arvieux's „Ueber die Sitten der Araber", aus Harmar's „Beobachtungen über den Orient", deutsch von Faber (Hamburg 1772 fg.), Oedmann's „Vermischten Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der H. Schrift", deutsch von Gröning (Rostock 1786—95), und andern Werken verzeichnet findet, sowie die neuern Reisebeschreibungen von Robinson, Rüppell, Tischendorf, Furrer u. a. (S. auch Beleidigung.) Schrader.

Ehre Gottes, s. Ehre.

Ehrenbezeigungen, s. Ehre.

Ehrerbietung, s. Ehre.

Ehud, ein Richter in Israel, Benjaminit (1 Chron. 7, 10), Enkel oder Urenkel des Benjamin (vgl. 1 Mos. 46, 21 mit 1 Chron. 8, 5), der Israel von dem Joch des Moabiterkönigs Eglon (s. d.) befreite. Gelähmt an der rechten Hand führte er um so kräftiger die linke; denn ein wirkliches Gebrechen, und nicht blos Mangel an Uebung oder die Gewohnheit mit der linken zu kämpfen (Köster, „Erläuterungen der H. Schrift A. und N. T. aus den Classikern" [Kiel 1833], S. 128), scheint ihn am Gebrauch der rechten Hand gehindert zu haben. Am Hof des Moabiterkönigs zu Jericho wohlgelitten, benutzte er mit orientalischer Schlauheit das Vertrauen Eglon's, um ihn, nach Ueberreichung des seit 18 Jahren bezahlten Tributs, unter dem Vorwand einer vertraulichen Mittheilung, mit einem zweischneidigen Schwert meuchlerisch niederzustoßen (Richt. 3, 15 fg.; Josephus, „Alterthümer", V, 4, 2 fg.). Es gelang ihm zu entkommen, seine Landsleute in dem die Ebene von Jericho begrenzenden Waldgebirge zu sammeln, die unvorbereiteten Moabiter in der ersten Bestürzung zu überrumpeln und ihre streitbare Mannschaft (10000 Mann) niederzuhauen. Die Niederlage war so entscheidend, daß Israel nun 80 Jahre vor den Moabitern Ruhe hatte. Vgl. auch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 526 fg. Schenkel.

Eiche, hebr. 'allón, 'elón, 'allá, unrichtig übersetzt Luther auch 'eláh also, welches Wort die Terebinthe (s. d.) bedeutet (Richt. 6, 11; 1 Chron. 11 (10), 12; 1 Kön. 13, 14; 1 Mos. 35, 4; 2 Sam. 18, 9). Von allen Waldbäumen treffen wir in Palästina die Eiche am meisten verbreitet und zwar in verschiedenen Arten, doch so, daß unter ihnen die Stein- und die Valoniaeiche bei weitem vorwiegen. Im Gebiet von Judäa und Samarien bis zum Karmel kam uns die erstere besonders häufig zu Gesicht, in Galiläa mehr die letztere, welche auch im Ostjordanland vorherrscht. Die berühmten Eichenwälder Basans bestehen aus Bäumen dieser Art.

Die Steineiche (quercus ilex pseudococcifera) zeichnet sich aus durch immergrüne, länglich eirunde, sägeartig gezähnte, unten weißliche, oben graugrüne steife Blätter, die viel kleiner sind als diejenigen der deutschen Eiche, mit welcher sie sonst im Aufstreben zu

majestätischer Größe wetteifert. Nach Hooker bestehen neun Zehntel des Strauchwaldes, der den Karmel überkleidet, aus Steineichengebüsch.

Die Valoniaeiche (quercus aegilops) trägt auf knorrigem Stamm eine mit glänzend grünen, breiten Blättern reichgeschmückte Krone, steigt nicht so stattlich und schlank aufwärts wie unsere Eiche, sondern erreicht selbst bei einem Umfang von 7 Fuß nicht mehr als 25—30 Fuß Höhe. Ihre großen, immer grün bleibenden Eicheln bilden roh und gesotten eine beliebte Nahrung bei den Eingeborenen und werden deshalb haufenweis auf die Märkte gebracht.

Während es heute noch östlich vom Jordan in einzelnen Gegenden dichte Eichenwaldungen gibt, suchen wir diesseit des Flusses „von Dan bis nach Beerseba" umsonst nach einem solchen. Wol sind die Hügel nicht selten, welche mit Eichengebüsch bewachsen sind; allein dasselbe entwickelt sich nicht zum Baumwald, weil die Ziegen die zarten Schößlinge abfressen und dadurch das Wachsthum hemmen, ferner weil der Araber von Forstcultur nichts versteht, sondern den Strauch schon sammt der Wurzel ausrodet und zu Kohlen verbrennt. Dafür gibt es auf freien Stellen einzelne durch Alter und Größe ausgezeichnete Bäume, welche das Volk fast abergläubisch verehrt, in dunkler Erinnerung an den Baumcultus längstvergangener Zeiten. Solch ein Baum ist die Abrahamseiche (quercus ilex pseudococcifera) unweit nördlich von Hebron. Unsere Messung ergab für den Stamm unten einen Umfang von 32 Fuß und die Peripherie der Krone, die schon 20 Fuß ob der Erde durch Theilung des ungeheuern Stammes beginnt, maßen wir zu 95 Schritten. Die Anfänge dieses Baumes reichen ohne Zweifel tief ins Mittelalter zurück; stand er doch bereits im 16. Jahrh. in hoher Verehrung. Solche einzelnstehende gewaltige Eichbäume, welche den Stürmen vieler Menschenalter standhielten, besaßen auch die Bewunderung der Israeliten, daher die Volksgemeinde unter großen Eichen zusammenkam, man unter ihrem Schatten opferte und geliebte Todte zu ihren Füßen begrub (Richt. 9, 6. 37; 1 Mos. 35, 8). Eichen, auf einsamer Höhe emporragend, unter besonderm Namen dem Volk bekannt, dienten dem Wanderer zum willkommenen Wegweiser in menschenarmer Gegend (1 Sam. 10, 3). Aus dem harten zähen Holz schnitzte der Heide Götzenbilder und die Syrer holten sich Eichen von Basan zu Ruderbänken (Jes. 44, 14; Ez. 27, 6).

Auf dem Hügelland am nördlichen Fuß des Tabor findet sich eine Menge uralter Valoniaeichen, die einen üppigen Wiesengrund überschatten. Doch keiner dieser Bäume besitzt ein eigentlich imponirendes Aussehen wie jener Abrahamsbaum, unter dem nach der Volkssage schon der berühmte Stammvater sich gelagert haben soll. Furrer.

Eichgrund, genauer übersetzt das Terebinthenthal. In diesem Thal lag Ephes Dammim, das heutige Damun. Es bezeichnet daher dasselbe den großen Wadi Masarr, der unweit westlich von den Salomonsteichen seinen Ursprung nimmt und im Lauf nach Abend hin bei Tell Zakarijeh das Gebirge verläßt, um unter dem Namen Wadi Samt die philistäische Ebene zu durchziehen. Auf diesem Wege kommt er etwa eine halbe Stunde nördlich an Asdod vorüber. Eigene Betrachtung bewies uns, wie der Wadi mit seinem breiten, verhältnißmäßig ebenen Thalgrund eine Naturstraße bildete, auf welcher es den philistäischen Heeren zur Zeit Saul's und David's nicht schwer wurde, ins Gebirge Juda einzudringen. Bei Ephes Dammim fiel jene Schlacht vor, in welcher nach dem Sieg David's über Goliath die Philister von den Israeliten aufs Haupt geschlagen wurden (1 Sam. 17, 1 fg., 19 fg.; 21, 9). Furrer.

Eid. Unter die wichtigsten Pflichten, welche die Menschen gegeneinander zu erfüllen haben, gehören die Wahrhaftigkeit in ihren Aussagen und die Treue in der Erfüllung der abgelegten Versprechen. Allein je wichtiger diese Pflichten sind, desto geneigter war man von jeher, wenn selbstsüchtige Interessen und gehässige Leidenschaften ins Spiel kamen, sie zu übertreten. Daher kommt es, daß man von den ältesten Zeiten her auf Mittel bedacht war, in wichtigen Fällen die Menschen zu bewegen, die Wahrheit zu bezeugen und ihre Gelöbnisse treulich zu halten. Dasjenige Mittel, welches am frühesten und am allgemeinsten zu diesem Zweck in Anwendung kam, war der Eid. Wirklich finden wir auch denselben vom grauen Alterthum an bis auf den heutigen Tag bei allen Völkern, unter den mannichfaltigsten Formen, immer in innigem Zusammenhang mit der Religion, und darum desto heiliger gehalten, je größer die Macht war, welche die Religion auf die Menschen ausübte.

Den Berichten der Genesis zufolge war der Eid schon in dem patriarchalischen Zeitalter gebräuchlich, und zwar sowol zur Betheuerung von Aussagen als von Versprechen und Gelöbnissen. In der Familie Abraham's wurde der Eid bei Gott, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der in ihr der einzige legitime Gegenstand der Anbetung war, geleistet. Die einfachste Form der Eidesleistung war die, daß man seine Hand zu Gott emporhob (1 Mos. 14, 22). Zur Betheuerung von Versprechen legte man zuweilen demjenigen, dem das Versprechen abgelegt wurde, die Hand auf die Hüfte (1 Mos. 24, 2. 3; 47, 29—31), eine symbolische Handlung, deren Sinn dunkel ist. Bei Abschließung von Bündnissen errichtete man einen Steinhaufen und speiste gemeinschaftlich auf demselben (1 Mos. 31, 45. 46). Eine noch feierlichere Form der eidlichen Abschließung von Bündnissen bestand darin, daß man mehrere Thiere in Stücke zertheilte, diese Stücke in zwei Reihen legte und durch dieselben hindurchschritt, was zuverlässig bedeuten sollte, daß man im Fall der Bundesverletzung sich für würdig erkenne, von Gott auf gleiche Weise, wie man gegen die zerstückten Thiere gethan, behandelt zu werden (1 Mos. 15, 12—18). Aus der Siebenzahl der getödteten Thiere, wie der sieben Stücke, in die sie zerlegt wurden, entsprang das Wort siebenen, welches im Hebräischen schwören bedeutet. Wenn im A. T. von Gott gesagt wird, daß er bei sich selbst geschworen habe (Jes. 45, 23; 62, 8; Jer. 22, 5; 51, 14 fg.; vgl. Hebr. 6, 13); wenn sogar von ihm ausgesagt wird, daß er in der Hülle von Rauch und Flamme durch die zerlegten Thierstücke hindurchgefahren sei, um mit Abraham einen Bund zu schließen (1 Mos. 15, 18), so hängt dieses mit den unvollkommenen Vorstellungen zusammen, welche die Hebräer, besonders in den ältesten Zeiten, noch von Gott hatten.

Mose ertheilte dem Eidschwur eine gesetzliche Sanction. Es versteht sich, daß bei den Israeliten nur der bei dem einzigen Gott geschworene Eid zulässig war (5 Mos. 6, 13; 10, 20). Gerade darum, weil die Israeliten durch die Form ihrer Eidschwüre zu erkennen gaben, daß Jahve der einzige Gegenstand ihrer Anbetung war, wurden sie zuweilen die bei dem Herrn Schwörenden genannt (Jes. 48, 1; Hos. 4, 15; Zeph. 1, 5). Den falschen Eid untersagte Mose auf das strengste, mit der Drohung, daß Gott denjenigen, der seinen Namen zur Unwahrheit ausspricht, nicht unbestraft lassen werde (2 Mos. 20, 7). Gerade dieser drohende Ernst, mit welchem im mosaischen Gesetz der Meineid verboten wird, läßt es uns auf den ersten Blick seltsam erscheinen, daß auf denselben keine bürgerlichen Strafen gesetzt werden. Wahrscheinlich aber dachte sich der hebr. Gesetzgeber, daß, da der Eid vor allen Dingen ein gegen Gott begangenes Verbrechen sei, auch die Bestrafung desselben Gott allein überlassen werden müsse. Wer einen falschen Eid geschworen hatte, war gehalten, Gott für dieses Vergehen durch ein Schuldopfer zu versöhnen (3 Mos. 5, 1; 6, 2. 3).

Schon vom Davidischen Zeitalter an war bei den Israeliten die Sitte eingedrungen, bei dem Namen des Königs (1 Sam. 17, 55; 25, 26; 2 Sam. 14, 19) oder eines Propheten z. B. des Elia, Elisa (2 Kön. 2, 2. 4. 6; 4, 30) oder bei dem Tempel (Jer. 7, 4) zu schwören. Solche Eide galten zwar nie als gesetzlich und wurden daher vor Gericht nicht angenommen; allein es waren immerhin Betheuerungen, deren Gebrauch, wie er schon von einem gewissen Nachlaß in der Achtung des Eides Zeugniß ablegte, hinwiederum auf die Heilighaltung desselben einen nachtheiligen Einfluß äußern mußte. Wir sehen in der That die Ehrfurcht vor dem Eid im Fortgang der Zeiten immer mehr abnehmen. Daher die Klagen über die vielen Fälle des Meineids, die sich in mehrern Schriften des A. T. vernehmen lassen (Hos. 4, 1; Jer. 7, 8; Pred. 9, 2; Sir. 23, 9—17; Weish. 14, 25 fg.). Aus dem N. T. ersehen wir, daß die pharisäische Casuistik, welche überhaupt auf die sittlichen Begriffe der Israeliten einen sehr verderblichen Einfluß geäußert hatte, sich besonders auch in Ansehung des Eides geltend machte. Weil die mosaische Gesetzgebung als gesetzlichen Eid nur denjenigen ansah, der bei dem Namen Jahve's abgelegt wurde, so lehrten die Pharisäer, daß jede Betheuerung, bei der man es vermeide, den Namen Gottes auszusprechen, wie die bei dem Himmel, bei Jerusalem, bei dem Tempel u. s. w., unverbindlich sei, wogegen Jesus mit Recht bemerkte, daß, weil Gott der Allgegenwärtige sei und alles von ihm abhänge, nichts gedacht werden könne, was nicht die Idee Gottes in sich schließe (Matth. 5, 35. 36). Die gleiche Bemerkung setzte er denjenigen entgegen, welche sagten, daß der Eid bei dem Tempel oder dem Altar des Tempels keine Verbindlichkeit auflege, dagegen verbindlich sei, wenn er bei dem Schatz des Tempels oder dem auf dem Altar liegenden Opfer abgelegt werde (Matth. 23, 13. 22). Die aus diesen un-

moralischen Grundsätzen bei den Juden entsprungene Sitte, bei jeder Gelegenheit und den geringfügigsten Veranlassungen sich solcher Betheuerungen zu bedienen, müssen wir im Auge behalten, wenn wir das von Christus und von Jakobus ausgesprochene Verbot des Eidschwurs in richtigem Sinn auffassen wollen.

Der Eid besteht in einer feierlichen Betheuerung der Wahrheit einer Aussage (Bekräftigungseid) oder des festen Willens, ein Versprechen zu halten (Versprechungseid). Diese Betheuerung ist religiöser Art. Ueberall gründete sich der Eid auf religiöse Ueberzeugungen und galt daher selbst für eine religiöse Handlung. Eine Betheuerung, die nicht religiöser Art ist, wie die bei seiner Ehre, bei seinem Gewissen u. s. w., kann nicht als ein eigentlicher Eid angesehen werden und wird deswegen auch bei Gericht nicht zugelassen. Im Grunde sollte es der eidlichen Betheuerungen nicht bedürfen, denn an und für sich gründen sich ja die Wahrhaftigkeit und die Treue auf höchst wichtige sittliche Motive, deren jeder Mensch sich bewußt sein und die ihn in jedem Fall zur Aussage der Wahrheit und der Erfüllung seiner Versprechen bestimmen sollten. Allein gerade darum, weil die Menschen sich dieser Motive nicht immer bewußt bleiben, oder, durch selbstsüchtige Rücksichten und verwerfliche Leidenschaften verführt, der Kraft derselben widerstehen, nahm man seine Zuflucht zu einer Handlung, welche vollkommen geeignet ist, im Menschen das Bewußtsein der höchsten religiösen Motive zu erwecken, in der Erwartung, daß diese ihre Wirkung auf ihn nicht verfehlen und ihn bewegen würden, der Wahrheit Zeugniß zu geben und das abgelegte Versprechen zu halten. Diese Handlung besteht nun darin, daß der Mensch aufgefordert wird, seine Aussage oder sein Gelöbniß durch die Anrufung Gottes zu betheuern. Es ist indessen genauer zu bestimmen, zu welchem Zweck der Schwörende sein Zeugniß oder sein Versprechen auf solche Weise betheuert. Nicht ganz richtig ist die in dieser Hinsicht gewöhnlich gegebene Erklärung: Er rufe Gott an zum Zeugen der Wahrheit und zum Rächer der Unwahrheit und Untreue. Schon der Gedanke einer bei dem Eidschwur stattfindenden Art von Citation Gottes widerspricht der heiligen Ehrfurcht, die wir Gott schuldig sind. Außerdem ist es offenbar, daß der Allgegenwärtige nicht erst zum Zeugen der Wahrheit und der Allgerechte nicht zur Bestrafung des Meineids aufgerufen zu werden braucht. Noch unrichtiger ist die Vorstellung, daß man Gott durch den Eid seine Seele verpfände. Denn unsere Seele gehört ja Gott ohnehin und steht ganz in seiner Macht. Verwerflich ist auch die Behauptung, daß der Schwörende die Erklärung abgebe, im Fall des Meineids auf die Gnade Gottes Verzicht leisten zu wollen, denn die Gnade Gottes hängt ja nicht vom Menschen ab, und es versteht sich von selbst, daß der, welcher einen falschen Eid schwört, sich derselben verlustig macht. Will man sich von dem Sinn der eidlichen Betheuerung einen richtigen Begriff machen, so muß man von dem Gedanken ausgehen, daß sie dem Menschen keine neue Pflicht auferlegt, sondern ihm nur die heiligsten Motive der Wahrhaftigkeit und Treue in das Bewußtsein rufen soll; diese sind nun der Gedanke, daß Gott, als der allgegenwärtige und allwissende, Zeuge der Aussage oder des Versprechens ist, das man ablegt, und daß er als der Allheilige und Allgerechte den Meineid nicht unbestraft lassen kann. Wer einen Eid schwört, erklärt hiermit: Ich bin mir vollkommen bewußt, daß ich vor Gott stehe, der jedes meiner Worte vernimmt und mich, wenn ich falsch schwöre, dafür zu schwerer Rechenschaft ziehen wird. — Es erhellt hieraus, daß der Eid dem Menschen keinen Zwang auferlegt. Er soll ihn blos zum klaren Bewußtsein von Motiven bringen, deren er im Grunde nie uneingedenk sein sollte. Da nun diese Motive religiöser Art sind, so kann der Eid auch nur solchen zugemuthet und von solchen abgelegt werden, welche religiösen Glauben haben, und namentlich von Gottes Dasein, seiner Allgegenwart und Gerechtigkeit überzeugt sind. Wer durch seinen Eid öffentlich und feierlich erklärt, daß er das Bewußtsein dieser großen religiösen Wahrheiten in sich trägt, und dennoch, demselben widerstehend, falsch schwört, der gibt sich eben hierdurch als einen Menschen zu erkennen, auf welchen auch die höchsten und heiligsten Beweggründe zur Sittlichkeit keine Kraft mehr ausüben, der darum auf keine Achtung und kein Vertrauen mehr Anspruch machen kann.

Je weniger geleugnet werden kann, daß der Eid eine hochheilige, den Grundsätzen und dem Geist der christl. Sittenlehre vollkommen entsprechende Handlung ist, desto auffallender muß uns die Art und Weise sein, in welcher Jesus und der Apostel Jakobus sich über denselben äußern (Matth. 5, 33—37; Jak. 5, 12). Ihre Aussprüche scheinen auf den ersten Blick ein absolutes Verbot des Eidschwurs zu enthalten. So wurden sie auch

von sämmtlichen Lehrern der ersten christl. Jahrhunderte verstanden, und daß noch heutzutage die Wiedertäufer und Quäker sie in diesem Sinn auffassen und daher den Eid für verboten halten, ist bekannt. Hätte aber Christus wirklich ein solches unbedingtes Verbot des Eides ausgesprochen, wie sollten wir es uns erklären, daß er doch selbst vor dem hohen Rath die eidliche Erklärung ablegte, daß er sei Christus, der Sohn Gottes (Matth. 26, 63. 64), und daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer den Eid für ein zweckmäßiges Mittel erklärt, dem Hader ein Ende zu machen (Hebr. 6, 16). Zum richtigen Verständniß der angeführten Aussprüche ist zunächst darauf Rücksicht zu nehmen, daß Jesus und Jakobus nicht von solchen Eiden sprechen, die den Christen von der rechtmäßigen Obrigkeit auferlegt werden und denen sie sich nicht entziehen können, sondern von solchen, die von ihrem freien Willen abhängen und die sie unaufgefordert ablegen. Vorzüglich schweben ihnen solche eidliche Betheuerungen vor, welche die Juden aus freien Stücken und oft um der unwichtigsten Ursachen willen bei dem Himmel, der Erde, ihrem Haupt, bei Jerusalem u. s. w. abzulegen pflegten, und die sie, irregeleitet von der pharisäischen Casuistik, für unverbindlich hielten. Der nächste Sinn der angeführten Aussprüche geht also dahin, daß die Christen, ohne von der gesetzlichen Obrigkeit dazu aufgefordert zu sein, gar nicht schwören sollen, am allerwenigsten in der verwerflichen Meinung, daß Betheuerungen, bei welchen man den Namen Gottes nicht ausspricht, keine Verbindlichkeit auferlegen. Ist auch dieses der nächste Sinn des von Jesus und Jakobus ausgesprochenen Verbots, so scheint dasselbe doch, auf der andern Seite, eine weitere Ausdehnung zu haben, denn Jesus sagt ja, daß die Christen gar nicht schwören sollen, und Jakobus, daß sie sich nicht blos des Eides bei dem Himmel oder der Erde enthalten, sondern mit keinem andern Eid schwören sollen. Jene Aussprüche schließen daher den Gedanken in sich, daß die Christen sich einer so strengen Wahrhaftigkeit und Treue befleißigen sollen, daß ihr einfaches Ja und Nein soviel als ein Eidschwur gelten und selbst die gesetzliche Behörde es für unnöthig erachten werde, ihnen einen Eid abzufordern. Was insbesondere Jesum betrifft, so schwebte ihm bei seinen Aeußerungen über den Eid zuverlässig die Idee des Reiches Gottes vor, die in seiner ganzen Bergpredigt vorherrscht. In diesem Reich der Wahrheit und Sittlichkeit sollten Lüge und Untreue unerhörte Vergehen sein. Alle Betheuerungen sollten daher in demselben ganz unnöthig und zur Abforderung eines Eidschwurs kein Grund mehr vorhanden sein. Weisen hiermit die Worte Jesu darauf hin, daß jeder Christ die heilige Verpflichtung habe, durch seine unverbrüchliche Wahrhaftigkeit und Treue auf die Realisirung eines idealen Gottesreichs hinzuwirken, so wäre es doch irrig, wenn wir aus denselben schließen wollten, daß jetzt schon, wo dieses Reich von seiner vollen Entwickelung noch so weit entfernt ist, der gesetzliche Eid den Christen untersagt ist. Der Eid bleibt vielmehr, bis zur vollständigen Realisirung dieses Reichs, wie der Verfasser des Briefs an die Hebräer bemerkt, das zweckmäßigste Mittel, sich in wichtigen Fällen der Aussage der Wahrheit und der Erfüllung eines Gelöbnisses zu versichern und einem ausgebrochenen Hader ein Ende zu machen. Bruch.

Eidechse. Der Leser der Luther'schen Bibelübersetzung findet nur ein einziges mal die Eidechse angeführt (3 Mos. 11, 30), wo sie im Verzeichniß der unreinen Thiere erscheint, welche zu essen das israelitische Gesetz verbietet. Da nun im Orient die Ordnung der Eidechsen oder Saurier aus der Klasse der Reptilien sehr reichlich vertreten ist, ja einige Arten von den Einwohnern auch gegessen werden, so müßte es befremden, daß die hebr. Speisegesetze, die bei andern Thieren mehrere Arten unterscheiden, von den Eidechsen nur Eine Art oder nur die Gattung gekannt haben sollten. Auch ist vermuthlich das von Luther durch „Eidechse" übertragene Letaah nicht der Gattungsname, sondern die Bezeichnung einer besondern Art. Die Bibelforscher haben daher in der Liste der als unrein erwähnten Thiere mehrere Arten von Eidechsen angenommen und für ihre Annahmen im Arabischen einige Unterstützung gefunden bei der Deutung der hebr. Namen. Trotzdem ist aber in mehrern Fällen keine völlige Sicherheit zu erlangen, da in der Bibel nähere Angaben fehlen, und die alten Uebersetzer und Ausleger nicht übereinstimmen. Die in der Bibel vorkommenden Namen, die vermuthlich Eidechsen bezeichnen, sind folgende:

1) Zab (3 Mos. 11, 29), von Luther durch „Kröte" übersetzt, wird nach dem Vorgang der alten Versionen und Bibelerklärer für das Landkrokodil (von einigen auch „ägyptische Eidechse" genannt) gehalten, dasselbe Thier, das die Araber Dhab oder Dhob, Dsob nennen, was allerdings an das hebr. Wort erinnert. Es ist eine große Eidechsenart, die

zuweilen 18 Zoll Länge erreicht, eine gelbgraue Schuppenhaut hat, sich häufig in steinigen Gegenden Afrikas und Westasiens, auch in Palästina findet und niemals Wasser trinken soll. Einzelne arab. Stämme essen das Fleisch, das dem des Frosches ähnlich schmecken soll. Sie spielt eine Rolle in manchen Sprichwörtern der Araber, die sich ihrer zu medicinischen Zwecken und als Zaubermittel bedienen, um Tapferkeit oder Liebenswürdigkeit zu erlangen, den Pferden größere Schnelligkeit zu verleihen u. dgl. Aus der Haut des Dsob verfertigen sie Beutel, kleine Schläuche, Säbelscheiden u. s. w.

2) Anakah (3 Mos. 11, 30; Luther: Igel) deutet sprachlich auf „Gestöhn" hin, daher wahrscheinlich die sogenannte Warneidechse zu verstehen ist, die bei Annäherung eines Krokodils oder einer giftigen Schlange eine ächzende Stimme erhebt und dadurch dem Menschen zur Warnung dient. Sie wird gegen drei Fuß lang, ist gelbbraun und wird von mehrern für das Thier gehalten, das die Araber Waran (waran) nennen (in der Naturgeschichte Lacerta nilotica), sich viel auf dem Lande in sandigen Gegenden aufhält, in der Wüste zwischen Aegypten und Syrien einheimisch ist und auch gegessen wird, Kopf und Schwanz ausgenommen, der für giftig gilt. Andere haben auf eine große Wassereidechse gerathen, die in Abyssinien Anguga, Anguag genannt wird.

3) Koach (3 Mos. 11, 30; Luther: Molch), von den alten Uebersetzern durch Chamäleon übertragen, das aber nicht gemeint sein kann, weil es erst später genannt wird, hat man früher mit Bezug auf die Bedeutung des hebr. Wortes „Stärke", für dieselbe Eidechsenart gehalten, die arabisch „Waral" heißt, durch besondere Stärke im Kampf mit dem Krokodil und den Schlangen sich auszeichnen und giftig sein soll. Diese Annahme ist aber wol jetzt aufgegeben, da das Wort Koach zunächst die Bedeutung „zusammenziehen" hat, die auf die Bewegung der Eidechse bezogen passend erscheint. Andere verstehen darunter die von den Naturbeschreibern Lacerta stellio genannte, eine olivenbraune, schwarz und weiß gefleckte Eidechse mit spannlangem Schwanz und kürzerm Leib. Man hat auch auf die Lacerta scincus officinalis gerathen, die Stink- oder gemeine Glanzeidechse, die gegen acht Zoll lang wird, eine gelbe, ins Silberige fallende Farbe mit schwärzlichen Bändern hat, in Aegypten, Nubien, Arabien häufig ist und von den Orientalen als Erregungsmittel gebraucht wird. Dagegen nehmen andere Bibelforscher die Wüsteneidechse (varanus scincus monitor terrestris, Waran el-hard der Araber) an. Ein Bibelausleger unserer Zeit hat versucht, den Namen Coach nach dem Geschrei, ähnlich unserm „quaken", dem griech. koax, dem lateinischen coaxare, zu deuten und den Frosch darunter zu verstehen. Da aber 2 Mos. 8, 2 die hebr. Benennung des Frosches vorkommt (zephardea), so müßte dort eine besondere Art gemeint sein.

4) Letaah (3 Mos. 11, 30) wird von allen alten Uebersetzern und jüd. Auslegern für eine Eidechsenart gehalten. Die lateinische Version gibt das Wort stellio, worunter die Naturforscher die Dorneidechse verstehen, die im Orient sehr häufig ist, einen Fuß mißt, wovon der Schwanz die Hälfte ausmacht, olivenbraun gefleckt ist, und vor alters gegen Epilepsie, Skorpionenstich u. dgl. angewendet ward. Bei Vergleichung des hebr. Letaah mit dem entsprechenden arab. Stammwort hat man auf eine Geckoart gerathen, die mittels der Sohlenscheiben, an denen sie eine klebrige giftige Feuchtigkeit ausschwitzt, an der Decke haften kann. Namentlich wird Ptyodactylus lobatus angeführt, röthlich grau mit kleinen Schuppen und Warzen, der bei Berührung der Fußblätter Entzündung der Haut verursachen und die Speisen, über die er hinkriecht, vergiften soll. Er ist etwa eine Spanne lang, gegen einen Zoll dick, häufig in den Ländern am Mittelmeer, und wird mit der Eidechse, die bei den Arabern „Vater des Aussatzes" heißt, für einerlei gehalten. Ein neuerer Bibelforscher versteht unter Letaah einen Erdkriecher, wahrscheinlich die Schildkröte, die in Palästina allerdings häufig ist und auch gegessen wird, nur nicht von den Mauren und Hanesiten.

5) Chomet (3 Mos. 11, 30) übersetzt Luther durch „Blindschleiche", die alten Versionen alle durch „Eidechse", daher man unter dem hebr. Namen die eigentliche Bezeichnung, also den Gattungsnamen dieses Thieres vermuthet hat. Sprachlich leitet das Wort auf die Stammbedeutung, „zusammenziehen, schlängeln", zurück, wobei auch an schleichen gedacht werden kann. Nach dem Vorgang jüd. Gelehrter hat man an die Schnecke gedacht, die aber Ps. 58, 9 unter einem andern Namen erscheint, es müßte denn die nackte Schnecke gemeint sein. Einige haben bei Chometh auf eine Sandeidechse, die arab. Chutaka, hingewiesen.

6) Tinschemeth (3 Mos. 11, 30), bei Luther „Maulwurf", nach den alten Uebersetzern und Rabbinen; die Uebersetzung wird aber von den neuern Bibelforschern entschieden abgelehnt, weil der Maulwurf in die Charakteristik der aufgezählten Thiere nicht paßt, dagegen wird der Ausdruck durch Chamäleon erklärt. Der hebr. Name führt sprachlich auf ein Thier, das durch eigenthümliches Athmen ausgezeichnet ist, daher man es auch „Athmerin" übersetzt. Ein solches ist das Chamäleon (Rolleidechse) mit einer großen Lunge, wodurch es sich aufblähen kann. Es lebt in Afrika, Amerika und Asien von Insekten, die es mit seiner langgestreckten kleberigen Zunge fängt. Seine Haut ist chagrinartig, mit kleinen körnigen Schuppen bedeckt, hat ein durch einen Höckerkamm erhöhtes Rückgrat, einen Greifschwanz und einen runden dicken Kopf mit einem eckigen Höcker. Seine eigentliche Farbe ist stahlgrau, es ist aber sprichwörtlich durch seinen merkwürdigen Farbenwechsel, indem es von Grün in Violett, von Gelb in Blauschwarz übergehen kann, und gilt bekanntlich als Symbol der Unzuverlässigkeit und Falschheit. Die Alten haben das eigenthümliche Lufteinathmen des Thieres hervorgehoben und geglaubt, daß es den Mund immer offen habe und nur von der Luft lebe.

7) Semamith (Spr. 30, 28) von Luther durch „Spinne" übersetzt, wird nach dem Vorgang der alten Versionen auch auf eine Eidechsenart bezogen, und, weil es an der genannten Stelle als kluges Thier erscheint, als kleine Eidechse gefaßt. Andere stellen es mit der unter Letaah vermutheten Geckoart, namentlich dem sogenannten Plattfinger, zusammen, dessen breite Fußblätter an den glättesten Mauern Haft finden. Roskoff.

Eiferopfer. Wenn ein Eifergeist über den Ehemann kam, wenn Zweifel an der Treue seines Weibes in ihm rege wurden, so mußte er, gleichviel ob jene Zweifel begründet waren oder nicht, sein Weib zum Priester führen, damit eine durch priesterliche Vermittelung hervorgerufene göttliche Entscheidung ihn entweder von seinem Argwohn befreie oder das gestörte eheliche Verhältniß, durch Verurtheilung des Weibes, für immer breche. Diese Entscheidung wurde dadurch eingeleitet, daß der Priester, nachdem er einen furchtbaren Fluch über ein des Ehebruchs schuldiges Weib ausgesprochen, der Verdächtigten einen Trank eingab, infolge dessen ihre Schuld oder Nichtschuld ans Licht kommen sollte. Hatte sich das Weib wirklich an ihrem Mann vergangen, so werde, hieß es, von diesem Fluchwasser ihr Bauch anschwellen und ihre Hüfte schwinden; war sie unschuldig, so sollte sie unbeschädigt bleiben. Diese feierliche Ceremonie war begleitet von einem aus $^1/_{10}$ Epha Gerstenmehls (ohne Oel und Weihrauch) bestehenden Opfer, minhât kenaʼôt, „Eifer- oder Eifersuchtsopfer" genannt. Während der Beschwörung selbst mußte das Weib das Opfer in ihren Händen halten, dann, unmittelbar bevor sie das Wasser zu trinken bekam, nahm es der Priester ihr ab, webte es vor dem Herrn und warf eine Hand voll davon ins Altarfeuer. So das Gesetz 4 Mos. 5, 12—31. Die traditionellen Ergänzungen dazu enthält Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii. Ed. Wagenseil (Altdorf 1674), II, 1; III, 1, 6. Eigenthümlich, wie die ganze Vorschrift einer solchen Unschuldsprobe, deren Aehnlichkeit mit den aus dem heidnischen und christl. Alterthum bekannten Keuschheitsproben und Gottesurtheilen Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" (Heidelberg 1839), II, 447, ohne Grund bestreitet, ist auch das Opfer selbst, sofern es nämlich nicht, wie die übrigen Getreideopfer, aus Weizen, sondern aus Gerste bestand. Nach den Rabbinen (Mischna Sota, II, 1; vgl. Targum II, Raschi und Aben Esra zu 4 Mos. 5, 15) stand die Gerste als Viehfutter im Zusammenhang mit der viehischen That des Weibes; allein das Weib konnte ja auch unschuldig sein, und ausschließlich Thierfutter war die Gerste keineswegs (Richt. 7, 13; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9. 13). In der geringern Getreideart liegt eher das angedeutet, daß das Opfer selbst an Werth und Bedeutung nicht auf gleiche Linie mit den übrigen gestellt wurde. Am nächsten kommt es übrigens, auch in der Art der Darbringung (ohne Oel und Weihrauch), dem kleinstmöglichen Sündopfer, nur daß für dieses $^1/_{10}$ Epha feinen Mehls vorgeschrieben war (3 Mos. 5, 11). Als eine, und zwar die niederste Unterart des Sündopfers werden wir es wol zu betrachten haben, nämlich die zum voraus, ehe die göttliche Entscheidung erfolgte, zu sühnende Sünde war die Erregtheit, der „Eifergeist" des Mannes, der seinem Eheweib Böses zutrauen und an ihrer Untreue mit schuld sein konnte. Wie aus V. 15 (namentlich aus den Imperfecten in der zweiten Vershälfte) erhellt, brachte der Mann das Opfer dar, nicht das Weib, trotz V. 18 und 25. Steiner.

Eiferwasser, s. Eiferopfer.

Eigenschaften Gottes. Indem die Schriften des A. und des N. T. Gott eine reiche Fülle von Eigenschaften beilegen, kommen sie den religiösen Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens entgegen. In der Abgezogenheit seines Begriffs gedacht, kann Gott kein Gegenstand frommer Verehrung werden. Um sich bewogen zu fühlen, zu Gott zu beten, sich seiner in den wechselnden Verhältnissen des Lebens zu getrösten und sich durch den Gedanken an ihn in seinem Willen und Handeln bestimmen zu lassen, muß man sich eine concrete Vorstellung von ihm machen und von dem Bewußtsein gewisser ihm zukommender Eigenschaften durchdrungen sein.

Nun fragt es sich aber, was wir unter einer Eigenschaft oder einem Attribut Gottes zu verstehen haben. Zur Beantwortung dieser Frage dient vor allen Dingen die Bemerkung, daß die Eigenschaften Gottes von seinem Wesen zu unterscheiden sind. Dieser Unterschied muß bei allen Gegenständen unserer Erkenntniß gemacht werden. Wol stehen Wesen und Eigenschaft miteinander im innigsten Zusammenhang, dennoch aber darf von allem dem, was zum Wesen eines Dinges gehört, nichts als eine Eigenschaft desselben angesehen werden. So sind beim Menschen das Denken, Fühlen, Wollen keine Eigenschaften, sondern Bestimmtheiten seines Wesens. Das hat man in der Lehre von Gott oft übersehen und daher manches zu seinen Eigenschaften gerechnet, was vielmehr zu seinem Wesen gehört, wie z. B. seine Einheit, seine reine Geistigkeit. Alle Eigenschaften eines Dinges fallen in die Erscheinung desselben und setzen voraus, daß es sein Wesen und die in demselben liegenden Kräfte zur Offenbarung bringe. Gehört z. B. das Erkennen und Denken zum Wesen des Menschen, so fallen die Unwissenheit oder die geistige Bildung desselben in das Gebiet seiner Eigenschaften, gleichwie das Sittlichsein eine Bestimmtheit seines Wesens ist, während das Sittlichgut- oder Schlechtsein zu seinen Eigenschaften gehört. Wir verstehen daher unter den Eigenschaften eines Objects die verschiedenen Richtungen und Formen, in welchen es sein Wesen offenbart, mit andern Worten, die Bestimmtheiten seiner Erscheinung. Aus dieser Definition der Eigenschaften eines Dinges folgt, daß sich in jeder derselben sein Wesen reflectiren muß. Zur genauen Bestimmung der Eigenschaften eines Objects ist es daher nöthig, daß man sich von seinem Wesen einen richtigen Begriff mache; aber nicht weniger wahr ist es auf der andern Seite, daß die Erkenntniß seiner Eigenschaften Rückschlüsse auf sein Wesen gestatte.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß es uns schlechthin unmöglich wäre, zur Erkenntniß der Eigenschaften Gottes zu gelangen, wenn er ein verborgener Gott wäre und von Ewigkeit her sich in das Geheimniß seines Wesens verschlossen hätte. Allein Gott ist, wie die H. Schrift ihn richtig darstellt, ein sich unaufhörlich offenbarender. Er ist ja der absolute Geist. Nun gehört es aber zu dem Wesen des Geistes, thätig zu sein. Auch Gott ist daher, seinem eigensten Wesen nach, unaufhörlich wirksam (Joh. 5, 17). Gleichwie nun der creatürliche Geist bei aller seiner Wirksamkeit sich immer nur selbst offenbart, so kann auch die Wirksamkeit des absoluten Geistes in nichts anderm bestehen, als in seiner Selbstoffenbarung. Darum wird, wie Paulus sagt (Röm. 1, 20), sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, ersehen an seinen Werken. In den verschiedenen Richtungen und Formen seiner Wirksamkeit, d. h. seiner Selbstoffenbarung, treten nun seine Eigenschaften hervor. Insofern jede derselben aus seinem Wesen quillt, muß auch in jeder sich sein Wesen reflectiren. Eine Gott zugeschriebene Eigenschaft, die seinem Wesen nicht entspricht, beruht daher sicherlich auf einem Irrthum. Hierin haben wir einen sichern Maßstab, um die wahren göttlichen Eigenschaften von den fälschlich ihm beigelegten zu unterscheiden. Ist nun das Wesen Gottes eine untheilbare, vollkommene Einheit, so müssen auch alle seine Eigenschaften unter sich eine Einheit bilden. Sie müssen daher alle miteinander zusammenstimmen; keine kann der andern widersprechen, keine der andern hemmend in den Weg treten; alle müssen, im Gegentheil, unter sich in der innigsten Harmonie stehen. Es war daher ein Irrthum, wenn die Theologie zuweilen die eine der göttlichen Eigenschaften der andern entgegensetzte und z. B. lehrte, daß die Gerechtigkeit Gottes seine Gnade verhindert habe, sich zu äußern, bis sie durch den stellvertretenden Tod Christi die verlangte Satisfaction erhalten habe.

Dem eben Bemerkten zufolge setzt die richtige Bestimmung der göttlichen Eigenschaften die Kenntniß des göttlichen Wesens, insoweit es für uns erkennbar ist, voraus. Auf eine Untersuchung aber über das Wesen Gottes können wir uns hier nicht einlassen. Es mag genügen, zu bemerken, daß im N. T. Gott seinem Wesen nach bestimmt wird als

der absolute Geist, der die Liebe selbst ist (s. Gott). Und dies ist ja auch der Gottesbegriff, auf welchen die von den unbestreitbaren Thatsachen des Bewußtseins ausgehende und nach richtiger Methode einherschreitende Speculation am Ende geführt wird. Der Begriff der Absolutheit Gottes durchzieht, wenn auch öfter getrübt durch die Unvollkommenheiten der religiösen Denkungsweise des hebr. Volks, das ganze A. T., bis er im N. T. (Röm. 11, 36) zu seinem angemessenen Ausdruck gelangt. Den Begriff der reinen Geistigkeit Gottes hat Christus selbst auf das bestimmteste ausgesprochen (Joh. 4, 24). Zu den wichtigsten Aufschlüssen, welche die christl. Offenbarung über das Wesen Gottes ertheilt hat, gehört der Ausspruch, daß Gott (wesentlich) die Liebe ist (1 Joh. 4, 8). Wie es nun überhaupt im Wesen der Liebe liegt, sich mitzutheilen, so ist auch die wesentliche Liebe Gottes eine sich mittheilende, Gott zu seiner Selbstoffenbarung bestimmende. Sie ist daher der Grund der Weltschöpfung und aller Offenbarungen, die Gott der Menschheit zutheil werden ließ, und welche in der Sendung Christi zu ihrem Abschluß gelangt sind (Hebr. 1, 1 fg.). Von dieser wesentlichen Liebe Gottes werden wir die in das Gebiet seiner Eigenschaften fallende zu unterscheiden haben.

Blicken wir von diesen Bestimmungen über das Wesen Gottes auf diejenigen Eigenschaften hin, die ihm in der H. Schrift beigelegt werden, so begegnen uns unter denselben mehrere, welche, mit demselben nicht übereinstimmend, auch nicht als wirklich Gott zukommende angesehen werden können. Es darf hier nicht außer Acht gelassen werden, daß die in den biblischen Schriften herrschende Sprache beinahe überall eine populäre ist. War nun von jeher der Mensch geneigt, sich Gott menschenähnlich zu denken, aus dem natürlichen Grunde, weil ihm unter den creatürlichen Wesen der Mensch als das Höchste erschien, so darf es uns nicht befremden, auch in der Bibel so viele Stellen zu finden, in welchen Gott menschenähnlich dargestellt und ihm menschliche Affecte und Leidenschaften (Zorn, Eifersucht, Rachsucht u. s. w.) beigelegt werden. Es folgt daraus, daß wir bei der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften uns nicht unbedingt von den Aeußerungen der Bibel dürfen leiten lassen, sondern überall das Wesen Gottes im Auge behalten und untersuchen müssen, wie dieses in seinem Wirken und Walten, mit andern Worten, in seiner Selbstoffenbarung zur Erscheinung kommt.

Ueber das Princip der Ableitung der göttlichen Eigenschaften brauchen wir uns in keine weitern Erörterungen einzulassen. Es geht aus dem Gesagten zur Genüge hervor, daß dasselbe das ewige Wirken Gottes ist, aber dieses Wirken betrachtet im Licht seines Wesens, aus welchem jenes quillt und dessen Offenbarung es ist.

An die Bestimmung jenes Princips schließt sich die Frage, wie die göttlichen Eigenschaften eingetheilt werden sollen. Sie sind auf sehr verschiedene Weise eingetheilt worden. Gegen die meisten dieser Eintheilungen lassen sich aber gegründete Bedenken erheben. Dies ist z. B. der Fall mit der so oft und unter verschiedenen Ausdrücken versuchten Eintheilung in Eigenschaften, die das göttliche Wesen betreffen (innere, immanente, ruhende), und solche, die sich auf das Wirken Gottes beziehen (äußere, transeunte, operative). Dieser Eintheilung kann nämlich entgegengesetzt werden, daß, weil alle göttliche Eigenschaften in das Gebiet der göttlichen Selbstoffenbarung fallen, auch alle nothwendig äußere, wirksame sind, und daß das, was man innere, immanente Eigenschaften Gottes nannte, nichts anders war als Bestimmtheiten seines Wesens (z. B. Geistigkeit, Einheit, Einfachheit u. s. w.). Die Eintheilung nach Analogie des menschlichen Geistes in Eigenschaften der göttlichen Substanz, des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens oder des göttlichen Erkennens, des göttlichen Gefühls und des göttlichen Wollens, verfehlt es darin, daß die Attribute der göttlichen Substanz wieder nur Bestimmtheiten des göttlichen Wesens sind, und daß, wenn wir Gott auch ein Gefühl zuschreiben wollten, doch von keinen Eigenschaften des Gefühls geredet werden könnte, weil diese ja, wie das Gefühl selbst, passiver Natur wären, was dem Begriff der göttlichen Eigenschaften widerspräche. Außerdem ist gegen diese Eintheilung zu bemerken, daß wegen der wesentlichen Verschiedenheit des menschlichen Seins von dem göttlichen, die Analogie des menschlichen Geistes nicht zum Ableitungsprincip der göttlichen Eigenschaften genommen werden darf. Die von Schleiermacher versuchte Eintheilung der göttlichen Eigenschaften nach den wechselnden Beziehungen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf Gott, in solche, die diesem Gefühl, insofern noch kein Gegensatz in demselben erscheint, entsprechen (Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit), in solche, die sich auf die in dieses Gefühl eingetretene Trübung be-

ziehen (Heiligkeit, Gerechtigkeit), und in solche, die die Aufhebung dieser Trübung durch Christum zur Grundlage haben (Liebe, Weisheit), gibt zu dem Einwurf Veranlassung, daß sie, auf rein subjectivem Grunde beruhend, keine wissenschaftliche Geltung hat; es ist ferner gegen sie einzuwenden, daß, nach Schleiermacher's Behauptung selbst, dieses Abhängigkeitsgefühl sich überall und immer im Zustand der Trübung eingestellt hat, und daß das Bewußtsein der verschiedenen göttlichen Eigenschaften nicht so ausschließend auf die wechselnden Zustände des frommen Gefühls bezogen werden kann, als Schleiermacher angibt, indem z. B. sicherlich auch in dem der Erlösung durch Christum theilhaftig gewordenen Menschen das Bewußtsein der göttlichen Ewigkeit, Allmacht u. s. w. sich ebenso gut einstellen wird, als bei dem, in welchem, der Voraussetzung nach, noch keine Störung des frommen Gefühls stattgefunden hat.

Gehen wir von dem Gedanken aus, daß alle göttlichen Eigenschaften nur die verschiedenen Richtungen und Formen des göttlichen Wirkens sind, so werden wir uns darauf angewiesen sehen, sie nach den göttlichen Werken einzutheilen. Solcher Werke gibt es aber im Grunde nur zwei, nämlich die Schöpfung der Welt und ihre Regierung, welche beide unter sich in dem innigsten Zusammenhang stehen. Demnach werden alle göttlichen Eigenschaften in zwei Klassen zu theilen sein, nämlich in solche, die sich auf die göttliche Weltschöpfung, und solche, die sich auf die göttliche Weltregierung beziehen. Nun ist aber bei der Weltschöpfung ein Doppeltes zu unterscheiden, nämlich das Schaffen der Welt nach ihrem Sein, und das Schaffen der Weltordnung. Je nach dieser Unterscheidung zerfällt die erste Klasse der göttlichen Eigenschaften in zwei Unterabtheilungen. Ebenso zerfallen auch die in der göttlichen Regierung hervortretenden Eigenschaften Gottes in zwei Klassen, je nachdem diese Regierung aufgefaßt wird in ihrer Beziehung auf das Reich der vernunftlosen oder auf das der vernünftigen Wesen.

Verweilen wir nun zunächst mit unserm Nachdenken bei der Schöpfung der Welt nach ihrem Sein, so tritt uns aus derselben der Begriff der Allmacht entgegen. Die H. Schrift drückt sie aus durch die Worte: „daß Gott schaffen kann, was er will" (Ps. 115, 3), „daß bei ihm kein Ding unmöglich ist" (1 Mos. 18, 14; Luk. 1, 37; vgl. Ps. 33, 9). Wollen wir zu einem genauen Begriff der göttlichen Allmacht gelangen, so müssen wir von der Vorstellung der Welt ausgehen. Diese hat sich nun durch die Wissenschaft der neuern Zeit ins Unermeßliche erweitert. Es schwindelt uns, wenn wir uns mit unsern Gedanken in das All der Dinge vertiefen. Allein, wie grenzenlos auch der Umfang der Welt sein möge, so müssen wir sie doch als endlich begreifen, denn sie besteht ja in nichts anderm als in dem einheitlichen Ganzen der endlichen Dinge, eine Endlichkeit, die sich uns darin zu erkennen gibt, daß alle Weltwesen unter dem Gesetz des Werdens stehen und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgehen. Was aber wird und wechselt, das trägt den Grund seines Seins nicht in sich selbst. Das Endliche ist immer das Erzeugniß einer Ursache, die aber hinwiederum, als zum Reich der Endlichkeit gehörend, eine andere Ursache voraussetzt. Gehen wir nun von Ursache zu Ursache, so müssen wir am Ende nothwendig bei einer letzten Ursache stehen bleiben, bei einem den Grund seines Seins in sich selbst tragenden, folglich schlechthin unbedingten, absoluten Urheber der Welt, bei Gott. Gott ist demnach für die Welt ur- und allbedingend, d. h. allmächtig. Schlechthin abhängig von ihm, kann die Welt seiner Macht keine Grenzen setzen. Er schaltet und waltet über ihr mit absolut unbeschränkter Macht; er wirkt und schafft, was er will. Es versteht sich aber, daß Gott nur wollen kann, was seinem Wesen entspricht. Ist nun Gott die substantielle Liebe, so kann er auch nur das Gute wollen und wirken. Ausgeschlossen von der göttlichen Allmacht ist daher das Böse, gleichwie das Widersprechende, was in sich selbst das Unmögliche, also soviel wie nichts ist.

Als Inbegriff alles endlichen Seins ist die Welt zeitlich. Dieses zeitliche Sein führt uns zu dem Begriff der Ewigkeit Gottes (Ps. 102, 26—28; Jes. 41, 4; 44, 6). Auf eine Untersuchung über das geheimnißvolle Wesen der Zeit können wir uns hier nicht einlassen. Es mag genügen, zu bemerken, daß die Zeit in dem unaufhörlichen Werden des Endlichen und in dem steten Wechsel, durch den es hindurchgeht, begründet ist. Alles Endliche ist daher wesentlich ein Zeitliches. Aber gerade darum, weil Endlichkeit und Zeitlichkeit unauflöslich miteinander zusammenhängen, können wir den Begriff der Zeit nicht auf den absoluten Urheber des endlichen Seins übertragen, und daher auch von dem Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf ihn keine An-

wendung machen. Gott muß gedacht werden als über die Zeit absolut erhaben. Insofern nennen wir ihn ewig. Indeß erschöpft das Gesagte den Begriff der Ewigkeit Gottes nicht. Er muß vervollständigt werden durch den Beisatz, daß Gott als absoluter Urheber des endlichen Seins auch die Urbedingung der Zeit ist. Es folgt hieraus, daß diese Vollkommenheit Gottes, die man gewöhnlich als eine rein immanente, ruhende bezeichnet hat, auch eine thätige ist, und nur deshalb, weil sie thätiger Natur ist, können wir sie als eine Eigenschaft Gottes betrachten.

Gleichwie die Zeit, ist auch der Raum eine Form des endlichen Seins; bezieht sich jene auf die Dauer, so bezieht sich dieser auf die Ausdehnung desselben. Und in der That gibt sich uns die Welt als ein grenzenlos Ausgedehntes zu erkennen. Auch auf die Untersuchung über den Begriff des Raums müssen wir Verzicht leisten; es genügt uns, zu wissen, daß dieser eine nothwendige Form des endlichen Seins ist. Bedenken wir nun, daß das Endliche den Grund seines Seins nicht in sich selbst trägt, sondern einzig und allein in dem Unendlichen hat, so gelangen wir zu dem Gedanken, daß Gott allem Endlichen, folglich der Welt in ihrer ganzen schrankenlosen Ausdehnung, gegenwärtig ist. Dies versteht man gewöhnlich unter der Allgegenwart Gottes, und so wird diese Vollkommenheit desselben in der Schrift dargestellt (Ps. 139; Jes. 66, 1; Jer. 23, 23. 24; 1 Kön. 8, 27). Es ist indeß zu bemerken, daß, wenn die Allgegenwart Gottes, nach der angegebenen Weise, als unendliche Ausdehnung aufgefaßt wird, Gott unter die Formen des Raums gestellt und zur Endlichkeit herabgezogen wird. Das Sein Gottes in der Welt darf nicht als ein räumlich ausgedehntes, sondern muß als ein schlechthin wirksames begriffen werden, was damit zusammenhängt, daß Gott, als der absolute Urheber des endlich-räumlichen Seins, nicht nur selbst über alle Formen des Raumes erhaben, sondern der Urgrund des Raumes selbst ist. Darin besteht die Allgegenwart Gottes, die sich uns hiermit ebenfalls als eine active Eigenschaft Gottes zu erkennen gibt.

An die Allgegenwart Gottes schließt sich seine Allwissenheit an, die ebenfalls in vielen Stellen der H. Schrift gepriesen (Ps. 147, 4. 5; Jer. 17, 9. 10; Hebr. 4, 13; Luk. 16, 15; 1 Joh. 3, 19. 20 fg.) und in einigen (wie Ps. 139) mit der Allgegenwart in innige Verbindung gesetzt wird. Ist Gott der absolute Urgrund alles endlichen Seins, ruht daher jedes endliche Wesen auf ihm, so muß er auch von allem Endlichen eine vollkommene Kenntniß besitzen. Insofern nennen wir Gott den Allwissenden. Auch dieses Wissen Gottes dürfen wir nicht unter die Formen der Zeit stellen. Es gibt für Gott, im eigentlichen Verstande, kein Wissen der Vergangenheit oder der Zukunft. Weil er über die Formen der Zeit erhaben ist, besteht sein Wissen in einer absolut zeitlosen allumfassenden Anschauung (Intuition).

Auch versteht es sich, daß das göttliche Wissen mit dem Sein aller creatürlichen Wesen auch alles an und in ihnen vorgehende Geschehen umfaßt, weshalb die Schrift mit Recht darauf hinweist (Ps. 139, 2—4), daß Gott jedes Wort, noch ehe es ausgesprochen wird, und jeden Gedanken kennt, der im Geist des Menschen aufsteigt.

Ist die Welt in ihrem Sein von Gott absolut bedingt, so ist sie es auch in ihrem Geordnetsein (Ps. 104, 24), und diese Weltordnung besteht darin, daß alles in organischem Zusammenhang steht. Gleichwie in der Pflanze und im Thier jedes Organ ein Mittel ist zur Erhaltung der andern Organe, während diese wieder die Bedingung seiner Erhaltung sind, so herrscht in dem ganzen Universum eine wunderbare Correspondenz von Mittel und Zweck, und zwar so, daß alles zu gleicher Zeit Mittel und Zweck ist. Darum sprechen wir mit Recht von einem Weltsystem. Nun bleibt aber dieses Weltsystem keinen Augenblick so wie es ist; es ist in beständigem Werden, in fortdauernder Evolution begriffen, und jedes Moment dieser Evolution hängt wieder organisch mit den frühern und spätern Momenten zusammen und verknüpft sich mit ihnen zu einem Ganzen. So beherrscht das Gesetz der organischen Zweckmäßigkeit nicht blos das gesammte Sein der Welt, sondern auch ihr endloses Werden. Insofern nun Gott der absolute Urheber dieser herrlichen Weltordnung ist, nennen wir ihn den Allweisen, und stimmen ein in das begeisterungsvolle Lob, das in der Bibel dieser Vollkommenheit Gottes dargebracht wird (Ps. 104, 24; Hiob 28, 23 fg.; Spr. 3, 19. 20; Jer. 10, 12 fg.; 51, 15 fg.; Spr. 8; Sir. 24; Weish. 7 fg.).

Hiermit haben wir schon übergegriffen in die Weltregierung Gottes, wie denn in der That Schöpfung und Regierung im Gebiet der leblosen Natur nicht wesentlich voneinander

verschieden sind. Wir haben aber diese Weltregierung Gottes nun auch in Bezug auf die lebendigen Wesen in Betracht zu ziehen. Diese sind nun theils vernunftlose, theils vernünftige. Fassen wir die Weltregierung Gottes in Bezug auf erstere auf, so enthüllt sich uns die Güte Gottes. Gut nämlich nennen wir denjenigen, welcher das Wohl der andern nicht nur will, sondern auch durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel zu realisiren sucht. Nun besteht aber das Wohl der lebendigen Wesen in nichts anderm, als, subjectiv, in ihrem Leben und jeder naturgemäßen Offenbarung desselben, und objectiv in allem, was zur Erhaltung und Förderung ihres Lebens geeignet ist. Betrachten wir nun die Natur, so sehen wir mit Erstaunen, wie Gott in allen Reichen und Räumen derselben nicht nur die höchstmögliche Fülle von lebendigen Wesen ins Dasein gerufen, sondern auch für die Erhaltung und Entwickelung ihres Lebens gesorgt hat (Ps. 145, 16). Wie oft nun in der H. Schrift diese Güte Gottes hervorgehoben und gepriesen wird, das ist bekannt (z. B. Ps. 36, 6 fg.; 145, 8 fg., 104, 10 fg., 24 fg.). Einen reellen Unterschied zwischen ihr und der Liebe Gottes macht die Bibel nicht; und in der That gründet sich auch die Güte Gottes auf seine wesentliche Liebe, und ist *nichts* anderes als diese, insofern sie sich darin offenbart, daß sie das höchstmögliche *Wohlsein* der lebendigen, aber vernunftlosen Wesen bedingt. Betrachten wir nun die Weltregierung Gottes in Bezug auf die vernünftigen Weltwesen, d. h. die Menschen, so offenbart sich *uns* die wesentliche Liebe Gottes als Liebe im engern Verstand und als Eigenschaft *Gottes, wie wir ja überhaupt* das Wort Liebe nur da gebrauchen, wo das Object des *Wollens und Wirkens* Wesen sind, die, vermöge ihrer Vernünftigkeit, Persönlichkeit besitzen, und auf unsere Achtung Anspruch machen. Das ist nun die Liebe Gottes, welche das Christenthum in so helles Licht gestellt hat, von welcher das N. T. alle geistigen Gaben, die Gott dem Menschen zutheil werden läßt, ableitet, und als deren höchste Offenbarung es die Sendung Jesu und das ganze von ihm vollbrachte Erlösungswerk darstellt (Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 8—10; Tit. 3, 4 u. s. w.).

Diese in der im Gebiet der vernünftigen Wesen sich äußernden Weltregierung Gottes hervortretende Liebe kann nun keinen andern Zweck haben als die Bedingung ihres höchstmöglichen Wohlseins. Nun besteht aber dieses nothwendig in der vollendeten Entfaltung ihres geistigen Lebens. Da nun aber die geistige Lebensentfaltung der Menschen ihre eigene Mitwirkung voraussetzt, so folgt daraus, daß hinsichtlich ihrer die Regierung Gottes ein an ihnen und vermittels ihrer Selbstthätigkeit sich vollziehendes Erziehungswerk ist. Ferner ist hier auf einen doppelten Umstand aufmerksam zu machen, nämlich zuerst darauf, daß die vernünftigen Wesen sich von den vernunftlosen darin unterscheiden, daß diese bleiben, wie sie sind, während jene das Vermögen einer unbegrenzten Entwickelung in sich tragen; zweitens darauf, daß alle Vervollkommnung der vernünftigen Wesen einen innigen Verkehr der Geister mit andern Geistern als nothwendige Bedingung voraussetzt, und daher nur in einer geistigen Gemeinschaft stattfinden kann. Die von der Liebe getragene Regierung Gottes geht daher auf eine endlose Vervollkommnung und Verklärung der Menschen, und ist ein Erziehungswerk, welches, indem es die einzelnen zum Object hat, zugleich auf die Gesammtheit derselben geht. Ihr letzter Zweck ist daher die Entwickelung eines zu immer weiterer Ausdehnung und endlicher Aufnahme aller Menschen bestimmten geistigen Reichs. Da nun das geistige Leben zu Grundbedingungen die Erkenntniß der Wahrheit und die Sittlichkeit hat, aus welchen, vermöge einer natürlichen Gesetzmäßigkeit, die Seligkeit entspringt, so folgt daraus, daß dieses Reich ein Reich der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Seligkeit ist. Das ist *nun das* Reich Gottes, dessen Idee Jesus zuerst klar und lichtvoll aussprach und dessen Begründung er als die wesentlichste Aufgabe seiner ganzen Sendung betrachtete (Joh. 18, 36; Matth. 5, 3 fg.; 13, 43; 25, 34 u. a.).

Insofern nun Gott die Menschen zu höchstmöglicher Wahrheitserkenntniß erzieht, und eben hierdurch sein Reich als ein Reich der Wahrheit zur Entwickelung bringt, ist er der wahrhaftige. Die H. Schrift bezeichnet ihn als solchen, insofern alle seine Offenbarungen wahr sind und er alle seine Zusagen erfüllt (Ps. 33, 4; Jes. 40, 8; Joh. 17, 17 u. a.). Dieses liegt nun freilich auch im Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes. Allein genauer genommen besteht sie darin, daß Gott die einzelnen Menschen und die gesammte Menschheit allmählich und auf den verschiedensten Wegen zur höchstmöglichen Erkenntniß der Wahrheit erzieht. Aeußerungen dieser Vollkommenheit sind alle Offenbarungen, die er den Menschen zutheil werden ließ, und vorzüglich das Christenthum, in welchem alle

frühern Offenbarungen zu ihrem Abschluß gelangt sind. Daß so viele Menschen und Völker in diesem Dasein in ihrer geistigen Bildung unendlich zurückbleiben, widerspricht der Wahrhaftigkeit Gottes nicht; denn der geistige Entwickelungsproceß des Menschen wird mit dem Tode nicht abgebrochen, sondern dauert im zukünftigen Leben fort und gelangt eigentlich nie zu seiner Vollendung. Deswegen sagt die Schrift, daß wir hier noch im Glauben wandeln und erst im zukünftigen Leben zum Schauen werden erhoben werden (2 Kor. 5, 7; 1 Kor. 13, 12).

Die Entwickelung seines Reichs als eines Reichs der Sittlichkeit bedingt Gott einmal dadurch, daß er das Sittengesetz, als höchstes Gesetz des Wollens und Handelns, dem Menschen ins Herz gepflanzt hat und durch das Gewissen verkündigt werden läßt (Röm. 2, 14 fg.), sodann dadurch, daß er an die Vollbringung desselben Belohnungen, an die Uebertretung desselben aber Strafen geknüpft hat. In ersterer Beziehung ist Gott der Heilige. Die Schrift nennt Gott den Heiligen, sofern er das substantiell Sittlich-Gute in höchster Vollkommenheit ist (Matth. 19, 17; 1 Petr. 1, 15. 16; Eph. 4, 24), und ebendarum nur an dem Guten Wohlgefallen, an allem Bösen aber Misfallen hat (Ps. 11, 7; 5, 5—7; 33, 5 fg.). So müssen wir uns Gott allerdings denken, weil ja das Sittengesetz nichts anderes ist als Ausdruck seines Willens oder vielmehr seines Wesens. Allein so gedacht ist die Heiligkeit eine Bestimmtheit des Wesens Gottes. Wird von der Heiligkeit Gottes als einer seiner Eigenschaften gesprochen, so kann sie nur in dem angegebenen Sinn verstanden werden.

Darauf, daß Gott an die Vollbringung des Sittengesetzes Belohnungen, und an die Uebertretung desselben Strafen geknüpft hat, beruht die Gerechtigkeit Gottes. Beide sind theils innere, theils äußere, und entwickeln sich vermöge einer von Gott begründeten sittlichen Weltordnung, die sich uns in der täglichen Erfahrung zu erkennen gibt, aber, wie aus unzähligen Fällen erhellt, in dem jetzigen Dasein noch nicht zu ihrer vollen Entwickelung kommt, sondern sich erst im künftigen Leben vollenden wird. Darum verlegt auch das Christenthum die endliche Ausgleichung der menschlichen Geschicke auf das andere Leben. Beides nun, das an die Uebertretung des Sittengesetzes geknüpfte Uebel und das aus der Beobachtung desselben entspringende Wohlsein, hat keinen andern Zweck, als den Menschen von der Sünde abzuhalten und ihn anzutreiben, aus allen Kräften nach seiner sittlichen Vervollkommnung zu streben. Hieraus folgt, daß die Gerechtigkeit Gottes die Entfaltung seines Reichs als eines Reichs der Sittlichkeit zum Zweck hat. Sind Wahrheitserkenntniß und Sittlichkeit die Bedingungen des geistigen Lebens, so erkennen wir in ihnen die wahren Quellen der innern Beseligung. Indeß kann diese Beseligung nicht zu ihrer rechten Entwickelung kommen, solange der Mensch noch von dem Bewußtsein der von ihm vollbrachten Sünden gequält wird. Sie erfordert daher die Gewißheit der Sündenvergebung von seiten Gottes. Diese, an und für sich schon in seiner Liebe begründet, verspricht das Christenthum ausdrücklich denjenigen, welche ihre Sünden aufrichtig bereuen und mit dem Vorsatz der Besserung und gläubigen Zuversicht sich Gott zuwenden, und läßt den Christen im Kreuz seines Erlösers ein sicheres Unterpfand derselben erblicken. Insofern Gott nun dem reumüthigen, gläubigen Menschen seine Sünden vergibt, ist er der gnädige (Röm. 3, 24; 5, 18—21; 11, 6; Eph. 1, 7; 2, 8 u. a.). Die lichtvolle Offenbarung und sichere Gewährleistung der göttlichen Gnade ist eins der größten Verdienste, welches sich das Christenthum um die Menschheit erworben hat.

Bruch.

Eigenthum, s. Besitz.

Eimer, s. Geräthe.

Einbalsamiren, s. Begraben.

Einfalt ist ein neutest. Begriff, welcher aus einem entsprechenden alttest. herausgewachsen ist und sich zu diesem wie seine Erweiterung verhält. Das entsprechende alttest. Wort tamim ist ursprünglich = ganz, unversehrt, und bezeichnet dann die subjectiv wie objectiv unversehrte Stellung des Menschen zu Gott, d. h. die aufrichtige und die richtige Frömmigkeit. Es scheint die subjective Seite, die Aufrichtigkeit, im Begriff in den Vordergrund zu treten (1 Mos. 6, 9; 17, 1). Wie zu ihr auch das aufrichtige Verhalten gegen den Nebenmenschen gerechnet wird, ist aus Ps. 15 zu sehen, wo die Luther'sche Uebersetzung für tamim den Ausdruck „ohne Wandel" gebraucht. Treffend gibt das griech. Wort den alttest. Sinn wieder. Denn es bezeichnet die Einfachheit oder Ungetheiltheit,

also ebenfalls die Ganzheit. So bedeutet denn auch die neutest. Einfalt den auf Eins gerichteten Sinn, im Gegensatz zu einem zertheilten Wesen, bei welchem man nirgends sein ganzes Herz hat. Insbesondere ist die Einfalt das Gegentheil der Zweitheilung des Herzens zwischen Gott und der Welt, dem Guten und dem Bösen (2 Kor. 11, 13; Röm. 16, 19). In 2 Kor. 1, 12, wo die Einfalt mit der Lauterkeit zusammengestellt ist, erscheint sie nicht im Gegensatz zu dem Vielen, sondern zu dem Nichtigen, das der Eitelkeit schmeichelt, ist also das ernstliche Gerichtetsein auf das wahrhaft Reelle. Eine dritte Wendung ergibt sich für den Begriff aus der Beziehung auf eine That, insbesondere auf Dienstleistung und Wohlthun. Er bezeichnet hier, daß das Herz ganz dabei ist, also die volle und herzliche Bereitwilligkeit (2 Kor. 9, 11. 13; 8, 2; Eph. 6, 5). Dieser biblische Begriff der Einfalt, insbesondere in seinem erweiterten neutest. Umfang, hat nichts gemein mit jener culturfeindlichen, negativ ascetischen Fassung, welche in jedem lebensfreudigen Eingehen auf den Reichthum des Weltlebens eine Vernichtung der Eitelkeit sehen will, während vielmehr gerade die Einfalt die rechte Befähigung zu gesunder vielseitiger Entwickelung und Thätigkeit gibt, indem man Gott selbst und das Eine, was noth ist, zum Kern und Stern des Lebens und Strebens macht (2 Petr. 1, 4. 5—9). Späth.

Eingebung (der H. Schrift). In der Vorstellung von der unbedingten Abhängigkeit des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott, wie sie der biblischen Anschauung zu Grunde liegt, ist auch die Annahme inbegriffen, daß der Mensch in seinen innern Gedanken-, Willens- und Gefühlsbewegungen von Gott unbedingt *bestimmt werde*, ja, daß Gott nach Umständen ihm auch seine Gedanken, Entschließungen, Willensbestrebungen, ohne sein Zuthun und seine Mitwirkung, einflößen oder eingeben könne. Das Gottesbewußtsein des A. T. ließ es auf einer ältern Entwickelungsstufe zu, daß selbst solche Gedanken als von Gott eingegeben erschienen, welche, wie die Volkszählung David's (2 Sam. 24, 1 fg.), als sündlich betrachtet wurden. In der Regel aber gilt das, was Gott einem Menschen eingibt („ins Herz gibt", Esra 7, 27; Neh. 2, 12), für durchaus gut und heilsam. Für göttliche Eingebung ward besonders die prophetische Begeisterung gehalten, die als eine Wirkung der Mittheilung oder Ausgießung des göttlichen Geistes betrachtet wurde (Joel 3, 1). Allmählich nun bildete sich unter solchen Voraussetzungen die Vorstellung aus, daß die heiligen Schriften zunächst des A., später auch des N. T. von Gott eingegeben seien, und es verband sich damit die Ansicht, daß infolge einer solchen übernatürlichen Wirkung diesen Schriften unbedingte göttliche Autorität zukomme, und daß sie der oberste und unwidersprechliche Maßstab seien, wonach alle andern menschlichen Schriften und alle menschlichen Meinungen und Lehren zu beurtheilen seien. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, das kirchl. Dogma von der Eingebung oder Inspiration der heiligen Schriften des A. und N. T. einer nähern Prüfung zu unterwerfen; dagegen haben wir zu untersuchen, inwiefern jenes Dogma aus der Bibel geschöpft sei und begründet werden könne oder nicht?

Zur Zeit Jesu war unter den jüd. Theologen die Annahme von der göttlichen Eingebung der heiligen Schriften des A. T. allgemein verbreitet. Wenn 1 Makk. 12, 9 von dem Trost die Rede ist, den die Frommen aus den in ihren Händen befindlichen „heiligen Büchern" schöpfen; wenn Mose im Buch der Weisheit Kap. 11, 16 ein „heiliger Prophet" heißt; wenn Jeremia nach Sir. 49, 7 schon im Mutterschos zum Propheten „geheiligt" worden war; wenn in Sus. u. Dan. 45 von dem „heiligen Geist" Daniel's die Rede ist; wenn in Bar. 2, 21 ein Ausspruch des Propheten Jeremia als ein Gotteswort angeführt wird: so ist in solchen Stellen wenigstens mittelbar die Annahme eines übermenschlichen Ursprungs der alttest. Schriften enthalten.

Der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schriften war jedoch keineswegs lediglich auf dem Boden der alttest. Religion entstanden. Liegt es doch in der Natur des Abhängigkeitsbewußtseins von Gott überhaupt, daß dasselbe höhere wunderbare Einwirkungen Gottes auf das Innenleben des Menschen als möglich voraussetzt, und, wo eine außerordentliche ursprüngliche, namentlich religiöse Begabung sich zeigt, oder eine ungewöhnlich gesteigerte sittliche Geistes- und Willensthätigkeit sich manifestirt, da wird dann auf eine außerordentliche übermenschliche Ursache geschlossen. In diesem Sinne nehmen auch die gebildetsten Vertreter der heidnischen Philosophie, Plutarch (De plac. philos., V, 2) und Cicero (Pro Archia, VIII), eine göttliche Eingebung an. Eigenthümlicherweise hat dagegen Plato (Timäus, S. 71 fg.) den Zustand der „Eingebung" als einen solchen

bezeichnet, der im geistig gesunden und wachen Menschen gar nicht vorkommen könne; er hat ihn der Nachtseite der Natur und dem Traumleben zugewiesen.

Daß Christus den Glauben an die göttliche Eingebung der heiligen Schriften sowol unter seinen philosophisch gebildeten als unter den an der jüd. Gesetzesüberlieferung festhaltenden Zeitgenossen vorfand, dafür sind Philo und Josephus classische Zeugen. Philo (Vita Mos., II, 13, 16) betrachtet die alttest. Schriften geradezu als Gotteswort. Infolge göttlicher Eingebung hat Mose geschrieben (a. a. O., S. 173, 175). Nicht nur die einzelnen Worte, sondern auch die einzelnen Silben der kanonischen Schriften des A. T. erscheinen ihm göttlichen Ursprungs, und darum sind ihm in den unscheinbarsten Schriftaussagen oft die tiefsten Geheimnisse der Gottheit eingehüllt (De mutat. nom., I, 587 fg.); es enthält deshalb die H. Schrift nicht ein einziges überflüssiges Wort (De profug., I, 554). Josephus ist der Meinung, daß die 22 Bücher des alttest. Kanons mit Recht für „göttlich“ gelten, und leitet diesen göttlichen Charakter von der prophetischen Begeisterung ab. Es ist, seiner Ansicht zufolge, jedem Juden gleichsam angeboren, daß er die heiligen Schriften seiner Nation für göttliche Satzungen (dogmata) hält, nicht von ihnen abweicht und, wenn die Noth es erfordert, sie mit seinem Blut vertheidigt (Contra Apion., I, 8).

Infolge dieser allgemein verbreiteten Vorstellungen wurde die Auslegung (s. d.) der alttest. Schriften von der Voraussetzung ihrer göttlichen Eingebung abhängig, und statt der grammatischen und geschichtlichen Schriftinterpretation wurde die allegorische und typische gebräuchlich. Die Hypothese von einem mehr- und selbst vielfachen Schriftsinn wurde zum Dogma; die Rabbinen behaupteten, es gebe 70 Arten der Gesetzesauslegung, ja Rabbi Jf Lurja hielt 600000 verschiedenartige Auslegungen eines Schriftverses wenigstens für möglich (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum“ [Königsberg 1711], I, 453 fg.).

Auf der Annahme der göttlichen Eingebung der alttest. Schriften beruhte nun auch die Anwendung, welche die neutest. Schriftsteller vom A. T. machten. Dabei ist allerdings der Gebrauch, den Jesus in Betreff des A. T. machte, von dem Gebrauch desselben bei den Verfassern der neutest. Schriften zu unterscheiden. Die hohe geistige Klarheit und sittliche Reinheit Jesu offenbart sich insbesondere auch in der Art, wie er das A. T. benutzt und beurtheilt. Er ist völlig frei von dem sonderbaren Auslegungsverfahren der rabbinischen Schulen seiner Zeit; auch in diesem Punkt ist er sein eigener Lehrer gewesen. Doch haben wir bei seinen Schriftanführungen noch in Rechnung zu ziehen, ob sie in den drei ersten Evangelien oder im vierten sich finden? Gerade die Frage, ob die alttest. Schriften durch göttliche Eingebung entstanden seien, läßt sich aus seinen Aussprüchen nach der synoptischen Berichterstattung keineswegs bejahen. Die schwierige Stelle Matth. 5, 18 (vgl. mein „Charakterbild Jesu“ [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 91, 270 fg.) läßt sich unmöglich als einen Ausspruch Jesu begreifen; denn, nachdem Jesus erklärt hatte, das alttest. Gesetz „erfüllen“, d. h. in einem höhern geistigen Sinn erneuern zu wollen, konnte er unmöglich gleichzeitig dessen buchstäbliche Beobachtung bis auf das kleinste Pünktchen in alle Zukunft fordern. Wahrscheinlich ist eine rabbinische, von Jesus widerlegte, Behauptung (Luk. 16, 17) durch ein späteres Misverständniß ihm in den Mund gelegt worden. Hätte Jesus jenes Wort wirklich gesprochen, dann würde es allerdings seinerseits die Annahme einer buchstäblichen Inspiration des A. T. voraussetzen. Allerdings läßt er, abgesehen von jener Stelle, bei Mark. 12, 35 fg. (s. auch Matth. 22, 41 fg.; Luk. 20, 41 fg.) den David „im heiligen Geiste“ den 110. Psalm gedichtet haben. Ob er die angeführten Worte wirklich so gesprochen, dürfte deshalb einigermaßen zweifelhaft sein, weil die Parallelstelle bei Matthäus nur die Worte „im Geiste“ enthält, das dritte Evangelium sie ganz wegläßt. Hat sie aber Jesus wirklich nach der Relation des zweiten Evangelisten gesprochen, so beweisen sie höchstens, daß er den 110. Psalm für ein Product heiliger, göttlicher Begeisterung hielt. Im übrigen hat er sich entschieden gegen die Schriftbehandlung der Schriftgelehrten erklärt; sie verstanden nach seiner Ueberzeugung nichts von der Schrift und ihrer sittlichen Kraft (Mark. 12, 24; Matth. 22, 29), und augenscheinlich erhob er den Tadel gegen sie, daß sie in ihr, einem Buche, das ewige Leben zu besitzen wähnten, während dieses gar nicht in Worten, sondern in religiös-sittlicher Kraft sich äußert. Läßt sich überhaupt keine bestimmte Aussage Jesu aufweisen, in welcher die göttliche Eingebung der alttest. Schriften gelehrt wäre, so fehlt es dagegen nicht an Aussprüchen, aus denen deutlich erhellt, daß er dem A. T. nur eine unter-

geordnete, und darum menschliche und geschichtliche Bedeutung zuschreibt. In der sogenannten Bergpredigt stellt er seine persönliche Autorität der alttest. geradezu gegenüber: 2 Mos. 20, 13 Verbot des Tödtens, er verbietet den Zorn; 2 Mos. 20, 14 Verbot des Ehebruchs, er verbietet die unreine Begierde; 5 Mos. 24, 11 Gestattung der Ehescheidung, er verbietet die Ehescheidung wahrscheinlich ganz (Mark. 10, 9 fg.); 2 Mos. 20, 24 Gestattung der Wiedervergeltung, er verbietet überhaupt jede Aeußerung der Rache u. s. w. (Matth. 5, 21—48). Wäre ihm das A. T., ähnlich wie seinen Zeitgenossen Philo und Josephus, ein untrügliches Gotteswort gewesen, so hätte er nicht das alttest. Sittengesetz als ein dem sittlichen Ideal widersprechendes darstellen können. Darum citirt er auch das A. T. nicht oft, und in der Regel nach dem natürlichen geschichtlichen Sinn (Matth. 4, 1—11; 9, 12 fg.). Prophetische Stellen wendet er treffend auf Personen und Zustände an, aber ebenfalls ganz ungesucht, und ohne sich auf ihre übernatürliche Autorität oder Unfehlbarkeit zu berufen (z. B. Mal. 3, 1 in Matth. 11, 10; Jes. 6, 10 in Matth. 13, 15; Jes. 29, 13 in Matth. 15, 9; Jes. 56, 7, Jer. 7, 11 in Matth. 21, 13 fg.; 5 Mos. 6, 5, 3 Mos. 19, 18 in Matth. 22, 37 fg.; Ps. 118, 22 in Luk. 20, 17). Jesus nahm nach den Synoptikern augenscheinlich einen den heiligen Schriften des jüd. Volks übergeordneten, von ihnen freien Standpunkt ein. Seine Autorität gründete er überhaupt nicht auf Schrift und Tradition.

Nur im vierten Evangelium findet sich, nach gewöhnlicher Annahme, ein Ausspruch Jesu, der auf die Voraussetzung einer göttlichen Eingebung des A. T. seinerseits führen könnte. Jesus beruft sich nämlich Joh. 10, 35, zur Beglaubigung seiner Würde als des Sohnes Gottes, auf Ps. 82, 6, woselbst die Fürsten „Götter" heißen, und fügt, nach gewöhnlicher Annahme, hinzu, daß die Schrift nicht „aufgelöst", d. h. ungültig gemacht oder außer Kraft gesetzt werden könne. Allein es ergibt sich aus dem Zusammenhang mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Worte „und die Schrift kann nicht aufgelöst werden" (Joh. 10, 35) ein Zusatz des Evangelisten aus dem Vorstellungskreis des schriftgläubigen Judenthums seiner Zeit heraus ist. Wenigstens das alttest. Gesetz wird anderweitig im vierten Evangelium von Jesus keineswegs als eine göttliche Autorität, sondern als „ihr" (der Juden) menschliches Gesetz bezeichnet (Joh. 15, 25), mithin als ein solches, über das er selbst hinausgeschritten ist (vgl. auch Joh. 7, 19 fg.; 10, 34).

Dieses Verhalten Jesu zu den alttest. Schriften erklärt sich nun auch aus seinem religiös-sittlichen Selbstbewußtsein. Gerade darum, weil er seine Ueberzeugungen nicht der Tradition entnahm und seine Autorität nicht auf Schrift oder überlieferte Satzungen stützte, sondern den Inhalt seiner Lehre und seines Lebens unmittelbar aus seinem eigenen Innern schöpfte, konnte ihm die alttest. Literatur nicht in einem lediglich übernatürlichen Licht erscheinen. Indem er die Menschheit von dem Joch der Sünde und Schuld erlöste, befreite er sie auch von dem Bann des heiligen Buchstabens.

Anders verhalten sich allerdings die Evangelisten selbst zur Schrift. Dieselben suchen sämmtlich die messianische Würde Jesu mit der Autorität der alttest. Schriften zu bekräftigen; das Selbstzeugniß Jesu, die göttliche Vollmacht, die in der Geistesweihe seiner Persönlichkeit und in dem Machtgefolge seiner Berufswirksamkeit lag, genügte ihnen nicht. Den häufigsten Gebrauch hat der erste Evangelist vom Schriftbeweis zu Gunsten der messianischen Würde Jesu gemacht. An sich ziemlich gleichgültige Vorgänge in seinem Leben werden als Erfüllungen alttest. Weissagung gedeutet (Matth. 4, 13 fg.). Auch in solchen Fällen, in welchen das Verhalten Jesu sich aus ganz natürlichen Zweckmäßigkeitsgründen erklärt (Matth. 12, 16 fg.), wird es als die Bewährung einer prophetischen Vorhersagung nachzuweisen versucht. Ganz zufällige Umstände, wie z. B. der Einritt Jesu in Jerusalem auf einer Eselin, erhalten durch ihre Beziehung auf angeblich alttest. Weissagung eine geheimnißvolle Bedeutung (Matth. 21, 4 fg.; 27, 9 fg.). Hätte der Evangelist diese Schriftstellen nicht als Eingebungen des göttlichen Geistes betrachtet, so würde er sicherlich kein Gewicht auf dieselben gelegt haben. Auch der vierte Evangelist scheint dieselbe Ansicht von der göttlichen Autorität des A. T. gehabt zu haben (Joh. 2, 17; 19, 36 fg.), wenn er auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, sie nur mit Hülfe allegorischer Auslegung hatte gewinnen können. Im übrigen stellen jedoch die neutest. Schriftverfasser keine bestimmte Theorie über die Inspiration des A. T. auf; sie führen die aus dem alttest. Kanon citirten Stellen in der Regel nur in einer Weise an, woraus für jeden Unbefangenen erhellt, daß sie dieselben als Gottes unmittelbares Wort an sein Volk oder an

die Menschheit betrachten. Obwol z. B. die Stelle Jes. 7, 14 ein Wort des Propheten, und nicht ein Ausspruch Gottes selbst ist, so wird sie doch (Matth. 1, 22) als ein „Ausspruch des Herrn" angeführt, und ebenso Apg. 4, 25 die Psalmstelle 2, 1 fg. Der Hebräerbrief nimmt nicht den geringsten Anstand, Gott auch in solchen Schriftstellen selbst reden zu lassen, in denen er nach dem Grundtext nicht selbst redet (Hebr. 1, 5 fg.; 4, 4. 7; 10, 30). In einer Reihe von Stellen wird der alttest. Kanon im N. T. ohne weiteres als Wort Gottes citirt (vgl. Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [2. Aufl., Straßburg und Paris 1860], I, 297; Rothe, „Zur Dogmatik" [1. Aufl., Gotha 1863], S. 180 fg.). Auch der Apostel Paulus, ungeachtet seiner Emancipation von dem Bann des Buchstabens, theilt diese Anschauung vom A. T. (Röm. 1, 2; 3, 4. 10 fg.; 4, 16; 9, 6 fg.; 10, 5 fg. und öfters). Seine häufigen Citate aus demselben erklären sich meist aus einem apologetischen Bestreben; er will seine dem Evangelium abgeneigten Volksgenossen mit alttest. Aussprüchen schlagen oder überführen, und da die historisch-grammatische Auslegung ihm nicht die erwünschten Waffen in die Hand gibt, so macht er von der allegorischen den ausgedehntesten Gebrauch (z. B. Gal. 4, 22 fg.; Eph. 5, 31 fg.). Es wäre deshalb nicht nöthig gewesen, um den Beweis für die Annahme der Inspiration des A. T. aus dem N. T. zu führen, zu Stellen, wie 2 Tim. 2, 16; 1 Petr. 1, 10 fg.; 2 Petr. 1, 21, die Zuflucht zu nehmen. Sicherlich zweifelte der Verfasser des 2. Timotheusbriefs nicht an der Gotteingegebenheit des ganzen alttest. Kanons; aber, richtig verstanden, sagt er an jener Stelle nur aus, daß jede inspirirte Schrift auch sittlichen Nutzen gewähre. Der Verfasser des 1. Petrusbriefs aber geht allerdings von der Voraussetzung aus, daß der Geist Christi schon in den alttest. Propheten gewirkt, sein Leiden und seine Verherrlichung zum voraus bezeugt habe, und der Verfasser des 2. Petrusbriefs behauptet förmlich (Kap. 1, 21), daß die alttest. Weissagung auf einer Gebundenheit der freien menschlichen Selbstbestimmung beruhe, daß die Propheten „heilige Gottesmenschen" gewesen seien, in denen der heilige (göttliche) Geist als treibende Kraft gewaltet habe.

Die Verfasser der neutest. Schriften standen also unstreitig in dem guten Glauben, daß die Schriften des alttest. Kanons auf übernatürliche Weise vom Geiste Gottes selbst ihren Verfassern eingegeben worden seien. Allein dieser Glaube war nichts Neues, ihnen Eigenthümliches, sondern eine Voraussetzung, die sie mit den gelehrten Juden ihrer Zeit und dem jüd. Volk theilten. Er stützte sich auf eine gangbar gewordene Auslegung des A. T., von der auch Tholuck („Ueber die Inspirationslehre", in der „Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben", Jahrg. 1850, S. 37) zugibt, daß sie durch das Medium der jüd. Schulbildung hindurchgegangen sei. So ist z. B. der Nachweis geführt worden, daß der Verfasser des Hebräerbriefs, der in seinen Citaten unter allen neutest. Schriftstellern am kühnsten vom alttest. Text abweicht, gar nicht einer eigenthümlichen Auslegungsmethode folgt, sondern die Richtigkeit seiner Schriftbehandlung ohne weiteres bei seinen Lesern voraussetzt und mit seiner Inspirationslehre, anstatt auf dem Boden der schöpferischen christl. Gedankenwelt, lediglich auf dem der herkömmlichen jüdisch-rabbinischen Tradition steht (Bleek, in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1835, S. 441 fg.). Wir sind überdies an die Inspirationshypothese der neutest. Schriftsteller um so weniger gebunden, als die Verfasser der alttest. Schriften meist gar nicht das Bewußtsein haben, daß ihnen ihr Gedankeninhalt oder gar ihr Gedankenausdruck durch eine besondere übernatürliche Veranstaltung zugeführt worden sei. Erst die Propheten unterschieden ihre eigene menschliche Thätigkeit von der in ihnen waltenden göttlichen. Der Prophet (s. d.) betrachtete sich im allgemeinen als das Organ der Gottheit, gleichsam als den Mund, durch welchen Gott mit seinen Offenbarungen und Kundgebungen sich an das Volk Israel und die hervorragenden Männer und einflußreichen Klassen desselben wandte. Eine besondere göttliche Eingebung beim Niederschreiben der prophet. Orakel wird jedoch in der Regel nicht vorausgesetzt; der Prophet stand überhaupt in seinem mündlichen und amtlichen Wirken, wie in seinem literarischen, nach allgemeiner Voraussetzung, unter specieller Einwirkung und Leitung des göttlichen Geistes (Joel 1, 1; Am. 1, 3; 2, 1; 3, 1 fg.; Micha 1, 1; 3, 5; 6, 1; Jes. 4, 16; 8, 1; 30, 1; Jer. 1, 4; 2, 1; 3, 6; 7, 1 fg.). Was er aussprach, war insofern autorisirt, als ein Wort Gottes zu gelten. Die Erfahrung bestätigte nun freilich diesen Ausspruch nicht immer. Hosea hat die Ephraimiten mit Wegführung nach Aegypten bedroht (Hos. 8, 13; 9, 3 fg.; 11, 5 fg.); die Wegführung ist nicht wirklich erfolgt. Ezechiel

hat die Eroberung und Plünderung von Tyrus durch Nebukadnezar verkündigt (Ez. 26, 2 fg.); Tyrus ist wol 13 Jahre lang hartnäckig von den Chaldäern belagert, aber nicht erobert worden (Hitzig, „Der Prophet Jesaja" [Heidelberg 1833], I, 276 fg.). Einem Ausspruch des zweiten Jesaja zufolge (Jes. 34, 5 fg.) sollte Edom in eine grauenvolle Einöde verwandelt werden und unbewohnt bleiben; die Weissagung ist nicht nur nicht in Erfüllung gegangen, sondern die Edomiter haben sich später mit den Juden vereinigt. Der König Jojakim sollte nach einem Ausspruch bei Jeremia (22, 19; 36, 30) wie ein Esel, d. h. gar nicht begraben, sein Leichnam geschleift und unbeerdigt vor den Thoren Jerusalems hingeworfen werden; nach 2 Kön. 24, 6 (vgl. auch den ursprünglichen Text zu 2 Chron. 36, 8) ist er eines natürlichen Todes gestorben und in dem königlichen Erbbegräbniß bestattet worden. Noch manches andere, was in prophetischen Aussprüchen als ein „Wort Gottes" verkündigt ist, hat keine Erfüllung gefunden. Die Exulanten sind nicht, wie verheißen ist, aus Assyrien und Aegypten zurückgekehrt, um den neuen Staat bilden zu helfen (Jes. 11, 11). Israel und Juda haben sich nicht, nach Hosea's Ausspruch, unter einem gemeinsamen Oberhaupt vereinigt (Hos. 1, 11). Jerusalem ist nach dem Exil nicht, der Weissagung Jeremia's (31, 40) zufolge, unverwüstet geblieben. Es ist nichts davon bekannt, daß die Bewohner einer Anzahl ägypt. Städte (Jes. 19, 18) hebräisch gelernt und sich zu Jahve bekehrt haben.

Die göttliche Eingebung der prophetischen Aussprüche ist mithin jedenfalls nicht als eine unmittelbare und unfehlbare zu nehmen. Dagegen ist dem Geist der alttest. Offenbarung die Annahme ganz angemessen, daß das prophetische Bewußtsein eine höhere Stufe religiöser Begeisterung als das gesetzliche darstellt, eine Stufe, in welcher die Gewissensthätigkeit ungewöhnlich gesteigert, der religiöse Wahrheitssinn in hohem Maß gekräftigt war. Nur war die freie Selbstbestimmung des Subjects in solchen Zuständen keineswegs unterdrückt oder übernatürlich gebunden, der Irrthum in der Auffassung historischer Thatsachen, in der Vorhersagung zukünftiger Ereignisse keineswegs ausgeschlossen, und „Eingebung" ist überhaupt nicht der richtige Ausdruck, um das, was in den betreffenden Momenten religiöser Erhebung und Weihe vorging und dem die innerlich Ergriffenen dann Worte verliehen, zu bezeichnen.

Abgesehen von der prophetischen Begeisterung findet sich aber im A. T. nichts mehr der „Eingebung" Verwandtes. Die religiöse Poesie in der Psalmensammlung, wo sie sich selten zur prophetischen Ausschau in die Zukunft erhebt, hat den Charakter freier sittlicher Begeisterung. Der Mensch betet in den frommen Liedern zu Gott, aber Gott gibt dem Menschen diese Gebete nicht ein; der Fromme erhebt seine Seele zu Gott, aber daß Gott ihn bei seinen lyrischen Ergüssen beseelt habe, sagen die Psalmdichter nirgends. Wohl wird Gott in den Psalmen bisweilen redend eingeführt (z. B. Ps. 2, 6; 81, 14; 82, 2; 89, 4. 37; 95, 8; 105, 15; 110, 4; 132, 11); aber solche „Worte Gottes" erscheinen nicht als von Gott übernatürlich eingegeben, sondern sie sind ein Product poetischer Fiction. Die salomonische Spruchsammlung (Spr. 1, 2 fg.) führt sich ohne weiteres als ein menschliches, in sittlichem Interesse angefertigtes, literarisches Sammelwerk ein. Das Buch Hiob führt, seiner künstlerischen (dramatischen) Anlage gemäß, wol Reden Gottes an, aber es fällt seinem Verfasser nicht ein, seinen schriftstellerischen Beruf aus einer göttlichen Eingebung zu erklären. Den historischen Büchern liegt ohnedies die Berufung auf einen übernatürlichen Ursprung fern, wie sie denn auch ihre durchaus menschliche Entstehung aus verschiedenen urkundlichen Denkmälern und Quellenschriften gar nicht zu verbergen suchen (s. Geschichtskunde bei den Hebräern). Dagegen lag es allerdings im Interesse der Gesetzgebung, ihre Aufstellungen und Vorschriften als „Worte Gottes" geltend zu machen und ihnen dadurch die Grundlage einer übernatürlichen Autorität zu verleihen (2 Mos. 19, 7 fg. und öfters). Wenn daher das zweite Gesetz als ein Werk Mose's proclamirt wird (5 Mos. 1, 3 fg.), so beruft sich Mose zugleich auf die ihm zutheil gewordene göttliche Offenbarung (5 Mos. 1, 6 fg. und öfters). Auch Josua empfängt seine Aufträge und Befehle unmittelbar von Gott (Jos. 1, 1; 4, 1 und öfters). Später, als ein bestimmter persönlicher Mittler zwischen Jahve und der Gemeinde fehlte, befragte das Volk selbst in entscheidungsvollen Augenblicken das göttliche Orakel (Richt. 1, 1 fg.). Je näher eine Schrift den erzählten Thatsachen selbst liegt, desto mehr tritt in der Regel die Berufung auf Jahve zurück, desto mehr gewinnt die Erzählung einen menschlich pragmatischen Charakter, oder, wo die ältere Zeit noch göttliche Eingebung voraussetzte (2 Sam. 24, 1), da nahm die spätere schon

satanische Einwirkung an (1 Chron. 22, 1). Im übrigen gibt Jahve, vom supranaturalistischen Standpunkt einzelner biblischer Schriftsteller, nicht nur seinen Auserwählten und Propheten in Israel ihre Gedanken und Entschließungen ein, sondern auch dem Ausländer Bileam (4 Mos. 22, 5 fg.) und selbst dem Perserkönig Cyrus (Esra 1, 1 fg.; Jes. 44, 28). Daß jedoch auch ein Buch in dem alttest. Kanon Aufnahme fand, das den Namen Gottes gar nicht enthält, das Buch Esther (s. d.), darf bei dieser Veranlassung nicht unerwähnt bleiben. Sicher ist, daß die alttest. Schriftsammlung als solche sich nicht auf göttliche Eingebung beruft; auch den Schriftverfassern als solchen, selbst den Propheten, ist an keiner Stelle directe Eingebung Gottes oder ein übernatürliches Ansehen zugeschrieben. Es sind lediglich einzelne Stellen, Abschnitte, Gesetze, Reden, Aufträge, Orakel, welche als „Worte Gottes" hervorgehoben und ebendeshalb von dem übrigen Schriftinhalt unterschieden werden. Daß auch solche Stellen für die unbefangenste und gründlichste Erforschung hinsichtlich der Glaubwürdigkeit ihres Inhalts keine Schranke bilden, ist auf dem wissenschaftlichen Standpunkt selbstverständlich. Alles, was im A. T. als „Gottes Wort" bezeichnet ist, hat die Form der menschlichen schriftstellerischen Bearbeitung angenommen und kann den literarischen Charakter nirgends verleugnen. Außerdem ist noch zu beachten, daß der Morgenländer das nüchterne abendländische Inspirationsdogma nicht kennt, sondern die erhöhte religiöse Erregung, die fromme Begeisterung überhaupt, als eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes betrachtet, ohne die weitern dogmatischen Consequenzen aus dieser Voraussetzung zu ziehen.

Von noch größerm Belang ist für uns die Frage, inwiefern die göttliche Eingebung den neutest. Schriften zukomme? Diese hatten zunächst nicht die Autorität einer jahrhundertelangen Ueberlieferung für sich; sie hatten sich ihr Ansehen erst zu erwerben. Die Frage, ob die neutest. Schriften zur Zeit ihrer Entstehung für von Gott eingegeben galten, kann daher gar nicht gestellt werden. Man kann lediglich fragen, ob sie sich als solche Schriften ankündigen, welche aus göttlicher Inspiration, d. h. übernatürlich entstanden sind?

Man hat die Ansicht aufgestellt, daß das N. T. schon deshalb als inspirirt angenommen werden müsse, weil das A. T. inspirirt sei (Philippi, „Kirchliche Glaubenslehre" [2. Aufl., Stuttgart 1864], I, 161). Allein nicht nur ist dieser Schluß an sich ohne allen Halt, sondern das A. T. hat sich uns als inspirirt in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes gar nicht erwiesen. Man hat darauf hingewiesen, daß die Apostel vom Heiligen Geist erleuchtete und erfüllte Männer gewesen seien (Joh. 14, 16 fg.; 16, 12 fg.; Luk. 24, 1. 49; Apg. 1, 8; Mark. 13, 11 fg.). Allein die Zusicherung der Erleuchtung durch den Heiligen Geist wurde den Aposteln, und nicht den Verfassern der neutest. Schriften, und sie wurde ihnen mit Beziehung auf ihre mündliche Wirksamkeit, nicht im Hinblick auf ihre schriftstellerische Thätigkeit, zutheil. Die Verfasser der drei ersten Evangelien (wie wir jetzt wissen, keine Apostel) berufen sich nun auch keineswegs für ihre Glaubwürdigkeit auf eine übernatürliche Erleuchtung oder Mitwirkung. Der dritte Evangelist stützt sich vielmehr auf urkundliche Berichte, die Ueberlieferung, aus der er geschöpft, und auf die gewissenhafte Sorgfalt, mit der er die Quellen geprüft habe (Luk. 1, 1—3). Hiernach kann er unmöglich der Meinung gewesen sein, daß ihm der Inhalt oder gar die Form seiner Darstellung auf übernatürlichem Wege eingegeben worden sei. Auch der vierte Evangelist beglaubigt sich durch Berufung auf Augenzeugenschaft (Joh. 19, 35). Die Nachschrift aber, welche dem Evangelium ein Zeugniß der Glaubwürdigkeit ausstellt, stützt sich dabei ebenfalls nicht auf die Annahme einer höhern Erleuchtung, sondern auf die Kenntniß, welche die Zeugen von der Persönlichkeit des Verfassers und seiner Befähigung, die Wahrheit mitzutheilen, hatten.

Ein einziges neutest. Buch, die Apokalypse (s. d.), erhebt allerdings den unbedingten Anspruch auf übernatürlichen Ursprung. Der Verfasser, Johannes, empfängt die Offenbarung, welche Christo von seiten Gottes zutheil geworden war, durch Engel, und was er mittheilt, hat er daher nicht auf dem Wege eigenen Nachdenkens und selbständiger Forschung gefunden (Offb. 1, 1 fg.; 22, 8 fg.), sondern infolge eines von Gott bewirkten visionären oder ekstatischen Zustandes (Offb. 1, 10), in welchem er himmlische Stimmen hörte. Aber gerade dieses einzige Buch des N. T., welches aus übernatürlicher Inspiration entstanden sein will, bewährt sich nach seinem Inhalt am allerwenigsten als schlechthin göttlich, weshalb schon Luther's Geist sich in dasselbe „nicht zu schicken" vermochte (Luther's Werke, LXIII, 169 fg. [Erlang. Ausg.]). Der wahrhaft göttliche Geist der Weisheit und Liebe, der

Klarheit und Milde ist in demselben nicht zum vollen Ausdruck gelangt, wogegen die Zorngeister menschlicher Leidenschaft und judenchristl. Unduldsamkeit noch vielfach das laute Wort führen.

Der „Brief des Jakobus" dagegen macht den Eindruck schriftstellerischer Nüchternheit; dem Verfasser liegt die Annahme einer höhern Eingebung apostolischer Schriften so fern, daß er die im Römerbrief dargelegte Ansicht des Apostels Paulus von der neuen Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben bekämpft und die entgegengesetzte von der Gerechtigkeit des Menschen durch die Werke als die richtige vorträgt (Jak. 2, 17—25). Eher könnte man meinen, der Verfasser des 1. Petrusbriefs schreibe sich eine Art von Inspiration zu, wenn er sich als einen von Gott durch Geistesheiligung Auserwählten bezeichnet (1 Petr. 1, 2). Jedenfalls hebt er nicht ohne Absicht hervor, daß die Prediger des Evangeliums durch den vom Himmel herabgesandten Heiligen Geist unterstützt waren (1 Petr. 1, 12). Doch beruft er sich, um seinen Ermahnungen Eingang zu verschaffen, nicht auf seine göttliche Erleuchtung, sondern auf seine amtliche und persönliche Würde und Stellung (1 Petr. 5, 1). Auf eine höhere Anschauung in Betreff dessen, was er niedergeschrieben, scheint der Verfasser des 1. Johannesbriefs (1, 1 fg.) hinzudeuten. Allein unter allen Umständen ist keine, die eigene persönliche Thätigkeit des Schriftstellers beseitigende, übernatürliche Eingebung unter jener Anschauung zu verstehen; denn sie ist in der Form eines gesteigerten religiös-sittlichen Bewußtseins vorhanden (1 Joh. 5, 15. 18 fg.). Auch scheint derselbe Verfasser im 2. Johannesbrief das Schreiben, „Papier und Tinte" (V. 12), als ein sehr unvollkommenes Surrogat der mündlichen Rede zu betrachten. Der Verfasser des Hebräerbriefs hat nur in Kürze ein „Wort der Ermahnung" an seine Leser richten wollen (Hebr. 13, 27), ohne daß er Anspruch darauf erhebt, als ein unmittelbares Organ Gottes betrachtet zu werden.

Von besonderm Interesse ist eine Prüfung der Vorstellungen, welche der bedeutendste apostolische Schriftsteller, Paulus, von der Autorität seiner schriftlichen Mittheilungen hatte. Unzweifelhaft hat er im allgemeinen seinen Apostelberuf auf eine höhere Beauftragung und Ausrüstung zurückgeführt (Gal. 1, 1. 15 fg.). Schon in seinen ersten Briefen (die Briefe an die Thessalonicher scheinen nur in der Hauptsache den Stempel der Echtheit zu tragen) schrieb er wie einer, der Macht hat, Gottes Willen offenbar zu machen (1 Thess. 4, 3), und der über die Geheimnisse der letzten Tage Aufschluß zu geben in der Lage ist (1 Thess. 4, 13 fg.). Gerade aber aus dem Umstand, daß der Apostel hier und auch sonst besondere Offenbarungen Christi, die ihm zu einem bestimmten Zweck zutheil geworden, von denjenigen Mittheilungen, die nicht aus solchen „Offenbarungen" flossen, unterscheidet (1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 15, 51; Röm. 11, 25), ergibt sich, daß er in der Regel sich beim Niederschreiben seiner Briefe nicht für einen eigenthümlich und übernatürlich Inspirirten hielt. Jedenfalls hat er sich nicht für inspirirter gehalten, wenn er seine Briefe schrieb, als wenn er sein Evangelium mündlich verkündigte (1 Kor. 2, 4 fg., 13), und wenn er auch die zuversichtliche Ueberzeugung hegt, im Besitz des göttlichen Geistes zu sein (1 Kor. 7, 40), so setzt er gleichwol denselben Besitz bei sämmtlichen Christen voraus und schreibt sich daher vermittels desselben keine specifische Autorität, und seinen schriftlichen Mittheilungen keine übernatürliche Entstehungsart zu (Röm. 8, 9 fg.). Der Heilige Geist war überhaupt sämmtlichen Christen verheißen; die Apostel nahmen in dieser Beziehung für ihre Person und ihre Wirksamkeit keinen specifischen Geistesbesitz, keine höhere Wahrheitserleuchtung, als sie den übrigen Gläubigen zugesichert waren, in Anspruch. Wenn auch Paulus von sich selbst sagt, daß er bei einzelnen Vorfällen oder Schritten seines Lebens auf Anregung oder unter Leitung des Heiligen Geistes gehandelt habe (Röm. 15, 19; 1 Thess. 1, 5; vgl. auch Apg. 13, 2; 16, 7 fg.), so gilt doch dasselbe von allen Christen, die sämmtlich theil an den Gaben des Heiligen Geistes haben (1 Kor. 12, 3 fg., 11). Gerade nach paulinischer Anschauung ist das Amt nicht die Voraussetzung des Geistes, sondern der Geist die Voraussetzung des Amtes (1 Kor. 12, 27 fg.; 14, 26 fg.). Ebendarum ist aber auch kein Grund vorhanden, eine eigenthümliche und aparte göttliche Eingebung für die neutest. Schriften anzunehmen.

Wenn es sich nun auch ergäbe, daß in einigen neutest. Schriften Neutestamentliches hinsichtlich seiner Autorität Alttestamentlichem gleichgestellt würde, so wäre dies, nach den frühern Ausführungen, doch von keinem Belang, und in der Hauptsache würde das bisherige Ergebniß unserer Untersuchungen dadurch nicht erschüttert. Wir fassen dasselbe in nachstehende Sätze zusammen: 1) die neutest. Schriften nehmen die Autorität übernatürlich

inspirirter Schriften für sich nicht in Anspruch und besitzen sie auch als solche nicht; 2) was die Apostel oder apostolischen Männer zum Zweck weiterer Mittheilung niederschrieben, war nicht in einer specifischern Weise vom Geist Gottes eingegeben, als was sie mündlich lehrten und verkündigten; 3) die Erleuchtung der neutest. Schriftsteller ist ein Ausfluß ihrer religiös-sittlichen Begeisterung überhaupt; 4) dieselbe ist nach individueller Anlage, religiöser Vertiefung, sittlicher Förderung, geistiger Entwickelung eine sehr verschiedene und mannichfaltige, und niemals eine absolute.

An einigen Stellen des N. T., wie z. B. 1 Tim. 5, 18; 2 Petr. 3, 15, scheint Neutestamentliches citirt zu werden. Bei 1 Tim. 5, 18, wo die Worte: „Du sollst dem Ochsen, wenn er drischt, nicht das Maul verbinden“ (5 Mos. 25, 4), als alttest. Schriftworte angeführt sind, nöthigt zwar nichts, die noch weiter angeführte Sentenz: „Der Arbeiter ist seines Lohnes werth“, ebenfalls als Schriftcitat aufzufassen, und auch Christus scheint dieselbe (Luk. 10, 7; Matth. 10, 10) nur als ein jedermann geläufiges Sprichwort zu gebrauchen. Wenn aber der Verfasser des 2. Petrusbriefs (3, 15) die neutest. Schriften als die „weitern Schriften“ citirt und sie mit dieser Bezeichnung den alttestamentlichen, für inspirirt geltenden, als gleiche Autoritäten zur Seite stellt, so ist schon deshalb für ihre übernatürliche Autorität von dieser Thatsache aus nichts zu erschließen, weil unter allen Schriften des N. T. keine so unverkennbare Merkmale der Unechtheit an sich trägt wie der 2. Petrusbrief.

Die Frage in Betreff der Eingebung der biblischen Schriften ist nun aber endgültig nicht nach dem Selbstzeugniß derselben zu entscheiden. Auch wenn sie, was, wie wir gesehen, keineswegs der Fall ist, sich für Erzeugnisse einer lediglich übernatürlichen Geistesmittheilung ausgäben, so wäre die Forschung damit noch nicht zufrieden gestellt, sondern sie müßten sich ihrer Entstehung und ihrem Inhalt nach auch wirklich als solche Schriften ausweisen, welche auf einem ganz andern Wege und durch ganz andere Ursachen entstanden sind, als sämmtliche übrigen Producte der Literatur. Da muß denn für jede unbefangene Forschung ohne weiteres einleuchten, daß die Bibel (s. d.) aus einer Sammlung von sehr verschiedenartig entstandenen und einen sehr mannichfaltigen literarischen Charakter an sich tragenden Schriften besteht. Von einem gleichartigen Ursprung und einem übereinstimmenden geistigen Gepräge der biblischen Bücher ist gar keine Rede. Die einen Verfasser sind in der Hauptsache nur Sammler älterer Urkunden und Ueberarbeiter; von schriftstellerischer Eigenthümlichkeit und Freiheit der Conception ist bei diesen wenig zu finden. Die andern schrieben in vollem Bewußtsein eigenthümlicher geistiger Kraft und origineller Frische; aber ebendarum fungirten sie nicht, um mit Rothe (a. a. O., S. 216) zu reden, „als bloße Schreibgriffel des Heiligen Geistes“, sondern ihre Individualität macht sich, auch mit den Mängeln und Schwächen, die an jeder Individualität haften, in besonderer, oft selbst paradoxer und kecker Eigenart geltend. Der kühne Gedankenflug des Jesaja, die wehmüthige Weichheit des Jeremia, der erhabene Schwung in den einen Psalmen, der trocken erzählende Ton in den andern, die in stürmischem Wellenschlag fortrollende Rede in Hiob, die ätzende und zersetzende Dialektik im Koheleth, die schlichte, rein sachliche Darstellung in den synoptischen Evangelien, die auf der Höhe des speculativen Gedankens alles Thatsächliche ideal gestaltende Schilderung des vierten Evangeliums, der kühl moralische Ton des Jakobusbriefs, die gedankenscharfe und gemüthtiefe Sprache des Paulus, die tiefsinnig schwerfällige Beweisführung des Hebräerbriefs, der glühende zornflammende Feuergeist des Apokalyptikers — das sind ebenso viele Typen nicht nur besonderer geistiger Individualitäten, sondern auch ursprünglicher religiöser Richtungen und sittlicher Eigenthümlichkeiten auf dem Grunde des Einen Evangeliums. Ungeschichtlicher kann man die Entstehung der biblischen Schriften nicht auffassen, als wenn man die Selbstthätigkeit ihrer Verfasser leugnet und den Heiligen Geist als solidarischen einheitlichen Gesammtverfasser betrachtet. In diesem Fall sieht man sich freilich in die Nothwendigkeit versetzt, alle menschlichen Schwächen, Irrthümer, Fehler, Mangelhaftigkeiten, Widersprüche, Verstöße, unrichtigen Angaben, falschen Vermuthungen und Voraussetzungen u. s. w. einfach zu leugnen; man sieht sich verurtheilt zum Schlimmsten, was einem Schriftforscher begegnen kann, der Wahrheit ins Gesicht zu schlagen und mit sophistischen Argumenten, mit den nichtigsten Ausflüchten den wirklichen Thatbestand in der biblischen Literatur zu vertuschen. Anstatt die Ehre der Bibel mit solchen Künsten zu retten, hat man ihre Autorität immer mehr untergraben; ihre angeblichen besten Freunde

haben auf diesem Wege ihrem Ansehen mehr geschadet als ihre erbittertsten Feinde. Versetzt man sich unbefangen auf den Standpunkt der einzelnen biblischen Schriftsteller, so ist es nicht schwer, jeden aus den Verhältnissen seiner Zeit, den von ihm benutzten urkundlichen Berichten, der Eigenthümlichkeit seiner religiösen Richtung, seinem Charakter und seiner Schreibart bis auf einen gewissen Grad zu begreifen, während gerade die Annahme einer übernatürlichen Eingebung die gesammte biblische Literatur in ein Räthsel verwandelt. Daher hat auch ein sonst streng kirchlich gesinnter Theolog, wie Kahnis („Die lutherische Dogmatik" [Leipzig 1861], I, 666), gefragt, ob denn „eine Inspirationslehre, welche alle Solöcismen und Barbarismen der apostolischen Schriften, alle verfehlten Constructionen des Paulus, alle ungenauen Citate, alle Differenzen in der Darstellung, alle Entlehnungen aus andern Schriften, alle rein persönlichen Urtheile und Ausdrücke u. s. w. dem Heiligen Geist zuschreibe, wirklich würdig vom Heiligen Geist denke"? Mit Recht hat Rothe (a. a. O., S. 221 fg.) an eine gewisse Unbeholfenheit der schriftstellerischen Manipulation, und infolge davon eine Unebenheit und Ungefügigkeit der sprachlichen Form, überhaupt der ganzen Darstellungsweise bei den biblischen Schriftstellern erinnert, wie sie bei solchen Verfassern natürlich und gewöhnlich sind, welche durch die Schule wissenschaftlicher Bildung nicht hindurchgegangen und in der schriftlichen Darstellung ihrer Gedanken ungeübt sind.

Die Eingebung der H. Schrift in der hergebrachten Bedeutung des Wortes muß daher aufgegeben werden. Es ist das eine einfache Pflicht der Wahrhaftigkeit und wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit, also der christl. Frömmigkeit selbst. Deshalb wird die Bibel noch nicht auf eine und dieselbe Linie mit den übrigen literarischen Erscheinungen gestellt; sie bleibt immer noch das einzigartige Buch, die große Lehrerin und Trösterin der Menschheit. Sie ist ihrem Ursprungscharakter nach das Buch der Religion, der menschheitlichen und ewigen Religion. Das religiös-sittliche Leben der Menschheit, dessen Entwickelungs-, Leidens- und Siegesgeschichte, ist in ihr mit wunderbarer Wahrheit und Farbenfrische abgespiegelt. Der Geist der Religion selbst hat sie hervorgebracht, und insofern allerdings der göttliche Geist, aber freilich Gottes Geist, wie er auf verschiedenen Stufen der Entwickelung, noch vielfach unvollkommen, aufgenommen und angeeignet war vom Menschengeist. Die Bibel ist das Urkundenbuch der heilsgeschichtlichen Offenbarung; ihre Verfasser, so weit sie nicht blos Sammler oder Ueberlieferer sind, haben das Bewußtsein, im Dienst der göttlichen Offenbarungsgeschichte zu stehen; daher die religiös-sittliche Begeisterung, die sie auszeichnet, der heilige Eifer, von dem sie ergriffen sind; daher freilich auch der bisweilen einseitige und befangene Standpunkt, dem sie sich nicht entziehen können. Das historische Interesse tritt selbstverständlich sehr fühlbar zurück, wo das religiöse und sittliche so stark überwiegt. Es liegt in der Regel den biblischen Schriftstellern viel mehr an den religiösen und sittlichen Ideen, von denen sie erfüllt sind, als an den äußern geschichtlichen Thatsachen, die sie berichten oder voraussetzen. Der Heilige Geist, der Geist der religiösen und sittlichen Wahrheit, übt allerdings einen mächtigen Einfluß auf sie aus, wenn er sie auch nicht unfehlbar gemacht und die Arbeit des Forschers, wo sie mangelhaft war oder fehlte, nicht ersetzt hat. Aber eben dieser Geist der Wahrheit, welcher der Geist des Christenthums selbst ist, fordert von uns, daß wir uns keinen Täuschungen über den Ursprung und Inhalt der Bibel hingeben, daß wir sie nicht nach der Schablone einer vorgefaßten dogmatischen Theorie behandeln und beurtheilen, sondern lediglich so wie sie sich selbst gibt, im Widerschein des aufrichtigen Wahrheitssinnes und im Licht unbefangener historischer Kritik.

Man vgl. noch zur Sache: Tholuck, a. a. O., S. 140 fg.; Reuß, a. a. O., S. 32 fg.; Rothe, a. a. O., S. 170 fg., und meine Schrift: „Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung" (Wiesbaden 1867), I, 84 fg.

Schenkel.

Eingeweide, s. Opfer.

Einheit (Gottes), s. Gott.

Einhorn, s. Büffel.

Einigkeit im Sinn des N. T. ist das Zusammenhalten der Gläubigen als der Glieder am Leibe Jesu Christi. Die Gemeinde ist ja wie ein Organismus, von Einem Geist belebt (Eph. 4, 4), dem Geist Christi, welcher das Haupt ist (V. 7 und 15), und am besten zu vergleichen dem menschlichen Leibe, welcher viele Glieder hat und die in sich

geschlossene Gesammtheit der zusammengehörigen Glieder ist (1 Kor. 12, 12 fg., besonders V. 24 und 25). Es ist also das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit sowol im Sinn der innern Verwandtschaft als in dem des gegenseitigen Ergänzungsbedürfnisses, an was die so häufige und so dringlich gestellte Ermahnung, einig zu sein, genauer die Einheit des Geistes zu bewahren (Eph. 4, 3; Röm. 12, 16; 15, 5. 6; Phil. 2, 1—4; Gal. 5, 15), appellirt. Die Einigkeit ist allerdings eine Frucht des christl. Geistes, welche nicht ausbleiben kann, wo dieser waltet, so gewiß der Mangel derselben fleischlichen Sinn bezeugt (1 Kor. 3, 3); aber sie ist, eben weil es sich um eine geistige Frucht handelt, bewußt zu erstreben, nur freilich nicht losgelöst von der Förderung des christl. Sinnes, auch in allen anderweitigen Beziehungen. Ihre Vollendung, wie sie Eph. 4, 16 als ein Proceß der Verwirklichung, V. 13 als zu erreichendes Ziel dargestellt wird, geht immer zusammen mit dem allseitigen Wachsthum und der Vertiefung des Lebens der Gemeinde (Eph. 4, 15). Der neutest. Begriff der Einigkeit ist mithin nicht der ideenlose des bloßen friedlichen Nebeneinanderseins einer Anzahl von Menschen, sondern ruht auf der Idee des Reiches Gottes (1 Kor. 3, 16. 17). Dieses Reich ist selbst nur zu denken als die lebensvollste, alle Weltbeziehungen umfassende und alle Weltgegensätze versöhnende Einheit (Kol. 1, 17—21), und nur als Organe dieser Einheit haben die Gläubigen ihre Stellung und Bedeutung im Ganzen, sind sie überhaupt etwas (1 Kor. 3, 5—9; 12, 17. 18). Indem das Reich Gottes die Gläubigen durchdringt oder die Heilsidee sie belebt, haben sie alles gemein. Sie sind Ein Leib und Ein Geist, haben vor sich dieselbe Hoffnung, zu deren Verwirklichung sie berufen sind, theilen miteinander die Heilsgüter und Heilsmittel, haben Einen Herrn und Einen Gott und Vater, in dem sich alles zur Einheit abschließt (Eph. 4, 1—6).

Besonders ist die Einigkeit der Gläubigen untereinander, als die wahre Geisteseinheit, unzertrennlich von ihrer Einheit mit Gott (Joh. 17, 21). Die Forderung der Einigkeit im neutest. Sinn erdrückt keineswegs die Eigenthümlichkeiten in ihrer freien Bewegung. Allerdings muß der Verwirklichung des Einen höchsten Interesses alles blos Individuelle völlig untergeordnet werden (Phil. 3, 7 fg.), und die Eigenthümlichkeit darf sich nur in der Richtung auf das gemeinsame Ziel geltend machen. Aber das ist keine Vernichtung, sondern die naturgemäße Bethätigung. Und gerade die Mannichfaltigkeit der persönlichen Kräfte und Gaben ist ein wesentliches Moment, damit die Einigkeit werde, was sie sein soll, frisches Leben, nicht todte Umformität, das Hineinwachsen jeder eigenthümlichen Kraft in die Bewegung des Ganzen. Geheiligt, der Selbstsucht entkleidet, muß allerdings die Individualität werden, wo christl. Einigkeit entstehen und gedeihen soll, da sonst die einzelnen in ihrer Besonderheit sich spröde gegeneinander verhalten, hart aufeinanderstoßen und am Ende gar tyrannisch die Unterdrückung der übrigen begehren. Späth.

Einweihung, s. Priester.

Eisen, s. Metalle.

Eitelkeit. Im A. T. gibt es eine, wol schon sehr späte Schrift, deren Grundton die Klage ist: „O Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel!“ Es ist von besonderm Interesse, die eigenthümliche Art zu kennen, in welcher in dieser Schrift, dem sogenannten „Prediger Salomo“ (Koheleth), von Eitelkeit der Dinge die Rede ist. Wir finden darin ein charakteristisches Zeichen des innerlichen Absterbens der alttest. Religion, das offene Bekenntniß der durchgreifenden Nichtbefriedigung des frommen Israeliten in der nachexilischen Zeit, da mit dem Volksleben auch die Religion als Volksreligion immer schattenhafter wurde. Im ganzen A. T. ist ein tiefes Gefühl der Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller und insonderheit der menschlichen Dinge bemerkbar, und wie aus Ps. 91 zu sehen, setzt sich dasselbe in engste Beziehung zu dem Schuldbewußtsein, ganz dem Gesetzesstandpunkt mit seinem Postulat diesseitiger Vergeltung entsprechend. Der „Prediger“ nun, obwol er die Schuld aller anerkennt (Kap. 7, 21), hat das Auffallende, daß die besagte Beziehung fehlt. Das kann nicht zufällig sein, erklärt sich vielmehr nur daraus, daß dieselbe im Bewußtsein des Verfassers und seiner Zeit bereits aufs tiefste erschüttert ist. Aber auch abgesehen von diesem, für den Standpunkt des A. T. so bedeutsamen Unterschied, nimmt die Klage über die Eitelkeit aller Dinge eine ganz eigenthümliche Färbung an. Wohl spielt auch die Vergänglichkeit und der Tod im „Prediger“ die im A. T. gewöhnliche Rolle. Aber die Begriffe Eitelkeit und Vergänglichkeit decken sich bei ihm keineswegs. Eitelkeit drückt ihm das Nichtige aus, aber nicht in dem Sinne, als wollte

er die Welt als objectiv, an sich nichtig bezeichnen, sondern für das Subject, das in ihr seine Befriedigung sucht, ist sie nichtig. Die Eitelkeit bezeichnet also die Unfähigkeit aller Dinge, den Menschen zu befriedigen, und die Vergeblichkeit aller menschlichen Bestrebungen, sofern sie eine wahrhafte und volle Befriedigung bezwecken sollen. Demnach hat der Begriff eine tiefe, geschichtliche Bedeutung; er ist der naivste Ausdruck für die Leere, welche die ausgelebte Volksreligion nicht mehr ausfüllen konnte. Die nationalen Hoffnungen haben sich zu apokalyptischen Bildern verdünnt, und auf das praktisch-religiöse Bewußtsein üben sie keinen merklichen Einfluß mehr. Auch sonst fehlt die Kraft des Volksgeistes, welche den einzelnen über die peinlichen Räthsel des Lebens und ihre unvollkommene Lösung in der Gesetzesreligion hinüberheben *könnte. Die Religion der prophetischen* Erwartungen ist in das Stadium der *Resignation eingetreten, aus welchem sich* das Bedürfniß nach tieferer religiöser *Befriedigung erheben kann. Wenn freilich dieses* nüchterne und religiös erkältete Ende israelitischer Reflexion nicht einmal Ersatz für das Alte, geschweige denn eine höhere Befriedigung bieten konnte und eine merkwürdige Parallele zeigt mit der spätern griech. Philosophie und ihrer Resignation, so ist doch die Klage über die Eitelkeit eine treffliche negative Vorbereitung auf die neutest. Fülle, ein Vorspiel zu Röm. 7, 24. 25.

Ganz anders als der „Prediger", welcher dem Frommen sein Theil doch nur wieder in dieser Welt der Eitelkeit anweisen kann (Pred. 2, 24; 3, 12. 22; 8, 15), redet das N. T. von der Eitelkeit; denn nun steht über der Welt der Eitelkeit eine höhere und unvergängliche, die wahrhaft reale, an welcher theilzuhaben das neutest. Bewußtsein im Glauben gewiß ist (2 Kor. 4, 16—18). Aus einem Bewußtsein heraus, das, weit erhaben über die Eitelkeit der Dinge, von ihr nicht mehr verwundet wird, reden die Männer der neutest. Hoffnung. Die classische Stelle ist Röm. 8, 18—25. Wir finden hier dasselbe Gefühl der Vergänglichkeit, ja Nichtigkeit der gesammten Creatur mit Einschluß des menschlichen Lebens, wie im „Prediger", und dieselbe Beziehung dieses Weltzustandes auf die Sünde als Ursache wie in Ps. 91, *aber der durchgreifende Unterschied ist,* daß der Erlöste den Zustand der Eitelkeit *nur als einen Durchgangspunkt ansehen kann,* weil er eine Befreiung der Welt von ihrer *Eitelkeit, d. i. Vergänglichkeit und Nichtigkeit, eine Erhebung der Creatur in volle Realität mit Glaubensgewißheit vor sich hat.* In der Zeit der Entstehung der neutest. Schriften erhält der Gegensatz zwischen der jetzigen Welt und ihrer Eitelkeit und der erwarteten mit ihrer Herrlichkeit eine eigenthümliche Schärfe dadurch, daß das Ende des jetzigen Weltalters in nächster Nähe, unter plötzlichem Hervorbrechen des neuen, erwartet wurde (1 Kor. 7, 29—31), sowie auch durch den so berechtigten Kampf gegen eine fast ganz erstorbene heidnische und jüd. Welt (1 Joh. 2, 15—17).

Wir sind nun freilich nicht mehr im Stande, den Gegensatz beider Welten in der ursprünglichen Schroffheit festzuhalten, ohne daß wir in Widerspruch mit dem Wesen der neutest. Anschauung treten würden. Indem wir uns außer Stande sehen, die ganze jetzige Weltordnung mit ihrer Vergänglichkeit allein aus der Sünde abzuleiten, und weil uns ferner, statt plötzlichen Endes, eine lange und zwar das Reich Gottes organisch zur Herrschaft bringende Entwickelung vorliegt, so tritt uns an der jetzigen Schöpfung ihr göttlicher Gehalt und ihre positive Beziehung zu der zukünftigen Welt mehr in den Vordergrund, und unser Begriff von Eitelkeit der Welt wird dadurch nicht unbedeutend ermäßigt. Dabei muß uns jedoch der Kern der neutest. Anschauung von der Eitelkeit der Welt in der doppelten Wahrheit bleiben, daß die Ablösung des Menschen von Gott alles eitel und leer macht und allem für den Menschen seinen Werth und seine wahre Bedeutung nimmt, und daß die Welt, wie sie vorliegt, in ihrer Vergänglichkeit und relativen Nichtigkeit, also vermöge ihrer Eitelkeit, auf eine höhere Stufe hinweist, auf welcher sie der Eitelkeit wird entnommen sein.

Was die Eitelkeit im Sinne eines sittlichen Gebrechens betrifft, so kommt das Wort in der Bedeutung, welche wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch damit verbinden, in der Schrift nicht vor, obwol natürlich die Sache nicht fehlt (Gal. 5, 26; Phil. 2, 3). Der Gebrauch des Wortes für einen ethischen Zustand ist vielmehr ein umfassenderer und tieferer, der allerdings auch unsern gewöhnlichen im Keim enthält. 1 Petr. 1, 18 und Eph. 4, 17 wird Wandel und Sinn der Heiden als „eitel" bezeichnet, nicht blos in der Bedeutung eines auf das Aeußerliche gerichteten selbstgefälligen und gefallsüchtigen Wesens, sondern auch in dem Sinne, daß Wandel und Sinn gehaltlos seien, weil sie dem wahr-

haft Wirklichen entfremdet sind durch den Abfall der Heidenwelt von dem lebendigen Gott (Röm. 1, 18—32). Die Eitelkeit erscheint also im N. T. nicht als einzelne Untugend, sondern als falsche Grundrichtung des Gemüths, infolge deren der Verstand verfinstert und der Wille gelähmt wird. Natürlich, daß solchem Sinne, dessen Leerheit auf einem Abfall von Gott beruht, das schwere Gericht Gottes, Gottes Zorn in Aussicht gestellt ist (Eph. 5, 6). Späth.

Ekbatana, bei Herodot (I, 98) Agbatana, hebr. (Esra 6, 2) Ahmeta, die Hauptstadt des Medischen Reichs; ihr Name bedeutet, nach Lassen, pferdereiches Land (Aghwa-Tana; andere Ableitungen s. bei Gesenius, Thesaur., I, 70). Die Stadt war sehr groß, nach einer Angabe betrug ihr Umfang 250 Stadien, d. i. 6¼ geographische Meilen (Diodor, XVII, 110); ihre Lage war sehr günstig und kühl, daher in ihr seit Cyrus bis in die spätern parth. Zeiten die Könige zwei Sommermonate residirten (Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 22; Strabo, XI, 622). Sie lag in der Nähe des heutigen Hamadan (Ritter, „Die Erdkunde“, IX, 98 fg.), gegen 12 Stadien vom Berge Orontes entfernt, von welchem aus große Wasserleitungen sie mit trefflichem Wasser versorgten (Diodor, II, 13). Nach Diodor war sie uralt, schon die Semiramis fand sie vor, die eben in ihr den prächtigen königlichen Palast gebaut habe, dagegen läßt sie Herodot (I, 98) vom med. König Dejoces, Plinius (VI, 17) gar erst vom König Seleukus erbaut sein. Nach Herodot war sie mit großen und starken Mauern in sieben Umkreisen umgeben, so zwar, daß jeder Kreis um ein Bollwerk höher war, was durch die hügelige Lage der Stadt unterstützt wurde. Die Bollwerke waren mit verschiedenen Farben angestrichen, das erste weiß, das vorletzte war mit Silber, das letzte mit Gold überzogen. Im Mittelpunkt der Stadt lag die prächtige königliche Burg, die (nach Polybius, X, 27) einen Umfang von fast 7 Stadien hatte, in dieser befand sich der königliche Schatz und, nach Esra 6, 2, das Reichsarchiv. Josephus („Jüdische Alterthümer“, X, 11, 7) weiß zu erzählen, daß Daniel die Burg erbaut habe, in ihr die medischen, persischen und parth. Könige bis zu seiner Zeit begraben worden, und daß sie einem jüd. Priester anvertraut sei; freilich will er nur andern nacherzählt haben, aber daß ihm das Gewissen schlug, zeigt seine Schlußbemerkung. Mit der macedon. Zeit begann der Ruin der Stadt, der ein totaler werden sollte; schon zur Zeit des Polybius (X, 27) bestanden die Mauern nicht mehr. In der Bibel wird die Stadt, außer Esra 6, 2, auch 2 Makk. 9, 3; Jud. 1, 14 und mehreremal im Buch Tobiä erwähnt. Jud. 1, 1—4 wird über sie berichtet, daß ein sonst nicht bekannter med. König Arphaxad die Mauern (nach dem andern spätern Texte auch die Stadt selbst), erbaute, die nur in Einem Mauerkreise bestanden. Die Höhe der Mauer wird auf 70, die Breite auf 50 Ellen angegeben; auf den Thoren, in der Höhe von 70 und der Breite von 40 Ellen, damit die Kriegsmannschaft gehörig ausziehen könnte, befanden sich Thürme in der Höhe von 100 und der Breite von 60 Ellen. Vergleicht man, was über die Mauern Babylons (Herodot, I, 178) und Ninives (Diodor, II, 3) berichtet wird, so erscheinen jene Zahlangaben nicht eben übertrieben, aber freilich sagt Herodot ausdrücklich, daß die größte Mauer Ekbatanas, entsprechend der Ringmauer Athens, höchstens die Höhe von 28 Fuß gehabt habe.

Fritzsche.

Ekron, die nördlichste von den fünf (alten) Hauptstädten der Philistäer (Jos. 13, 3), die dem Stamm Juda (Jos. 15, 45), später dem Stamm Dan zugetheilt ward (Jos. 19, 43), aber fortwährend (Richt. 1, 18 und 1 Sam. 7, 14 ausgenommen) in den Händen der Philistäer blieb (Jos. 13, 3; 15, 11; 19, 43; 1 Sam. 5, 10; 6, 17; 2 Kön. 1, 2; vgl. Jer. 25, 20; Am. 1, 8; Zeph. 2, 4, Sach. 9, 5. 7). Der Makkabäer Jonathan erhielt sie vom syr. König Alexander Balas zum Geschenk (1 Makk. 10, 89). Die Kirchenväter kannten Accaron noch als einen großen, von Juden bewohnten Flecken östlich von Asdod und Jamnia. Heutigentags hält man, gemäß der Ueberlieferung der Christen in Gaza und Ramleh, das beträchtliche Dorf Aker, 2 Stunden östlich von Jamnia, südwestlich von Ramleh, und 4½ Stunden südostwärts von Joppe, an der Südwestseite einer Bodenanschwellung oder Bodenerhebung, für das alte Ekron, obwol sich daselbst keine Ruinen aus alter Zeit aufweisen lassen. (Ueber den Baal Sebub, die Gottheit Ekrons, s. Baal).

Kneucker.

Ela, ein Sohn und Nachfolger des Baësa als König von Israel 924 v. Chr., der

schon im zweiten Jahre seiner Regierung bei einem Trinkgelage von dem aufrührerischen Kriegsobersten Simri ermordet wurde (1 Kön. 16, 8—14). Kneucker.

Elam (genauer ;Aelâm) entspricht dem classischen Elymäi und Elymais und bezeichnet eine Völkerschaft und Landschaft im Osten des untern Tigris, westlich an Babylonien, nördlich an Assyrien und Medien, südlich an das Persische Meer grenzend, und östlich wol noch in den Westabfall des pers. Hochlands hineinragend, also Theile des heutigen Luristan, Chusistan und Arabistan umfassend. Eine festere geographische Begrenzung können wir nach den spärlichen Angaben des A. T. nicht versuchen, die gegebene allgemeine Bestimmung aber ergibt sich mit Sicherheit theils daraus, daß Elam bald mit Babylonien (1 Mos. 14, 1), bald mit Medien (Jes. 21, 2; 22, 6) zusammengenannt wird und zu beiden sowie zu Assyrien geschichtliche Beziehungen hat, theils aus der Stelle Dan. 8, 2, wo die bekannte Stadt Susa in die Provinz Elam, woselbst auch der Ulai (Euläus) fließt, gesetzt wird. Die Beschreibungen von Elymais bei den classischen Geographen stimmen im wesentlichen damit zusammen, obgleich sie über den Umfang desselben unter sich nicht einig sind, und noch weniger zu erwarten ist, daß der Begriff, den sie mit diesem Namen verbinden, noch genau derselbe sei, wie in den ältern Zeiten, von denen das A. T. spricht. Herodot kennt es gar nicht und befaßt es wahrscheinlich in Kissia. Strabo, dem Elymais ein politischer Begriff ist, läßt dasselbe noch tief in das Gebirgsland, in das nördliche Susiane und das südliche Medien, hineinlaufen; Plinius (VI, 28, 31) bestimmt es als das Uferland zwischen dem Oroatis, Euläus und dem Tigris; bei Ptolemäus haben die Elymäer nur noch einen Theil von Susiane, und zwar den am Meer gelegenen, inne (vgl. über diese Bestimmungen der Geographen Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels" [Berlin 1857], S. 382 fg., besonders S. 406 fg.). Aber selbst im Norden von Großmedien kennen classische Schriftsteller (Polybius, V, 44; Ptolemäus, VI, 2, 6) elymäische Stämme, räuberisch und wild, über deren Verhältniß zum alten Elam wir nichts Genaueres wissen; wir können nur vermuthen, daß es Reste der alten Elymäer waren, welche durch die verschiedenen geschichtlichen Umwälzungen bis in jene nördlichen Gegenden und bis zum Kaspischen Meer hin versprengt worden waren.

Für die ethnographische Einreihung der Elamäer ist die Stelle der Völkertafel 1 Mos. 10, 22 maßgebend, wonach sie als der erste und am weitesten nach Südosten vorgerückte unter den fünf ältesten Hauptzweigen der unter Sem's Namen zusammengefaßten Völker (neben Assur, Arpachsad, Lud, Aram) erscheinen, während ebendort z. B. die an sie grenzenden Meder zu dem Kreise des Japhet gerechnet werden. Auf Grund dieser Aussage müssen wir sie den jetzt sogenannten Semiten beizählen und annehmen, daß sie mit den genannten vier andern Völkern in einem uralten geschichtlichen Zusammenhang standen. Ob sie, wie man jetzt sagt, semitisch, d. h. eine mit dem Aramäischen, Hebräischen und Arabischen verwandte Sprache redeten, ist nun zwar damit freilich noch nicht entschieden, da heutzutage wol kein Zweifel mehr darüber sein kann, daß der Grund der Eintheilung der Völker in die drei Kreise Sem, Ham und Japhet weder in der Verschiedenheit der Hautfarbe, noch in der Verschiedenheit des Sprachstammes, sondern in geschichtlichen Verhältnissen zu suchen ist, wie denn z. B. die Kanaanäer und Phönizier sicher semitisch redeten und doch zu Ham gezählt werden. Insofern wäre es an sich möglich, daß die Elamäer eine andere Sprache als die übrigen Semvölker, also z. B. eine indogermanische oder arische Sprache gesprochen hätten. Allein um diesen Satz mit der Sicherheit auszusprechen, wie es in neuerer Zeit mehrfach (z. B. von Renan, Histoire générale des langues Sémitiques [2. Ausg., Paris 1858], S. 41; Müller, „Wer sind denn die Semiten?" [Basel 1860] und in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIV, 233) geschehen ist, dafür fehlen alle Beweise. Denn daraus, daß Elam im Pehlvi (der alten Sprache des westlichen Persiens) Airjama genannt wird (Müller, Sur le pehlvi im Journal Asiatique, Jahrg. 1839, S. 298 fg.), und dieses Wort das „Arierland" bedeuten kann, folgt noch nicht, daß Airjama die ursprüngliche Form des Namens Elam ist. Vielmehr würden in diesem Fall die Semiten das Land Eram benannt haben, da das persische r im Semitischen nicht in l übergeht; wohl aber ist, da dem Altpersischen der Laut l fehlte, leicht erklärlich, warum in demselben das ursprüngliche Aelam in Airjama umlauten mußte. Und im Gegentheil ist es von vornherein immer das Wahrscheinlichere, daß ein Volk, das ausdrücklich zum semitischen Völkerkreise gezählt wird, und von der ältesten Zeit an mit diesem in fortwährendem geschichtlichem Zusammenhang stand, auch eine der assyrischen und babylonischen

verwandte, d. h. jetzt sogenannte semitische Sprache redete, wenngleich dann in späterer Zeit, als neue östliche Stämme in das Land Elam eingerückt waren, auch eine andere, oder wenigstens eine mit andern Elementen gemischte Sprache im Lande herrschend geworden sein mag. Schließt sich ja doch auch geographisch Elam fast mehr an Babylonien als an die êran. Länder an. Ist aber Elam ein wesentlich semitisches Volk und Land, so ist schon darum wenig wahrscheinlich, was jetzt manche aufstellen, daß für den Hebräer der Name Elam auch die noch östlichern Länder Asiens, mindestens Persien, mit umfaßt habe. Weil sie nicht begreifen konnten, daß ein so berühmtes Volk, wie durch ihr großes Weltreich die Perser eins geworden waren, in der Völkertafel übergangen sein sollte, dachten sich Josephus („Alterthümer", I, 6, 4) und ihm folgende christl. Schriftsteller die Elamäer als Stammväter der Perser, und das „Buch der Jubiläen" (Kap. 9) theilt dem Elam das ganze Land im Osten bis nach Indien hin zu. Und neuere (wie Gesenius, Winer, Hengstenberg, Knobel, Rödiger in Ersch's und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 1. Sect., XXXIII, 98 fg.) glauben wenigstens, daß in einigen Stellen des A. T., besonders Jes. 21, 2, unter dem Volk Elam die Perser mit inbegriffen sein müssen. Aber nirgends liegt für diese Annahme ein zwingender Grund vor. Die Perser waren eben vor Cyrus ein unbekanntes und unberühmtes Volk, und viel eher wäre anzunehmen, daß sie in ihrer frühern Zeit mit Medien zusammengefaßt wurden; erst durch die Gründung des persischen Weltreichs lernten auch die Hebräer den Namen Paras (Persien und Perser) kennen und gebrauchen. Selbst im Buch Daniel, obgleich dort Susa zu Elam gerechnet, also dieses etwas weiter gefaßt wird, ist Elam nicht Persien, wie deutlich daraus hervorgeht, daß dieses Buch für Persien den Namen Paras gebraucht (Dan. 5, 28; 6, 13. 16. 29).

Durchaus erscheinen die Elamäer im A. T. als ein sehr kriegerisches Volk und namentlich als Bogenschützen berühmt (Jes. 22, 6; Jer. 49, 34 fg.), ganz so wie bei den Classikern die Elymäer in den persischen und syr. Heeren und sonst als des Bogens kundige Krieger erwähnt werden (Strabo, XVI, 744; Appianus, Hist. Syriaca, Kap. 32; Livius, XXXV, 48; XXXVII, 40). Sonst wissen wir über ihre Art aus der Bibel nichts weiter. Geschichtlich kommt schon in einer der ältesten und merkwürdigsten historischen Urkunden (1 Mos. 14, 1 fg.) ein König von Elam, Kedorlaomer, vor, welcher in Verbindung mit den Königen von Babylonien, von Ellasar und von Gojim, zur Zeit Abraham's, etwa im 22. Jahrh., einen Feldzug nach dem Ostjordanland und Edomitergebirge bis in die Wüste Paran hinein machte, um dort seine wankend gewordene Oberherrschaft wieder zu befestigen; eine Erzählung, die jetzt zwar sehr vereinzelt dasteht, die aber auf die Machtverhältnisse des alten Semitenstaats ein eigenthümliches Licht wirft und beweist, daß Elam schon damals politisch mit den Völkern des Zweistromlandes in Verbindung stand. Nachher hören wir nichts mehr über sie bis auf die Zeit des neuassyr. Reichs im 8. Jahrh. Damals, zu Jesaja's Zeit, waren sie jedenfalls dem assyr. Reich einverleibt. Jesaja (11, 11) spricht von Israeliten, die als Kriegsgefangene oder als Verbannte in Elam sich aufhalten mußten, sei es von Tiglathpilesar (2 Kön. 15, 29) oder von Salmanassar (2 Kön. 17, 6) dahin gebracht, wie umgekehrt Esra 4, 9 unter den Colonisten aus dem Osten, welche die Assyrer (sei es im 8. oder, nach Esra 4, 2, erst im 7. Jahrh.) in die ciseuphratischen Provinzen, namentlich in das entvölkerte Jordanland versetzt hatten, auch Elamäer genannt werden. Ebenso erscheinen die Elamäer als Bestandtheil der Sanherib'schen Heere, die Jerusalem berannten (Jes. 22, 6). Allein beim Sinken der assyr. Macht haben sie gewiß, wie andere Völker (Herodot, I, 95) und wie schon viel früher die Meder, sich von den Assyrern unabhängig gemacht. Ob dann, nachdem die Meder unter Cyaxares im Bunde mit den Chaldäern unter Nabopolassar Ninive erobert und sich in das assyr. Reich der Art getheilt hatten, daß die Chaldäer das Land westlich vom Tigris (Herodot, I, 106), die Meder das östliche Land in Besitz nahmen, die Elamäer noch fortwährend ihre Unabhängigkeit behaupteten, oder ob sie mit Medien in einen, wenn auch losern, Abhängigkeitsverband kamen, ist nicht ausdrücklich berichtet; doch scheint nach Herodot (I, 102 und 106) das letztere der Fall gewesen zu sein. Aber sehr stramm kann diese Abhängigkeit nicht gewesen sein. Jer. 25, 25 nennt im Jahre der Schlacht bei Karkemisch (605) in der Reihe der Völker, welche den Zornbecher Gottes trinken müssen, auch Elamäer und Meder, beide unmittelbar nebeneinander, aber doch so, daß er jenen und diesen ihre eigenen Könige zuschreibt. Neuere Gelehrte halten sogar dafür, daß bei der Theilung des assyr. Reichs wenigstens Nordelam

sammt Sittacene an Babylonien gekommen sei (so zuletzt Niebuhr, a. a. O., S. 198 fg.). Indeß ist dies nicht blos gegen den Wortlaut von Herodot, I, 106 (vgl. Strabo, XV, 727), sondern es fehlen auch wirkliche Beweise dafür, wenn man nicht eben daraus folgern will, daß wenigstens das ebene Land östlich vom Tigris seit langer Zeit im politischen Verband mit den Mächten des Zweistromlandes gestanden habe (vgl. über die ganze Frage Duncker, „Geschichte des Alterthums“ [3. Aufl., Berlin 1863], I, 815; schon früher Hävernick, „Commentar über das Buch Daniel“ [Hamburg 1832], S. 544). Wenn Jeremia im Anfang des Königs Zidekia (im J. 597) in einer besondern Strafrede gegen die Elamäer (Jer. 49, 34—39) ihnen droht, daß Gott ihre kriegerische Kraft brechen, sie in alle Winde der Herrschaft zerstreuen und König und Fürsten aus ihnen ausrotten werde, so ist allerdings wahrscheinlich, daß der israelitische Prophet eine besondere Veranlassung hatte, so gegen sie zu reden, und man kann (mit Ewald und Graf zu der Stelle) vermuthen, daß die Elamäer, als Hülfsvölker der Chaldäer, bei der ersten chald. Eroberung Jerusalems (im J. 597) sich besonders grausam gezeigt hatten. Doch würde selbst hieraus noch nicht folgen, daß damals die Elamäer zum chald. Reich gehört hätten; es würde genügen, anzunehmen, daß Theile dieses immer kriegerischen Volks chald. Sold genommen hatten. Auch liegt kein Grund vor, die Erfüllung jener Gerichtsdrohung Jeremia's an sie in einer Unterjochung durch Nebukadnezar zu suchen, da Jeremia dort nicht, wie sonst in seinen Weissagungen gegen fremde Völker, den Nebukadnezar als Strafwerkzeug nennt, sondern vielmehr (V. 38) Gott selbst seinen Richterstuhl zu diesem Zweck unter den Elamäern aufschlagen läßt. Und wenn Ezechiel im J. 586—585 in seinem Grabgesang auf Aegypten unter den Völkern, deren Scharen schwerterschlagen und mit Schmach in das Todtenreich schon hinabgestoßen sind, zwischen den Assyrern und den Scythen auch die Elamäer nennt (Ez. 32, 24 fg.), so bezieht er sich damit auf vergangene Dinge und deutet wol auf die Scharen hin, die in den Kämpfen des assyr. Reichs, vielleicht gerade mit Medien und Babylonien, schon gefallen waren. Immerhin aber ersieht man aus dieser mehrfachen Berücksichtigung Elams bei den Propheten vor und nach 600 v. Chr., daß die Elamäer damals im vorderasiat. Völkerkreis keine unwichtige Stelle einnahmen. Gegen die Mitte des 6. Jahrh. haben wir an Jes. 21, 2 einen sichern Beweis dafür, daß damals Elam mit Medien, wenn nicht völlig vereint, so doch näher verbunden war. Daß nämlich die einzige Macht, welche damals den Babyloniern gefährlich werden konnte, das große Medische Reich war, war ein offenbares Geheimniß; schon Nebukadnezar hatte in Voraussicht dessen seine großen Befestigungen zwischen den beiden Strömen, namentlich die med. Mauer, anlegen lassen. Auch die Seher im verbannten Israel konnten für Babels Demüthigung und Israels Erlösung nur von dorther hoffen (Jes. 13, 17; Jer. 51, 11. 28). Und einer derselben, nachdem er lange dorthin ausgeschaut (Jer. 51, 6 fg.), hat endlich die für ihn überraschende Gewißheit gewonnen, daß nun das Ende Babels dorther komme; ausdrücklich ruft er Elam und Medien dazu auf, sich an das Werk zu machen. Ueber diese zwei Völker hinaus kannte auch damals das israelitische Volk, wenigstens für das er schrieb, noch kein anderes bedeutenderes; die Perser, wenn sie auch schon erobernd in Medien aufgetreten sein mögen, verschwinden auch hier noch hinter dem bekanntern Elam und namentlich Medien, ohne daß man deshalb sagen könnte, Elam stehe hier geradezu für Persien. Unter Cyrus und von ihm an war Elam dem pers. Reich einverleibt (Dan. 8, 2), ging dann nach der Zertrümmerung desselben durch Alexander auf einige Zeit an das macedonisch-syrische (seleucidische) Reich über, um nach der allmählichen Auflösung der transeuphratischen Herrschaft der Seleuciden schließlich in das neuentstandene Partherreich einverleibt zu werden, zu dem es im 1. christl. Jahrh. gehörte. Doch wird von diesen spätern geschichtlichen Beziehungen des Landes in der Bibel nichts mehr angedeutet. Im N. T. (Apg. 2, 9) kommt der Name Elamiter noch einmal vor als Bezeichnung der im alten Elam wohnenden Judengenossen. Am längsten hielt sich der Name Elam bei den christl. syr. Schriftstellern für das eigentliche Elymais, mit Ausschluß von Susiane und Persis (Assemani, Bibl. orient., IV, 419), doch hier und da auch mit Einschluß von Susiane (Assemani, a. a. O., I, 3; III, 163).

Eine Stadt Elymais in Persien wird 1 Makk. 6, 1 genannt, doch gab es eine solche nicht. Der Ausdruck „Stadt“ ist dort durch einen Fehler dessen, der das Buch aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt hat, für den Begriff „Provinz“ oder „Landschaft“ hereingekommen. Das Ereigniß aber, das dort erzählt wird, daß Antiochus Epiphanes

in Elymais einen Tempel zu plündern versuchte, ist wol nicht zu bezweifeln, da auch Polybius (XXXI, 11) die Sache erzählt; einen ähnlichen Versuch zu einer Tempelplünderung in Elymais berichten übrigens andere (Strabo, Justin, Diodor) schon von Antiochus dem Großen. Dillmann.

Elath, auch **Eloth,** und einmal **Ela** (1 Mos. 36, 41), bei Griechen und Römern **Elana, Ailana,** bei den Arabern **Ailah,** war eine idumäische (edomitische) Stadt mit Hafen „am Ufer des Schilfmeeres“, nämlich an der östlichen Bucht des Arabischen Meerbusens, der eben daher Aelamitischer Busen hieß, wie er heutzutage vom Schloß Akaba ebendaselbst Golf von Akaba heißt. Am äußersten Ende des Wadi Arabah gelegen (5 Mos. 2, 8), „schließt sie die große, vom See Genezareth an Palästina und das Steinige (Peträische) Arabien von Nord nach Süd durchschneidende, Einsenkung oder das Tiefthal el-Gôr“. Ausgedehnte Schutthaufen bezeichnen noch heute ihre Stelle. Elath war durch seine Lage recht eigentlich die Pforte Arabiens; hier vereinigten sich die von Norden herabkommende syrische und die nordwestlich von der philistäischen Küste und dem Binnenlande herabführende kanaanit. Straße mit der quer von West nach Ost oberhalb des Gebirges et-Tih durch die Wüste laufenden ägyptischen, um von hier aus auf einem von der Natur fest vorgezeichneten Wege am Ostufer des Meerbusens das Innere Arabiens zu suchen oder die hier beginnende Wasserstraße (1 Kön. 9, 26; 22, 49) auszubeuten. Es war daher Aileh ein zu allen Zeiten wichtiger viel umstrittener Besitz. Schon David erkämpfte die Stadt mit dem Lande der Edomiter für das jüd. Reich (2 Sam. 8, 14), und Salomo rüstete dort eine Handelsflotte nach Ophir aus (1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17. 18); seitdem scheinen sich dort auch Israeliten angesiedelt zu haben (2 Kön. 16, 6). Salomo's fünfter Nachfolger, der jüd. König Joram, verlor mit dem ganzen Edomiterlande wol auch diesen Platz (2 Kön. 8, 20 fg.), Usia aber brachte ihn abermals zum jüd. Reich und stellte ihn wieder her (2 Kön. 14, 22). Kurze Zeit nachher, unter Ahas, mußte er dem syr. König Rezin überlassen werden (2 Kön. 16, 6). Später kam er an die Römer, die ihn mit einer starken Besatzung (der 10. Legion) versahen, und wurde zu „Palästina dritter Ordnung“ gerechnet. Zur Zeit des Hieronymus betrieb die Stadt noch den Handel nach Indien; sehr früh wurde sie auch der Sitz eines christl. Sprengels, wie sich denn noch die Namen von vier Bischöfen bei den Acten der verschiedenen Concilien (320—536) finden. Als Mohammed im J. 630 mit seinen siegreichen Waffen nördlich bis Tebûk vorgedrungen war, unterwarfen sich die christl. Gemeinden im Peträischen Arabien dem Eroberer und erkauften sich für Tributzahlungen den Frieden; unter diesen auch Johannes, das christl. Haupt von Aila, für 300 Goldstücke. Noch um 1100 erscheint der Ort als eine kleine, von den Arabern beherrschte und oft besuchte Stadt. Erst die Kreuzritter (König Balduin I. von Jerusalem) eroberten ihn wieder 1116, wurden aber bald (1167) gezwungen, ihn den Moslems (Saladin) herauszugeben. Wie aber schon Abulfeda (um 1300) nur noch eine Festung Aileh kennt, so forderte noch jetzt, bei gänzlich veränderten politischen und industriellen Interessen, das Bedürfniß, durch Anlegung der Feste Akaba (auch Akabat 'Aileh genannt) den Ort sicherzustellen, der immer eine wichtige Station auf der Straße der großen ägypt. Pilgerkaravane, die jährlich von Kairo nach Mekka geht, gewesen ist. Dieses Castell Akaba, etwas südlich von der Stätte des alten Eloth, und ein paar hundert Schritte vom Meer entfernt gelegen, bildet ein regelmäßiges Viereck von wohlerhaltenen Mauern, mit achtseitigen Thürmen auf den vier Winkeln. Es wurde von dem ägypt. Sultan El-Gurg im 16. Jahrh. erbaut, und noch heute unterhält der Pascha von Aegypten hier eine Besatzung von 40 Mann. Akaba ist mit einem großen Dattelhain umgeben, der sich eine ziemliche Strecke längs dem Ufer ausdehnt, wie denn schon bei Aila die Araber Palmen erwähnten, und der arab. Uebersetzer 1 Kön. 9, 26 bereits den König Salomo „im Walde Wâl bei Aila“ Schiffe bauen läßt (s. Eziongeber). Vgl. Robinson, „Palästina“, I, 282; Tuch in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. I; Rüppell, „Reisen in Nubien, Kordofan und dem Peträischen Arabien“ (Frankfurt a. M. 1829), S. 248 fg. Kneucker.

Eleale. Eine Stadt auf dem jenseitigen Jordanufer, 1/2 Stunde von Hesbon, von Rubenitern bewohnt und befestigt (4 Mos. 32, 3. 37), welche später den Moabitern in die Hände fiel (Jes. 15, 4; 16, 9; Jer. 48, 34). Neuere Reisende (Burckhardt, Seetzen, Robinson) entdeckten in der Nähe von Hesbon Trümmer einer Stadt El-Al, die auf Eleale zurückweisen. Röck.

Eleazar. Dieser Name kommt in der Bibel öfters vor. So heißt 1) ein Sohn

Aaron's (2 Mos. 6, 23. 25; 4 Mos. 3, 2), welchem zu Lebzeiten seines Vaters die Aufsicht über die Diener des Heiligthums übertragen wurde (4 Mos. 3, 32), der nach dem Tode seines Vaters in dessen Würde eintrat (4 Mos. 20, 25 fg.; 5 Mos. 10, 6), und in dieser neben Mose und Josua (Jos. 14, 1; 17, 4 fg.) bis zu seinem Tode wirkte (Jos. 24, 33). Er war der Stammvater einer Reihe von spätern Hohenpriesten bis Eli, und wieder von Salomo an (s. Hohepriester und Priesterthum). 2) Der Sohn des Abinadab, welchem die Bundeslade übergeben wurde, als sie von den Israeliten aus dem Philistäerlande wieder abgeholt worden war (1 Sam. 7, 1). 3) Einer von drei Helden David's, welcher sich durch kühne Wagstücke einen Namen machte (2 Sam. 23, 9 fg., 13 fg.; vgl. 1 Sam. 17, 10 fg.). 4) Ein Sohn des Mattathias und Bruder des Judas Makkabi mit dem Zunamen Auaran (Durchstecher), welcher im Kampf gegen die Syrer unter Antiochus Eupator (162 v. Chr.) einen gewaltigen Streitelefanten, denselben unterlaufend, erlegte, aber von dem auf ihn fallenden Thier erschlagen wurde (1 Makk. 2, 5; 6, 43 fg.). 5) Ein Schriftgelehrter, nach andern auch Priester, zu Jerusalem zur Zeit des Antiochus Epiphanes, welcher wegen seiner Treue gegen die väterliche Religion (er spie das ihm aufgenöthigte Schweinefleisch wieder aus) in hohem Alter gemartert und hingerichtet wurde (2 Makk. 6, 10 fg.; 4 Makk. 5, 3. 34; 7, 6 fg.). 6) Ein Sohn des Maheli (1 Chron. 24, 22; 25, 28). 7) Ein Sohn des Pinehas (Esra 8, 33; Neh. 12, 42). 8) Ein Sohn Eliud's (Matth. 1, 15), für welchen übrigens Lukas (3, 29) Levi setzt. Röck.

Elefanten werden wiederholt in den Büchern der Makkabäer genannt, und zwar solche, die zum Krieg abgerichtet waren. In oriental. Dialekten hieß der Elefant pil, im Griechischen (zuerst bei Herodot, IV, 191) elephas und danach im Lateinischen elephas und elephantus; im Griechischen wird er auch wol schlechthin das (große) Thier, therion, im Lateinischen bellua genannt. Seine Heimat ist Indien und Afrika, wo man das kluge und gelehrige Thier zum Kriegsdienst brauchbar zu machen lernte. Auswärts begegnen uns Kriegselefanten zuerst im pers. Heer zur Zeit Alexander's des Großen (Arrianus, Anab., *III*, *11*), und Alexander erhält unter andern Geschenken von Darius zwölf aus Indien geholte Elefanten (Curtius, V, 8). Nachher erscheinen sie häufiger auch in Vorderasien und kommen selbst ins Abendland. Als die Römer nach der Schlacht bei Magnesia (190 v. Chr.) mit dem syr. König Antiochus dem Großen Frieden machten, wurde unter anderm bestimmt, daß die Syrer die Elefanten ausliefern und keine neuen anschaffen sollten (Polybius, XXII, 26), allein dies letztere wurde nicht gehalten (vgl. Grimm zu 1 Makk. 1, 17), daher immer wieder Elefanten im seleucidischen Heer erscheinen. So auch in den beiden Feldzügen, die der syr. Feldherr Lysias, den zweiten in Begleitung des jugendlichen Königs Antiochus V. Eupator, gegen die Juden unternahm. Jeder Elefant hatte einen Lenker (Rector, Livius, XXXVII, 40), der Indos hieß (1 Makk. 6, 37; Polybius, I, 40), weil diese Lenker wol Inder waren; der Commandant sämmtlicher Kriegselefanten hieß Elefantarches (2 Makk. 14, 12; 3 Makk. 5, 4; Plutarch, Demetr., 25). Auf jedem Elefanten war ein hölzerner Thurm befestigt, in welchem sich, nach Aelianus (De nat. animal., XIII, 9), in Indien 3 Bewaffnete, ebenso viel bei den Kampfspielen, die Julius Cäsar in Rom veranstaltete (Plinius, VIII, 7; nach Livius, XXXVII, 40), im Heere Antiochus des Großen außer dem Lenker 4, nach Philostratus (Vita Apoll. Tyan., II, 12) 10—15, und nach 1 Makk. (6, 37) 32 und der Inder befanden. Die letztern beiden Angaben sind jedoch entschieden viel zu hoch gegriffen, denn mag auch der Elefant seine 30 Ctr. tragen können, so wäre doch diese Last zu schwer und der Raum fehlte gänzlich. Da der Verfasser von 1. Makkabäer sonst nicht gerade übertreibt, so hat vielleicht der Uebersetzer gefehlt, der 32 statt 2 oder 3 übersetzte. Die Elefanten wurden auf der ganzen Schlachtreihe vertheilt und dienten dazu, die feindlichen Reihen zu durchbrechen und namentlich die Reiterei in Verwirrung zu bringen. Zur Deckung des einzelnen befanden sich zu seinen Seiten mehrere hundert Soldaten (1 Makk. 6, 35). Die Zahl der Elefanten im Heer des Lysias wird im ersten Feldzug etwas stark auf 80 angegeben (2 Makk. 11, 4), im zweiten auf 32 (1 Makk. 6, 30; Josephus, „Jüdische Alterthümer", XII, 9, 3; wenn dieser „Jüdischer Krieg" [I, 1, 3] 80 sagt, so schwebte ihm 2 Makk. 11, 4 vor), auf 22 aber 2 Makk. 13, 2. Nach 1 Makk. 8, 6 zog Antiochus der Große mit 120 Elefanten aus, aber in der Schlacht bei Magnesia hatte er (nach Livius, XXXVII, 39) nur 54. Es ist bekannt, daß die Elefanten berauschende Getränke lieben (Aelianus, De nat. animal., XIII, 8; 3 Makk. 5, 2). Hier-

nach erklärt sich 1 Makk. 6, 34: „Und man zeigte den Elefanten Trauben- und Maulbeerblut", d. i. nach hebräischem und classischem Sprachgebrauch Wein und Maulbeersaft, „um sie zum Kriege zu stellen", so, daß man ihnen die beliebten Getränke vorwies, nicht zu trinken gab, um sie lüstern zu machen und so zu ärgern und zum heftigern Kampfe aufzureizen. Das 3. Buch der Makkabäer weiß Kap. 5 zu erzählen, daß der ägypt. König Ptolemäus IV. Philopator die ägypt. Juden durch 500 von Wein und Weihrauch berauschte Elefanten zerstampfen lassen wollte, was aber durch ein Wunder verhindert wurde. Uebrigens geschah nicht selten, daß scheu gewordene Elefanten im eigenen Heere übel hausten (vgl. z. B. Livius, XXVII, 14). Fritzsche.

Elent. Unter den zu essen verbotenen Thieren wird 5 Mos. 14, 5 der Name „Semer" erwähnt, den Luther durch „Elend" (Elent) übersetzt, worunter die bekannte Art: Elennthier, Elennhirsch, Elent genannt, verstanden wird. Das Thier gehört zum Hirschgeschlecht, hat ein ungestieltes Geweih ohne Mittelsprossen mit schaufelförmigen, fingerartig eingeschnittenen Enden, einen plumpen Leib, hohe Beine mit schmalen, tiefgespaltenen Hufen, einen häßlichen Kopf mit überhängender Oberlippe, lebt in waldigen, sumpfigen Gegenden vom nordwestlichen Europa an durch Nordasien und Nordamerika, kommt aber in unserm Welttheil nur noch selten in den Ostseeprovinzen und auf der Skandinavischen Halbinsel vor. Seine sehr dicke Haut war einst zu Kollern sehr gesucht, und bekanntlich hat Gustav Adolf ein Elentkoller an seinem Todestage getragen. Die Knochen werden wie das Elfenbein verarbeitet, diesem aber vorgezogen, weil sie länger weiß bleiben. Die Alten haben das Thier schwerlich gekannt, da die Schilderungen der spätern griechischen und röm. Schriftsteller so fabelhaft sind. Plinius erwähnt unter den Thieren des Nordens Alce und Achlis, die sich ähnlich sein sollen, die aber beide offenbar Ein Thier sind, das er infolge unklarer oder misverstandener Nachrichten in zwei zerlegt hat. Ersteres, sagt er, sei nie im Römischen Reich gesehen worden, letzteres habe an den Füßen keine Gelenke und könne sich daher nie niederlegen, seine Oberlippe sei so groß, daß es beim Weiden rückwärts gehen müsse, damit sich jene nicht umschlage. Es wird auch bezweifelt, daß die Hebräer das Elent gekannt haben, da es in Vorderasien nicht vorkommt. Die sprachliche Ableitung des hebr. Namens führt auf die Bedeutung „springen", daher man unter Semer den Steinbock oder eine Gazellenart vermuthet hat, und letztere Vermuthung hat auch viel für sich. Das Kamelopard oder die Giraffe, womit einige alte Uebersetzer Semer wiedergeben, ist ein afrikan. Thier, das die Hebräer möglicherweise in Aegypten in einzelnen Exemplaren gesehen haben mochten, die israelitische Gesetzgebung aber bei den Speisegesetzen nicht berücksichtigt haben würde. Roskoff.

Eleutherus (d. i. frei) war ein bedeutender Strom, der im Norden von Tripolis an der Grenze zwischen Phönizien und Syrien floß (Strabo, XVI, 753). Dazu stimmt auch seine Erwähnung 1 Makk. 11, 17; 12, 30 (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 18, 5). Er entspringt auf dem Libanon und fällt ins Mittelmeer. Man hat ihn im heutigen Nahr el-Kebir wiedergefunden (Robinson, „Palästina", III, 687 fg.). Fritzsche.

Elfenbein, griech. elephas, latein ebur (nämlich die zwei großen Elefantenzähne, welche aus der obern Kinnlade hervorwachsen [Aristoteles, Hist. animal., II, 5], und die im Alterthum zum Theil für Hörner angesehen wurden [Aelianus, De nat. animal., IV, 31; XI, 37; Pausanias, V, 12, 1; Plinius, VIII, 4]), wurde als Handelsartikel in Vorderasien und Europa um Jahrhunderte früher bekannt als der Elefant. Die Griechen kennen es schon zur Zeit Homer's; es wurde sehr geschätzt und namentlich zum Luxus in mannichfaltigster Art verwendet. Zu den Juden kam es zur Zeit Salomo's, und zwar erhielten sie es durch Vermittelung der Tyrer aus Ophir (1 Kön. 10, 22). Sie nannten es šen, d. i. Zahn, dagegen ist der Name šenhabim (1 Kön. 10, 22; 2 Chron. 9, 21) unklarer Entstehung. Wenn Ez. 27, 15 Elfenbeinhörner genannt werden, so sind darunter aus Elfenbein gestaltete Hörner zu verstehen. Auch in der Bibel wird der Verwendung des Elfenbeins zum Luxus öfter gedacht; von elfenbeinernen Kunstwerken ist HL. 5, 14; Offb. 18, 12 die Rede, und elfenbeinern, d. h. mit Elfenbein ausgelegt und geschmückt, werden genannt Häuser und Paläste (1 Kön. 22, 39; Ps. 45, 9; Am. 3, 15; vgl. Homer, „Odyssee", IV, 73), Sessel (1 Kön. 10, 18), Ruhebetten (Am. 6, 4), Schiffsgetäfel (Ez. 27, 6) und ein Thurm (HL. 7, 5). Fritzsche.

Eli, Richter und Oberpriester in Israel, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. v. Chr., in einem Alter von bereits 58 Jahren, das Richteramt übernahm, und

dasselbe 40 Jahre bis an seinen Tod verwaltete (1 Sam. 4, 15 fg.). In seiner Person war die Richterwürde mit der oberpriesterlichen zum ersten mal vereinigt; auf welchem Wege diese Vereinigung zu Stande kam, darüber schweigen die Urkunden. Der schon damals drohenden Anarchie scheint einstweilen noch dadurch vorgebeugt worden zu sein, daß das außerordentliche Amt des Richters mit dem ständigen des Priesters verbunden wurde. Auch darüber, weshalb die oberpriesterliche Würde, die von Aaron in der Linie seines ältern Sohnes Eleazar fortgeerbt hatte, mit Eli bis Salomo auf die Linie seines jüngern Sohnes Ithamar überging (Josephus, „Alterthümer“, VI, 11, 5), fehlen die Nachrichten. An eine gewaltthätige Verdrängung der ältern Linie durch Eli ist nicht wohl zu denken. In seinem höhern Alter erscheint derselbe als ein schwacher Mann, dem es nicht einmal gelingt, die bösen Leidenschaften in dem eigenen Hause zu zügeln; das würde freilich nicht hindern, daß er früher durch Gewaltschritte emporgestiegen; denn im öffentlichen Leben zeigen gewaltthätige Naturen sich nicht selten schwach gegen die eigenen Familienglieder. Allein es fehlt jede Spur einer Nachricht, daß Eli gegen die ältere Linie des aaronitischen Hauses sich aufgelehnt, was, wenn es der Fall gewesen, von dem Chronisten, welcher die Reihe der erblichen Hohenpriester von Eleazar bis zur Zerstörung des Tempels, ohne Eli's und Ithamar's zu gedenken, aufzählt (1 Chron. 5, 29. 41; 6, 35—38), kaum verschwiegen worden wäre. Da, nach andern Urkunden, kein Zweifel besteht, daß mit Eli die Linie des Ithamar in den Besitz der oberpriesterlichen Würde eintrat und dieselbe behauptete, bis Salomo sie dem Zadok, einem Nachkommen Eleazar's, übertrug (1 Sam. 12, 3; 22, 9. 11. 20; 1 Kön. 2, 26 fg., 35; Josephus, „Alterthümer“, VIII, 8, 1, 3), so liegt die Vermuthung nahe, daß zur Zeit Eli's beide Linien nebeneinander und an verschiedenen Orten die oberpriesterliche Würde innehatten: allerdings ein Zustand der Verwirrung, der aber in jenen Zeiten innerer Auflösung der israelitischen Gemeinde nichts Befremdendes hat und an die gleichzeitige Herrschaft mehrerer Päpste erinnert (vgl. Bertheau zu 1 Chron. 5, 30 fg. und Thenius zu 2 Sam. 8, 17).

Wie Eli sein Richteramt verwaltete, davon erfahren wir aus den Urkunden nur wenig. Seine oberpriesterlichen Functionen übte er zu Silo aus (1 Sam. 1, 9 fg.), und nahm den jungen Samuel (s. d.) als Diener beim dortigen Heiligthum an (1 Sam. 2, 4; 3, 1). Er selbst für seine Person gab keine sittlichen Blößen. Dagegen seine Söhne, Hophni und Pinehas, schändeten ihr priesterliches Amt durch schnöde Ungebühr, gemeine Habsucht und Unzuchtsgreuel (1 Sam. 2, 12—22); Eli war, vielleicht auch wegen Altersschwäche, nicht entschlossen genug, um dem wüsten Treiben seiner Hausgenossen zu wehren, das, neben dem gottesfürchtigen und sittenreinen Lebenswandel Samuel's, um so abstoßender hervortrat. Daß übrigens auch Charakterschwäche, nicht nur Altersschwäche, Eli hinderte, gegen die Schändung des Heiligthums durch seine Söhne einzuschreiten, erhellt aus dem Tadel des Propheten, der seinen Söhnen das bevorstehende Gottesgericht ankündigte, gegen ihn selbst aber den Vorwurf erhob, daß er seine Söhne mehr ehre als Jahve (1 Sam. 2, 27 fg.). Das Bitterste für ihn war, daß sein Diener Samuel durch Gottes Spruch als sein Nachfolger berufen wurde, während seinem eigenen Hause der Untergang verkündigt ward (1 Sam. 2, 35; 3, 12 fg.; aus Misverständniß auf Zadok's Erhebung bezogen 1 Kön. 2, 27). Die zunehmende Schwäche des alternden Mannes benutzten nun auch die, wie es scheint, durch ihn längere Zeit zur Ruhe gebrachten Philistäer zu einem neuen Feldzug gegen Israel. Es half den Israeliten nichts, daß sie, nach dem Verlust von 2000 Mann in offener Feldschlacht, die Bundeslade aus dem Heiligthum zu Silo holten. Ihr Lager wurde sammt der Bundeslade erobert, und die zuchtlosen Söhne Eli's, die als Priester das Heer begleitet, kamen mit 30000 Israeliten im Kampfe um (1 Sam. 4, 5 fg.). Die Nachricht von dieser entsetzlichen Niederlage und dem Verlust seiner Söhne machte auf den achtundneunzigjährigen Eli einen so erschütternden Eindruck, daß er eines plötzlichen Todes starb (1 Sam. 4, 18). Das Tragische in seinem Schicksal ist, daß er die bessere Einsicht und den guten Willen, aber nicht Charakterstärke genug besaß, um das erkannte und angestrebte Gute durchzusetzen. Es erfüllt sich an seiner eigenen Person der alte Spruch, den er seinen Söhnen vorhält (1 Sam. 2, 25):

> Fehlt Mensch gegen Mensch, dann büßt ihn Gott,
> Fehlt einer gegen Jahve, wer wird für ihn büßen?

Vgl. über ihn noch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ (3. Ausg., Göttingen 1865), II, 576 fg. Schenkel.

Elia (hebr. 'Elijahu, griech. Elias, die LXX: Eliu, zusammengezogen aus 'Elijahu), hervorragender Prophet unter den Königen des Reichs Israel, Ahab und Ahasja, gebürtig aus Thisbi in Gilead (die LXX: 1 Kön. 17, 1; Josephus, „Alterthümer“, VIII, 13, 2), nicht aus dem nicht näher bekannten galiläischen Thisbe (Tob. 1, 2), von unbekannter Herkunft. Seine öffentliche Wirksamkeit fällt hauptsächlich in die Regierungszeit des Ahab (917—897), und war fast ausschließlich auf das Zehnstämmereich beschränkt; gerade in dieser Beschränkung lag ihre Stärke. Zwar hatte es seit Samuel an Propheten in Israel nicht gefehlt, sie waren stets willfährige, wenn auch nicht immer glückliche, Rathgeber der Könige gewesen (1 Kön. 22, 12); sie hatten jedoch dem wachsenden Zerfall der Jahvereligion, der insbesondere noch durch den unter gesetzlichem Schutz stehenden Bilderdienst begünstigt ward, nicht zu steuern vermocht. Durch die eheliche Verbindung Ahab's mit Isebel (s. d.), der Tochter des fanatischen phöniz. Astartepriesters Ethbaal (s. d.), der sich durch Usurpation der Herrschaft über Phönizien bemächtigt hatte, gewann der Götzendienst an seinem Hofe einen festen Rückhalt, ja die herrschsüchtige Phönizierin wußte ihren schwachen königlichen Gemahl gleich in den ersten Jahren seiner Regierung zur gewaltsamen Unterdrückung des Jahvedienstes in Israel zu verleiten. Kein Jahveprophet war von dem Augenblick an, wo dieser Entschluß am Hofe gefaßt war, seines Lebens mehr sicher (1 Kön. 18, 4. 13; 19, 10; 2 Kön. 9, 7). Der Untergang der Jahvereligion schien unvermeidlich; die Jahvepropheten, welche der Verfolgung nicht gleich zum Opfer fielen, ergriffen die Flucht und suchten Verstecke auf; die stillen Anhänger Jahve's, darunter selbst hohe königliche Beamte, wie der Vorstand des königlichen Hauses, Obadja, hielten die Entflohenen an unzugänglichen Orten, in Höhlen, verborgen und versorgten sie mit den nothdürftigsten Lebensmitteln (1 Kön. 18, 3 fg.).

Einer von den Propheten, der bisher sich nicht besonders hervorgethan hatte, ergriff die Flucht nicht — Elia. Dieser war entschlossen, dem königlichen Attentat auf die reine Jahvereligion den äußersten Widerstand entgegenzusetzen. Doch wiegelte er nicht das Volk gegen den Hof auf; er wandte auch keine äußern Gewaltschritte an, sondern kämpfte mit der Waffe seines unerschrockenen Wortes, mit dem er dem König ins Angesicht widerstand. Gleichwol gab er sein Leben auch nicht ohne Noth preis; er wußte, daß von seiner Ausdauer die Erhaltung des reinen Gottesglaubens in Israel abhängig war, und deshalb zog er sich auch, sobald ihm unmittelbar Gefahr drohte, auf längere oder kürzere Zeit in die unzugänglichen Gebirgsschluchten und unwegsamen Höhen des Karmel (s. d.) zurück. Von dort erschien er zur rechten Stunde unvermuthet, blitzschnell, zum Schrecken des bestürzten Hofes, und sein Wort schlug dann wie ein Wetterstrahl in das böse Gewissen des Fürsten ein (1 Kön. 18, 12 fg.). Eine Strafverkündigung an den König, daß das Land (ohne Zweifel wegen des darin herrschenden Götzendienstes) durch eine anhaltende Dürre heimgesucht werden solle (1 Kön. 17, 1), scheint den Zorn desselben besonders erregt und den Propheten veranlaßt zu haben, sich längere Zeit versteckt zu halten. Er wählte zu seinem Aufenthaltsort die Umgebungen des Baches Crith (s. d.), des Wadis Kelt in der Nähe von Jericho (1 Kön. 17, 3 fg.). Wegen Wassermangel sah er sich aber genöthigt, weiter zu ziehen. Hatte ihn am Crith wahrscheinlich Obadja (1 Kön. 18, 3 fg.) mit Lebensmitteln versorgt, so fand er jetzt in der phönizischen, zwischen Sidon und Tyrus gelegenen, Stadt Zarpath bei einer frommen Witwe während der Theuerungsjahre einen Zufluchtsort (1 Kön. 17, 10 fg.; Josephus, „Alterthümer“, VIII, 13, 2).

Was den Elia nach mehrjährigem Aufenthalt in Phönizien, wo er vor den Verfolgungen des götzendienerischen Hofes sicher war, bewogen hat, nach Samarien zurückzukehren, ist nicht genauer auszumitteln. Die immer drohender gewordene Gefahr für den Jahvecultus war wol der Hauptbeweggrund seiner Rückkehr. Da er einen baldigen Nachlaß der Theuerung erwartete, so durfte er nun auch wieder hoffen, sich in seine frühern Verstecke zurückziehen zu können. Jedenfalls war er entschlossen, zunächst dem Ahab, von dem er mit Recht voraussetzte, daß die Heimsuchung ihn weicher gestimmt, offen entgegenzutreten und eine Unterredung mit ihm zu fordern (1 Kön. 18, 1). Der König befand sich auch in größter Bedrängniß. Dem königlichen Marstall war das Futter ausgegangen; aus Mangel an Gerste mußten die Pferde mit Gras gefüttert werden. Unter diesen Umständen machte er selbst eine Rundreise durch das Land, um Futter aufzutreiben (1 Kön. 18, 5 fg.), und sein Hofmarschall Obadja zog in gleichen Aufträgen umher. Benachrichtigt, daß Elia wieder in der Nähe sei, wünschte er den Pro-

pheten selbst zu sprechen, ohne Zweifel, weil er von ihm in seiner Rathlosigkeit Hülfe und einen Ausweg aus der Landesnoth erwartete. Die Theuerung hatte bereits ins dritte Jahr fortgedauert (1 Kön. 18, 1; die unrichtige Angabe von $3^1/_2$ Jahren findet sich Luk. 4, 25; Jak. 5, 17 im Anschluß an die übertreibende Tradition). Elia fand zuerst einen sehr ungnädigen Empfang bei Hofe. Der König, als hätte er keine Unterredung mit dem Propheten gewünscht, herrschte ihn drohend an: „Bist du es, Verderber Israels?" Aber Elia schmetterte ihn mit strafenden Worten nieder; sein und seines Hauses Abfall von Jahve bezeichnete er als die Quelle des Landesverderbens, und es war dem König gleich der Muth so sehr gesunken, daß er den Vorschlag des Elia, es auf ein Gottesurtheil, einen Entscheidungskampf zwischen der Jahvereligion und dem Baalcultus ankommen zu lassen, keineswegs zurückwies. In diesem Zugeständniß versteckte sich bereits der Entschluß zur Preisgebung der Götzenpriester; das böse Gewissen und wol auch der Jahve treu gebliebene Theil des Volks klagte den Ahab an, daß er durch die Unterdrückung der Jahvereligion die Landesnoth verschuldet habe, und Ahab suchte nun durch Unterwerfung unter einen Gottesspruch, gewiß nicht ohne den heftigen Widerspruch der Isebel, welche den Unterhalt der Götzenpriester aus ihren Einkünften besorgte (1 Kön. 18, 19), die Verantwortlichkeit dafür von sich abzuwälzen.

In dem tiefzerklüfteten, höhlenreichen Karmelgebirge, in dessen Umgebung religiöse Schauer das Gemüth wunderbar durchrieselten, hatte Elia auch diesmal sein Versteck gewählt. Da sollte, nach seiner Anordnung, die große Entscheidung vor sich gehen (1 Kön. 18, 19). Dort versammelten sich am verabredeten Tage die 400 Baalspriester (die 400 Astartepriester scheinen ausgeblieben zu sein). Eine große Volksmenge hatte sich zu dem furchtbaren Schauspiele eingefunden. Die Anrede Elia's an das Volk: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?" (1 Kön. 18, 21), läßt uns schließen, daß auch im Volk eine Entscheidung gewünscht wurde, und damit eine Wendung von der Landesnoth zu bessern Tagen. Auffallend ist, daß Elia dem Haufen der Götzenpriester allein entgegentritt (1 Kön. 18, 22). Die noch übrigen Jahvepropheten (1 Kön. 18, 4) warteten wol die Entscheidung in ihren Verstecken ab. Die Baalspriester hätten sich aber dem Gottesurtheil schwerlich unterworfen, wenn sie nicht wahrgenommen, daß in dem charakterlosen Ahab sich bereits ein Umschwung vorbereitet hatte. Ihre rasenden Opfertänze, in denen sie sich Wunden beizubringen pflegten, hatten unter diesen Umständen keinen Erfolg. Die Entscheidung sollte für die Partei günstig ausfallen, deren Opfer durch Feuer vom Himmel angezündet werde (vgl. Virgil, Ecl., VIII, 105); dieses Erfolgs hatte nach der Erzählung Elia sich zu rühmen. Das versammelte Volk sah in demselben die für den Propheten sich erklärende Gottesstimme, und dieser benutzte den günstigen Augenblick, um dem Götzencultus mit Einem Schlage ein Ende zu machen. Er forderte den Haufen auf, die Götzendiener sofort umzubringen; es geschah unter seiner Anleitung (so wol richtig Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 6); Ahab, der Götzenfreund, mußte, um die Volksgunst nicht zu verlieren, sich erniedrigen, Zeuge des blutigen Schauspiels zu sein (1 Kön. 18, 40 fg.).

Es half jedoch dem Elia nicht viel, daß auf sein Gebet die ersehnte Regenzeit sich endlich einstellte. Ahab war kaum an seinen Hof zurückgekehrt, als seine, durch das unter den Baalspriestern angerichtete Blutbad furchtbar erbitterte, Gemahlin ihn umzustimmen wußte. In Gemäßheit seiner Charakterschwäche unternahm er selbst gegen den Propheten nichts; allein er hinderte auch die Isebel nicht, Rache an demselben zu nehmen. Elia sah sich genöthigt, in Eile über die Grenze nach Juda zu flüchten, und, in einer Anwandlung von Entmuthigung und Lebensüberdruß, zog er sich ohne alle Begleitung in die Wüste zurück und wünschte sich dort den Tod (1 Kön. 19, 3 fg.). Der plötzliche Umschwung seines Schicksals vom Höhepunkt eines glänzenden Siegs über seine Widersacher zum jähen Sturz, in dessen Gefolge abermals Verbannung und Entbehrung aller Art war, schien auch diesen Mann von Eisen brechen zu wollen. Die Sage läßt ihn, durch Engelsspeise gestärkt, jetzt einen Marsch von Beerseba nach dem Horeb antreten, wo ein Traumgesicht Jahve's ihn aufrichtete, dem die Stelle 2 Mos. 33, 20 fg. zum Vorbild diente. Thatsächlich ist wol, daß Elia, obwol der Verzweiflung schon nahe, seines Kleinmuths sich schämte und den Ruf Jahve's zu frischer That aufs neue in seinem Innern erkannte. Nicht in die Wüste gehörte ein Mann wie er, sondern in den stürmischen Kampf des Lebens. In Israel war ihm allerdings einstweilen der Wirkungskreis versperrt. Er begab sich daher ins Ausland, nach Syrien. Wenn er sich dort auf die

Seite Hasael's, des Kronprätendenten, gestellt haben soll (1 Kön. 19, 15 fg.), so scheint dies eine Verwechselung mit dem von Elisa (s. d.) eingeschlagenen Verfahren. Bald nach der Ermordung der Baalspriester ward Ahab mit Benhadad (s. d.), dem König von Syrien, in einen Krieg verwickelt; Elia erklärte sich gegen beide Könige und richtete sein Augenmerk wol schon damals auf Jehu (s. d.), d. h. auf den Sturz der Dynastie Omri's und die Gründung einer neuen, der Jahvereligion ergebenen Dynastie in Israel. Seine Wirksamkeit war demnach nicht nur eine specifisch religiöse, sie umfaßte auch die Politik.

Das letztere wird insonderheit durch einen Vorgang aus der spätern Wirksamkeit Elia's bestätigt. Er war nach dem ersten syr. Kriege aus dem Auslande wieder in sein Vaterland zurückgekehrt, lebte aber, wie immer, fern vom Hofe. Ahab wünschte damals den Garten seines Palastes in seiner Residenz Jisreel (s. d.) zu vergrößern, und zu diesem Zweck das Grundstück eines nachbarlichen Besitzers, des Naboth, käuflich zu erwerben. Als dieser die Abtretung verweigerte, ließ ihn Ahab auf Anstiften der Isebel wegen Gotteslästerung zum Tode verurtheilen (1 Kön. 21, 1 fg.). Auf die Kunde von dieser Schandthat erschien Elia nach langer Zeit wieder vor dem verbrecherischen König und kündigte ihm und der Isebel das göttliche Strafgericht an (1 Kön. 21, 17 fg.). Aus dem Umstande, daß der König vor dem Propheten in tiefster Zerknirschung sich demüthigte, schließen wir mit Grund, daß das Ansehen Elia's damals wieder vollständig befestigt und der götzendienerische Cultus unterdrückt war. Das änderte sich freilich wieder nach Ahab's Tode unter seinem Sohn Ahasja. Infolge eines Sturzes erkrankt, ließ dieser das Orakel des Baal-Sebub zu Ekron über sein Befinden befragen. Sowie Elia Nachricht von diesem erneuten Abfall des Hauses Omri zum Götzendienst erhielt, kündigte er dem König seinen bevorstehenden Tod an. Der Tod desselben war so rasch eingetreten, daß er die Verhaftung des Propheten nicht mehr bewirken konnte. Diese einfache Thatsache hat die Sage dahin ausgeschmückt, daß die zur Verhaftung ausgesandten Krieger von himmlischem Feuer verzehrt worden seien, mit Ausnahme des letzten Truppentheils, der infolge der demüthigen Fürbitte seines Hauptmanns verschont geblieben wäre (2 Kön. 1, 9 fg.). Vor seinem Hinscheiden hatte Elia noch seinen Gehülfen Elisa (s. d.) zum Nachfolger gewählt und gesalbt (1 Kön. 19, 16 fg.). In dem letzten Abschnitt seines Lebens hatte er den Jahvecultus insbesondere durch die Prophetenschulen zu befestigen sich bemüht (2 Kön. 4, 38), die er in ihren Hauptniederlassungen zu Bethel und Jericho vor seinem Ende noch besuchte und zum Vertrauen auf Jahve ermahnte (2 Kön. 2, 3 fg.). Umgeben von diesen jüngern Freunden und Gesinnungsgenossen schied er von dieser Erde (2 Kön. 2, 7); das Vermächtniß seines Geistes galt aber nur Einem, dem Elisa (2 Kön. 2, 9). Im Sturm hatte er gelebt, mit Feuerzungen geredet und gewirkt; in Sturm und Flammen ließ ihn auch die Sage zum Himmel steigen; denn zu groß dachte die Nachwelt von ihm, als daß sie hätte annehmen können, er sei wie ein gewöhnlicher Mensch eines natürlichen Todes gestorben (2 Kön. 2, 11).

Ein gewaltiger Gottesheld steht Elia vor uns, unerbittlich gegen die Feinde des von ihm als heilig erkannten Jahve, grausam, wo es die Ehre seiner Heiligthümer zu vertheidigen und den Götzendienst auszurotten galt; jedoch ohne niedrige Selbstsucht, ohne gemeine Leidenschaft, diente er sein Leben lang Einer Idee und opferte derselben Bequemlichkeit, Gemüthsruhe, Lebensgenuß. Zur spätern sittlichen Höhe des Prophetenthums ist er noch nicht emporgestiegen; er eiferte im Geiste des ältern Vergeltungsglaubens, und ohne menschliche Schonung für das, was ihm als wahr und unantastbar erschien. Durch seinen öftern Aufenthalt in Höhlen, Bergschluchten, Einöden, Wüsten wurden die herben und finstern Seiten seines Charakters noch besonders ausgebildet. Schon in seiner äußern Erscheinung machte er den Eindruck eines rücksichtslosen Asceten. Er trug einen härenen Mantel, von einem Ledergürtel umschlossen; wenn er betete, bückte er sich tief zur Erde (1 Kön. 18, 42); höhere Kräfte schienen von seinem Mantel auszugehen (2 Kön. 2, 8); derselbe erschien als der wunderwirkende Träger seines Geistes.

Die biblische Erzählung hat sein Leben überhaupt in das Gewand der Wundersage gekleidet, so mächtig war der Eindruck, den seine Thaten zurückließen. Die natürliche Erklärung dieser Wunderberichte ist mit Recht verlassen worden, obwol nicht geleugnet werden darf, daß der Mythus thatsächlichem Boden entsprossen ist. Die von Elia erzählten Wunder sind theils solche, welche an ihm geschehen, theils solche, welche von ihm verrichtet worden sind. Die erstern haben den Zweck, ihn als einen Liebling der Gottheit darzustellen. Sein öfterer längerer Aufenthalt in wüsten Gegenden konnte das Volk

leicht auf die Vermuthung führen, daß er daselbst auf übernatürlichem Wege ernährt worden sei, und es liegt ein Volkshumor in der Erzählung, daß einmal der Rabe, der gefräßige Raubvogel, ihn füttern muß (1 Kön. 17, 6), wogegen unter dem Schatten des Ginsterstrauchs ein Engel ihn mit Himmelsbrot nährt (1 Kön. 19, 5 fg.). Wenn nach dem Bericht 1 Kön. 18, 38 himmlisches Feuer beim Gottesurtheil das Opfer des Elia anzündet, so begegnen wir hier einem Wunder der Gebetserhörung (1 Kön. 18, 36 fg.); spätere Generationen stellten sich den Vorgang in dieser Weise vor, während in Wirklichkeit der durch die mehrjährige Theuerung herbeigeführte Umschwung im Herzen des an den Götzen verzweifelnden Königs und Volks das eigentliche Gottesurtheil sprach und sich für den Altar Jahve's entschied. Je näher Elia seinem Ende kam, desto mehr trat seine Gestalt in das geheimnißvolle Halbdunkel der Wundersage. Auf die von Ahasja gegen ihn ausgesandten Krieger fällt das verzehrende Himmelsfeuer nicht mehr dem Gebet des Propheten zu Jahve, sondern seinem Befehl zufolge (2 Kön. 1, 10 fg.). Vermuthlich wollte Ahasja ihn durch eine Abtheilung Soldaten verhaften lassen, und das Feuer seiner Beredsamkeit und seines strafenden Ernstes hielt dieselben ab, Hand an ihn zu legen. Die Vermuthung, er habe durch seine Schüler die Krieger in die Flucht getrieben, findet im Texte nicht den mindesten Stützpunkt. Wenn die Sage sein geheimnißvolles Abscheiden im verborgenen Kreise seiner Schüler in eine Entrückung in den Himmel auf einem Feuergespann umwandelte, so hat sie damit den Eindruck drastisch wiedergegeben, welchen sein Feuereifer unter den Zeitgenossen hervorgebracht hatte. Nur zwei Wunder, die er selbst verrichtete, werden von ihm erzählt: die unerschöpfliche Füllung des Mehleimers und Oelkrugs der Witwe zu Zarpath während der Theuerung, und die Wiederbelebung ihres gestorbenen Sohnes; beide laufen auch in die Spitze von Gebetserhörungen aus (1 Kön. 17, 14. 22). Er erscheint somit in den Wundern durchweg als ein Mann, an dem Jahve sich verherrlicht, zum Lohn dafür, daß er für die Herrlichkeit Jahve's gegen die Götzen gekämpft hatte.

Elia unterscheidet sich von den spätern Propheten auch dadurch, daß er nichts Schriftliches hinterlassen, sondern nur durch das lebendige Wort und die unmittelbare That gewirkt hat. Eine Nachricht der Chronik (2 Chron. 21, 12 fg.) erwähnt zwar eines Briefs, den er an den König Joram (s. d.) von Juda geschrieben haben soll, worin demselben wegen seines götzendienerischen Wandels das göttliche Strafgericht angedroht wird. Der Brief wird nicht als ein himmlischer betrachtet, obwol Elia schwerlich bis in die Zeiten Joram's gelebt hat. Derselbe ist ohne alle Eigenthümlichkeit und höchst wahrscheinlich unecht.

Das Gedächtniß des gewaltigen Mannes hatte sich den Nachkommen tief eingeprägt. Der Prophet Maleachi (3, 23 [4, 5]) betrachtete ihn nicht, wie man gewöhnlich annimmt, als den Vorläufer des Messias, aber als den Ankündiger des großen und furchtbaren Gerichtstags, des Tages Jahve. Sirach nennt ihn einen Propheten wie Feuer, dessen Wort brannte wie eine Fackel (Sir. 48, 1). Auch er erwartete (im Anschluß an die Weissagung Maleachi's) die Wiederkunft des Elia, aber so wenig als Maleachi, damit er dem Messias den Weg bereite, sondern damit er vor dem großen Strafgericht den göttlichen Zorn beschwichtige und die zerstreuten Juden in der Diaspora sammle (Sir. 48, 10). Wahrscheinlich wurde der wunderbar zum Himmel Entrückte auch wieder wunderbar vom Himmel herabsteigend erwartet. Daher steht die synoptische Erzählung von der Verklärung Jesu (Mark. 9, 2 fg.; Matth. 17, 1 fg.; Luk. 9, 28 fg.), bei welcher Elia und Mose dem Verklärten erschienen, mit der unter den Zeitgenossen Jesu herrschenden Meinung in genauer Verbindung, daß die Wiederkunft des Elia der Ankunft des Messias vorangehen werde. Jesus selbst theilte diese Meinung nicht. Aus der Unterredung mit den Jüngern, welche beim Herabsteigen vom Berg der Verklärung folgte, ergibt sich das mit Gewißheit. Die Jünger vermißten die Wiederkunft des Elia, und dieser Mangel war als Stachel des Zweifels an der Messianität ihres Meisters in ihnen zurückgeblieben. Jesus bemerkte nun, daß Elia schon gekommen sei, d. h. er legte die alttest. Weissagung in Betreff des Elia uneigentlich aus von Johannes dem Täufer, und die vorläuferische Bestimmung dieses uneigentlichen Elia bestand ihm nicht in der Wiederherstellung Israels, sondern in dessen Leiden und Verfolgung (Mark. 9, 13; Matth. 17, 12), was freilich mit den theokratischen Hoffnungen und Erwartungen nicht stimmte (Matth. 11, 14). Mehrfach war von den Zeitgenossen Jesu die Frage aufgeworfen worden, ob nicht er selbst die zweite Incarnation des Elia sei (Mark. 6, 15; 8, 28; Matth. 16, 14; Joh. 1, 25), eine Vermuthung, die in Jesu Charakterreinheit und Größe ihren Grund hatte. Auch im Offenbarungsbuche tritt

Elia auf; er und Mose sind die „beiden Zeugen", die infolge ihres Zeugnisses von der abgöttischen Weltmacht hingemordet worden, aber zum Lohn dafür auferstehen und in den Himmel fahren (Offb. 11, 3 fg.). In den rabbinischen Schulen scheint Elia schon vor der christl. Periode als Vorläufer des Messias erwartet worden zu sein. Nach Jalkut Schimuni (Fol. LIII, 3) ward er drei Tage vor der Ankunft des Messias als Bußprediger und Friedensbote erwartet (vgl. Lighfoot zu Matth. 17, 10; Bertholdt, Christologia Judaeorum [Erlangen 1811], S. 63; Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 696). Auch die pseudepigraphische Literatur bemächtigte sich seiner (Fabricius, Cod. pseudep. V. T. [Hamburg 1722—23], I, 1070 fg.). Das Citat des Apostels Paulus 1 Kor. 2, 9 ist wol, nach dem Zeugniß des Origenes (Homilien zu Matth. 27, 9; vgl. Zacharias Chrysopolitanus, Harmon. evang., Kap. 166, in der Magna bibl. veterum patr., S. 937), einer Apokalypse des Elia entnommen, und nicht (nach der gewöhnlichen Ansicht) aus Jes. 64, 4, mit welcher Stelle es nur eine sehr zweifelhafte Aehnlichkeit hat.

Zur Literatur über Elia ist noch zu vergleichen: Niemeyer, „Charakteristik der Bibel", (Halle 1831), V, 350 fg.; Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" (Breslau 1837), II, 73 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 161 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), III, 523 fg., u. a. Schenkel.

Eliasib, ein besonders im Buch Esra verhältnißmäßig häufiger Name verschiedener unbedeutender Persönlichkeiten, von denen nur ein gewisser Sänger hervorzuheben ist, welcher, gleich andern, ein nichtjüd. Weib genommen hatte (Esra 10, 24). Röck.

Elieser. 1) Ein treuer Sklave (Oberknecht) Abraham's, welcher von letzterm vor der Geburt des Isaak zum Erben ausersehen war und später für Isaak in Mesopotamien die Rebekka als Braut holte (1 Mos. 15, 2; 24). Abraham (s. d.) hatte ihn wol auf seinem Zuge durch Syrien nach Kanaan erworben. Derselbe bezeichnete ihn (1 Mos. 15, 3) als den „Sohn seines Hauses", d. h. als den, der zu seinem Hausbesitz in der hervorragenden Bedeutung des Wortes gehörte. So heißt auch noch 2) ein Sohn des Mose von der Zippora (2 Mos. 18, 4); 3) ein Sohn Becher's (1 Chron. 7, 8); 4) ein Sohn Sichri's (1 Chron. 27, 16); 5) ein Sohn Dodava's, Prophet zur Zeit Josaphat's (2 Chron. 20, 37); 6) s. Esra 8, 16; 10, 18. 23. 31; auch Luk. 3, 29. Röck.

Elim (d. h. „Bäume"), eine Lagerstätte der Israeliten auf ihrem Zuge aus Aegypten, wohin sie nach dem Uebergang durchs Rothe Meer von Mara aus gelangten, und wo sie 12 Wasserquellen und 70 Palmbäume fanden (2 Mos. 15, 27; 16, 1; 3 Mos. 33, 9). Da man gegenwärtig Mara meist für den heutigen Brunnen Hawâra hält, so versteht man dem entsprechend unter Elim auch fast allgemein den anmuthigen Wadi Gurundel, der 2½ Stunden von Hawâra als ein breites Thal von den östlichen Bergen, dem nach ihm genannten Râs Wadi Gurundel, der Fortsetzung des Gebirges er-Râhah, sich herabzieht und von Nordost nach Südwest, südlich vom Râs Hummâm, dem Meere zugeht und noch jetzt einer der bekanntesten arab. Wasserplätze ist. In seinem untern Laufe hat er Quellen nebst einem fließenden Bache mit ziemlich gutem, wenn auch etwas salzigem Wasser. Fast alle Reisende rühmen in diesem Wadi den Pflanzenwuchs, die vielen Bäume, ja kleine Waldungen, und heben die Palmen und zahlreichen Tamarisken, auch Akazien sowie das hohe Gras hervor, welches genügende Weide gibt. Andere Gelehrten dagegen finden den Wadi Gurundel der vorhergehenden Station Hawâra zu nahe und suchen daher Elim 2 Stunden südlicher im Wadi Useit, welcher aber nur wenig bitteres und salziges Wasser und ein paar Dattelpalmen hat, oder gar noch weiter südlich über dem Wadi Thâl hinaus im Wadi Tajibeh. Doch schon Mara wird, wenn es in der Quelle Hawâra gefunden werden will, gerade ums Doppelte zu weit südlich angesetzt, da von Ayun Mûsa bis dahin schon eine Strecke von etwa 16½ Stunden, also 3 Tagereisen, ist, und Mara doch im ganzen von der Stelle des Uebergangs durch das Schilfmeer, welcher höchst wahrscheinlich an das Nordende der jetzigen Bitterseen bei dem Serapeum zu verlegen ist (s. Baal-Zephon), nur 3 Tagereisen südwärts gelegen, also entweder in den „Quellen Moses" zu suchen ist (auch die Tradition verlegt Mara hierher), oder doch wenigstens in der Nähe, weshalb es in Ain Nâba gefunden wird (s. Mara), und Ayun Mûsa selbst für das alte Elim gelten muß. Hier, gegen 2 geographische Meilen südöstlich dem heutigen Suweis (Suez) gegenüber, hat Robinson auch noch ungefähr zwanzig verkrüppelte ungepflegte Palmbäume oder vielmehr Palmsträucher

gefunden, welche im dürren Sande umher wachsen, auch sieben Quellen gezählt, dicht bei welchen ein niedriger Schutthügel mit Scherben, zerbrochenen Ziegelsteinen und einigen Fundamenten sich befindet, was die Stelle eines früher dort vorhandenen Dorfes, aber auch Spuren einer Töpferei bezeichnen könnte, wo irdene Geschirre gemacht wurden, um das Wasser zu transportiren. Wem übrigens Ayun Mûsa zu nahe bei der vorhergehenden Station Mara zu liegen scheint, der bedenke, daß die Tagereisen wandernder Nomaden überhaupt sehr ungleich sind, weil sie sich nach den Wasserplätzen richten müssen (s. Baal-Zephon). Kneucker.

Elisa, der Name eines Volksstammes, der 1 Mos. 10, 4 (vgl. 1 Chron. 1, 7) neben Tarsis (Spanien), Kittim (Cyprier) und Rodanim (Rhodier) unter den Abkömmlingen Javans (der Griechen) genannt wird, und nach Ezech. 27, 7 ein Küstenland des Mittelmeeres bewohnte, aus welchem Purpur (Purpurstoffe) nach Tyrus ausgeführt ward. Scheint die erste Stelle auf eine griech. Völkerschaft hinzuweisen, so erinnert die zweite sogleich an den im Alterthum berühmten lakonischen Purpur, und beide zusammen legen es nahe, an den Peloponnes, im besondern an die Landschaft Elis, zu denken, welche aber hier im weitern Sinne für den Peloponnes und die griech. Küsten gebraucht wird. Denn Purpurschnecken fanden sich nicht nur an der lakonischen Küste, sondern auch im Korinthischen Busen und auf mehrern Inseln des Archipels. Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) deutet Elisa auf die Aeoler, jedoch ohne einen geschichtlichen Grund. Wenn aber Elisa neben Tarsis, d. i. Spanien, aufgeführt wird, und neben Kittim (s. d.), welches die Insel Cypern, im weitern Sinne auch Griechenland, ja in der Stelle Dan. 11, 30 sogar das Hinterland Griechenlands, Italien, bezeichnet, so dürfte es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß unter Elisa in der Stelle 1 Mos. 10, 4 die Insel Sicilien bezeichnet sei, zumal diese als ein vom Festland Italien „losgerissenes" Küstenland erscheint und ausdrücklich so genannt wird. Auch hat das Wort „Elisa" diese Bedeutung und wird vom syr. Uebersetzer für eine „Provinz Italiens" erklärt. Kneucker.

Elisa, ein einflußreicher Prophet in Israel, Gehülfe und Nachfolger des Elia, wirkte unter den Königen Joram (896—884), Jehu (884—856), Joahas (856—840) bis in den Anfang der Regierung des Joas, im ganzen über ein halbes Jahrhundert. Er war gebürtig aus Abel-Mechola am Jordan, aus dem Stamm Issaschar, ein Sohn Saphat's. Im Geist des Elia zum eifrigen Verehrer Jahve's herangebildet, gehörte er wahrscheinlich der von Elia geleiteten Prophetengenossenschaft an, und Elia erkannte in ihm den rechten Mann, um sein Werk, die Vernichtung des Götzendienstes im Zehnstämmereich, fortzusetzen und zu vollenden. Von ihm förmlich und feierlich zu seinem Nachfolger (1 Kön. 19, 19 fg.) berufen, ein vermöglicher Grundbesitzer, faßte er den ihm ohne Zweifel schwer fallenden Entschluß, sein Eigenthum zu verlassen und den Elia auf seinen mühevollen Wanderungen zu begleiten. Aber er bestand die Probe glücklich, nahm bei einem, infolge seiner Berufung veranstalteten Dankopfermahle, bei welchem das Fleisch mit dem Holz seiner Ackergeräthschaften gekocht ward, von Verwandten und Freunden für immer Abschied und widmete sich von nun an ausschließlich der prophetischen Thätigkeit (1 Kön. 19, 21). Solange Elia lebte, trat er vor dem gewaltigen Meister in den Hintergrund; er „diente" ihm. Als sich derselbe, gealtert und lebensmüde, vom öffentlichen Schauplatz zurückzog, hielt er treu bei ihm aus bis zu seinem Hingang (2 Kön. 2, 2 fg.). Seine letzte Bitte an den Scheidenden war, er möchte ihm „den Antheil zweier an seinem Geiste", d. h. (nach dem Erbgesetz 5 Mos. 21, 17) den Erbtheil eines Erstgeborenen, zurücklassen, oder ihn zum wahren Erben seines Geistes und seiner Kraft einsetzen (2 Kön. 2, 9). Durch den Tod des Meisters ward er aufs tiefste erschüttert. War es ihm doch damals zu Muthe, als ob „die Wagen Israels und seine Reiter", die Schutzmacht des Reichs selbst, mit dem gewaltigen Manne entwichen wären, und als ob er seinen geistigen Vater verloren hätte. Elia hatte ihm nicht nur seinen Geist, sondern auch seinen Mantel zurückgelassen. Die Sage ließ ihn mit diesem Wundermantel eine Furt durch den Jordan bahnen; auf die Prophetengenossenschaft machte er sofort den Eindruck, der echte Nachfolger Elia's zu sein. Die Prophetenschule zu Jericho that den Ausspruch, daß der Geist Elia's auf ihm ruhe, sie huldigte ihm förmlich und feierlich (2 Kön. 2, 15), und auch am königlichen Hoflager Joram's stand er als der Mann, welcher „Wasser auf die Hände Elia's gegossen" (2 Kön. 3, 11), in hohem Ansehen.

Zunächst scheint er in stiller Verborgenheit, in den Gebirgsschluchten des Karmel, den Meister betrauert und so auf seine selbständige Wirksamkeit sich vorbereitet zu haben (2 Kön. 2, 25). Elia hatte ihm freilich den Weg geebnet, aber er begann seine öffentliche Thätigkeit unter weit günstigern Umständen. Joram, der Sohn Ahab's, unter dessen Regierung er auftrat, setzte die religiöse Reform, obwol die abgöttische Isebel noch lebte, durch Entfernung von den, aus der Regierungsperiode seines Vaters noch übrigen, Bildsäulen des Baal fort, und Elisa fand die Jahvereligion bei seinem Amtsantritt in ziemlich unbestrittener Alleinherrschaft. Joram kam ihm mit scheinbarem Vertrauen entgegen. Als derselbe mit den verbündeten Königen von Juda und Edom das abtrünnige Moab durch Heeresmacht bekriegte, aber in den Einöden im Süden des Salzmeeres Wassermangel litt, ward der Rath des ebenfalls beim Heer befindlichen Sehers eingeholt, und alle drei Könige beehrten ihn mit einem Besuch (2 Kön. 3, 11). Der Prophet grollte jedoch noch immer im Herzen dem Hause Ahab's; hatte Joram auch dem Götzendienst entsagt, so war er doch nicht gegen den Stierdienst eingeschritten, und nur mit Rücksicht auf Josaphat (s. d.) und dessen Anhänglichkeit an den reinen Jahvecultus verkündete Elisa seinen Rath- und Trostspruch. Er bewährte hier als Prophet seinen politischen und patriotischen Charakter. Während er durch Klänge des Saitenspiels in die höhere Stimmung versetzt ward, ließ er mit verständiger Einsicht in die Bodenbeschaffenheit Wassergräben ziehen, in denen, nach der spätern Sage, sich das Wasser durch ein Wunder gesammelt haben sollte (2 Kön. 3, 15 fg.).

Der Ausgang war, trotz der Erfüllung des Wahrspruchs, den verbündeten Heeren nicht günstig; Moab wurde nicht wieder unter die Botmäßigkeit des Zehnstämmereichs gebracht. Der Eindruck des Miserfolgs auf andere böse Nachbarn war übler Art. Benhadad (s. d.), König von Syrien, unternahm jetzt einen bedrohlichen Einfall in das Gebiet des Zehnstämmereichs (2 Kön. 6, 8 fg.). Samarien selbst, die feste Bergstadt, war ernstlich bedroht. Elisa hatte sich hier in dem untern Theil der Stadt häuslich niedergelassen, von wo aus er mit dem König, dessen Palast sich in der obern Stadt befand, öfters verkehrte (2 Kön. 5, 9; 6, 32 fg.; 13, 14). Auch in dieser Bedrängniß nahm Joram seine Zuflucht wieder zu dem Propheten, dessen Ruf, als der eines Mannes, der ins Verborgene blickt, so groß war, daß am Hofe die Rede von ihm ging, er wisse, was der König in seinem Schlafgemach spreche (2 Kön. 6, 12). Die Hungersnoth in Samarien war infolge vollständiger Einschließung durch die Syrer bis zu dem Grade gestiegen, daß ein Eselskopf (das Eselsfleisch wurde sonst von den Juden nicht gegessen) 80 Seckel Silber (ungefähr 53 Thlr.) und eine kleine Portion (ein Viertheil Kab [s. d.]) Taubenmist ungefähr 3 Thlr. kostete (2 Kön. 6, 25 fg.). Die einzige Hoffnung des Königs ruhte auf dem Propheten; er hatte ihn von Dothain (s. d.) nach Samarien holen lassen, und Elisa hatte infolge einer prophetischen Vision baldige Errettung verheißen (2 Kön. 6, 15—17).

Diesmal stand jedoch das Leben Elisa's auf dem Spiel. Als die Rettung nicht erschien, und Frauen, um den Hunger zu stillen, ihre eigenen Kinder schlachteten und verzehrten, da ergrimmte der bald verzagte, bald trotzig auffahrende Machthaber und schwur dem Elisa, den er als die hauptsächlichste Ursache der verzögerten Uebergabe betrachtete, augenblicklichen Tod. Elisa stand jedoch nicht allein; die patriotische Partei trat für ihn ein. Als der Blutbefehl des Königs gegen ihn erging, waren die Stadtältesten gerade in seiner Wohnung um ihn versammelt, um über die zu ergreifenden Maßregeln mit ihm zu berathschlagen. Der Bote mit dem königlichen Befehl zur Hinrichtung des Propheten ward gar nicht eingelassen, und als der König, von der Auflehnung gegen seinen Befehl benachrichtigt, mit seinen Offizieren in eigener Person eintraf, um den Widerstand zu brechen, trat ihm der Prophet unerschrocken entgegen und verkündigte für den nächsten Tag ein schnelles Fallen der Lebensmittelpreise (2 Kön. 6, 32 fg. — 7, 1). Am Muth des Propheten brach sich nun der Zorn des Königs, und als einer der Begleiter desselben höhnte, ob denn Jahve wol Fenster am Himmel machen werde (um durch dieselben Lebensmittel herabzusenden), drohte der eben noch zum Tode Verurtheilte, der Zweifler werde es sehen, aber nicht davon genießen. In der That brach das syr. Belagerungsheer infolge eines nächtlichen Schreckens ohne weiteres auf, was vier Aussätzige zuerst entdeckten, und Samarien war entsetzt. Das Volk jubelte dem Propheten zu, und der königliche Offizier mußte seinen Hohn gegen Elisa mit dem Tode büßen (1 Kön. 7, 17 fg.).

Diese Vorgänge hatten ohne Zweifel die Autorität Elisa's in den Augen des Volks

sehr gehoben, aber sein Verhältniß zu Joram war nicht mehr herzustellen, seitdem der König sein Leben unmittelbar bedroht hatte. Nach dem Verschwinden der syr. Gefahr scheint Joram auch dem Götzendienst neue Zugeständnisse gemacht, und den Baaldienst, dessen Gönnerin die abgöttische Isebel geblieben war (2 Kön. 10, 27; 9, 30 fg.), abermals zugelassen zu haben. Elisa ward infolge dieser Verhältnisse bewogen, sich eine Zeit lang nach Damaskus (s. d.) zurückzuziehen, wo der König Benhadad nach dem verunglückten Unternehmen gegen Samarien erkrankt war und auf die Nachricht von der Ankunft „des Gottesmannes" seine Heilung von ihm durch Geschenke, welche sein Günstling Hasael zu überbringen beauftragt war, zu erkaufen hoffte. Auf Hasael's Befragen, ob der König genesen werde, gab Elisa eine zweideutige, den delphischen Orakelsprüchen ähnliche Antwort. Dem tückischen Höfling, dessen Plan, sich seines Herrn unter allen Umständen zu entledigen, er durchschaute, trug er auf, dem König die Genesung zu verkündigen, während er ihm zugleich durch die Bemerkung, Benhadad werde sicherlich sterben, zu erkennen gab, daß er seine Hinterlist durchschaue (2 Kön. 8, 7 fg). Gleichwol betrachtete Elisa den Hasael, der nach Benhadad's Tod den Thron bestieg, als von Gott berufen, den König Joram zu züchtigen, wie denn auch Elia schon mit Hasael in Verbindung gestanden hatte (1 Kön. 19, 15; 2 Kön. 8, 12 fg.). Bald nach seinem Regierungsantritt machte Hasael einen Angriff auf das Zehnstämmereich und Joram wurde in offener Feldschlacht bei Ramoth in Gilead verwundet. Er hatte zum Zweck seiner Heilung das Heer verlassen und sich in seinen Palast nach Jisreel (s. d.) zurückgezogen (2 Kön. 8, 28; 9, 14).

Diesen Augenblick hielt Elisa für günstig, um einen entscheidenden Schlag nicht nur gegen Joram, sondern gegen das götzendienerische Haus Ahab's überhaupt zu führen (2 Kön. 9, 8 fg.). Er verband sich mit Joram's hervorragendstem Feldherrn Jehu (s. d.), der damals an der Stelle des verwundeten Königs den Oberbefehl über die bei Ramoth liegende Heeresmacht übernommen hatte. Der Verschwörung des Jehu, eines Meisters in der Verstellungskunst, ließ er durch einen seiner Schüler die höhere Weihe geben, d. h. er ließ denselben zum König über das Zehnstämmereich salben (2 Kön. 9, 1 fg.; nach 1 Kön. 19, 16 hatte schon Elia diese Salbung vornehmen sollen, eine Verwechselung mit der Salbung Elisa's). Ohne diese höhere Autorisirung, welche seinen verbrecherischen Anschlag in den Augen der Menge heiligte, hätte Jehu sich schwerlich zu dem verwegenen Unternehmen entschlossen (2 Kön. 9, 5), und nur weil er sich auf Elisa's Billigung berufen konnte, glückte es auch, beugte sich alles vor ihm, und wurden seine Greuelthaten, denen er dadurch die Krone aufsetzte, daß er sie durchweg mit Gottessprüchen aus dem Munde Elia's besiegelte, in stummer Resignation hingenommen. Der Gottesspruch (2 Kön. 10, 29), daß sein Haus bis ins vierte Glied regieren werde, ist vermuthlich von Elisa. Wenn uns die Nachrichten über das Verhältniß Elisa's zu dem Hause Jehu von jetzt an im Stich lassen, so ist doch die Thatsache, daß er Jehu und seinen Nachfolgern, solange er lebte, ergeben war und sie mit Rath und That unterstützte, unzweifelhaft. Er gab sich damit zufrieden, daß Jehu den letzten Resten des Baalcultus ein Ende machte, und hatte nichts dagegen einzuwenden, daß der König die noch übrig gebliebenen Baalspriester bei einem zu Ehren Baal's veranstalteten Opferfeste mit heuchlerischer List ermorden und dagegen den Stierdienst, wie die Könige aus der frühern Dynastie, unangetastet fortbestehen ließ.

Zwei Umstände: die einstige vertraute Verbindung Elisa's mit Elia und sein Eifern gegen den Baalsdienst reichten hin, ihn in den Augen des Volks in einem fast ebenso großem Glanz wie Elia erscheinen zu lassen. Der Wunderkranz, der sein Leben umgibt, ist noch reicher geschmückt, und die theilweise Nachbildung der von ihm erzählten Wunder nach dem Vorbild der Wunder Elia's ist unverkennbar. Schwerlich fallen sie sämmtlich in die Regierungszeit Joram's, wie ihre Stelle im Königsbuch vermuthen ließe (2 Kön. 2, 19—8, 15); sie scheinen einer besondern Denkschrift entnommen, in welcher keine chronologische Reihenfolge eingehalten ist. Die meisten jedoch gehören wol der Regierungszeit Joram's an; mit voller Sicherheit läßt sich keins einer spätern Periode einreihen. Die Absicht der Sage, in den Wundererzählungen das übernatürliche Element möglichst zu steigern, ist schon aus dem Umstand bemerklich, daß fast sämmtliche Wunder nicht an Elisa geschehen, sondern durch ihn verrichtet worden sein sollen.

Im allgemeinen läßt sich nicht mehr bestimmen, wie viel Geschichtliches dem Erzählten zu Grunde liegt. Die lediglich „natürliche" Erklärung erklärt hier zu viel, die An-

nahme reiner Mythen läßt alles unerklärt. Seinen Ruf als Wunderthäter scheint Elisa durch die Verbesserung des Trinkwassers in Jericho, der Quelle, die jetzt Ain es-Sultân heißt (Robinson, „Palästina", II, 528), begründet zu haben. Unstreitig konnte es hier mit natürlichen Dingen zugehen, zumal das angewandte Mittel (Salz) eine reinigende Kraft hat. Doch hatte der Prophet, vielleicht wegen seines etwas abenteuerlichen Aussehens, damals von muthwilligen Knaben noch Verhöhnungen zu erleiden; die Sage, daß auf seinen Fluch der ganze Schwarm (42) von zwei Bären in Stücke zerrissen worden sei (2 Kön. 2, 23 fg.), deutet auf eine noch sehr massive, vom Rachegeist beherrschte Volksphantasie. Sind auch Züge von Härte in Elisa's Charakter, namentlich in seinem Verhalten gegen Joram, nicht zu verkennen, so haben wir uns denselben doch menschenfreundlicher vorzustellen.

Ein menschenfreundliches Wunder verrichtete er an dem Weibe eines der ihm befreundeten Prophetenschüler, das von einem harten Gläubiger bedrängt war. Er soll ihrem Oelkrug die Eigenschaft, Oel zu entleeren, auf so lange verliehen haben, bis sie einen ausreichenden Oelvorrath gewonnen hatte, um aus dem Erlös ihre Schulden bezahlen und ihren Unterhalt bestreiten zu können (2 Kön. 4, 1—7). Die Erzählung läßt wol auf milde Beiträge des Propheten schließen. Dafür erfuhr er auf seinen Wanderungen, auf denen ihn sein Diener Gehasi, wie er selbst einst den Elia, zu begleiten pflegte, auch Gastfreundschaft, die er einem angesehenen Weibe von Sunem damit belohnte, daß er ihr, der kinderlosen, einen Sohn verhieß (2 Kön. 4, 8 fg.). In der Erzählung von der Todtenerweckung des dem Weibe später geborenen und infolge eines Sonnenstichs gestorbenen Knaben sind unstreitig geschichtliche Züge erhalten geblieben. Der Stab des Propheten, den Gehasi dem Gestorbenen auf das Gesicht legte, that keine Wirkung; erst als der Prophet selbst sich auf den ganzen Körper legte, erhielt derselbe wieder Wärme und kehrte zum Leben zurück (2 Kön. 4, 33 fg.). Der Gedanke an magnetische Einflüsse, überhaupt an den Scheintod des Knaben, liegt hier nicht fern, obwol sich bestimmte Vermuthungen nicht aufstellen lassen (vgl. Ennemoser, „Der Magnetismus" (1. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1842], S. 442 fg.). Auf eine natürliche Wirkung ließe sich auch die Anwendung eines Zusatzes von Mehl zu dem von den Prophetenschülern zu Gilgal für vergiftet gehaltenen Gemüse (s. Gurken) zurückführen (2 Kön. 4, 38 fg.). Die Sage in Betreff der Speisung von 100 Mann durch einen verhältnißmäßig geringen Speisevorrath ist nicht als ein Wunder übernatürlicher Brotvermehrung, sondern als eine wunderbare Sättigung infolge göttlichen Segens, der auf dem Propheten ruhte, aufzufassen (2 Kön. 4, 42 fg.). Was die Heilung des syr. Feldobersten Naeman vom Aussatz betrifft, so scheint derselbe, von dem Ruf Elisa's als Heilkünstler bewogen, sich an ihn gewandt zu haben. Die Bedrohung der Grenzen des Zehnstämmereichs durch syr. Streifzüge deutet auf die Regierungszeit Jehu's (2 Kön. 10, 32 fg.), und der Empfehlungsbrief des syr. Königs an den israelitischen auf Hasael, der mit Elisa persönlich bekannt war (2 Kön. 5, 5 fg.); daher ist bei dieser Erzählung nicht wohl an die Regierungszeit Joram's (Thenius) oder Joahas' (Ewald) zu denken. Charakteristisch sind in derselben besonders zwei Punkte. Einmal die schonende Behandlung ausländischen Götzendienstes durch Elisa; denn als Naeman wegen seiner Verehrung des Götzen Rimmon die Nachsicht des Propheten in Anspruch nahm, so gewährte er dieselbe wenigstens indirect (1 Kön. 5, 19). Sodann die sittliche Fäulniß, von welcher die Corporation der Prophetenschüler damals bereits ergriffen war, indem Gehasi, der Vertraute Elisa's, gegen dessen ausdrücklichen Befehl in betrügerischer Weise sich von Naeman eine sehr hohe Belohnung ausbat (2 Kön. 5, 21 fg.). Auf eine größere Ausdehnung der Prophetenschulen unter Elisa's Leitung läßt nur die legendenartige Erzählung (2 Kön. 6, 1—7) von der Art schließen, welche Elisa beim Anbau einer neuen Niederlassung für die Schule von Gilgal in der Jordansaue zum Schwimmen brachte. Eine tödliche Krankheit ergriff den greisen Propheten im Anfang der Regierung von Joas. Sein Ansehen und sein Einfluß war bis zu seinem Tode sich gleich geblieben. Der König beklagte in ihm, wie Elisa einst in Elia, seinen „Vater" und Israels Retter, „Wagen und Reiter" (2 Kön. 13, 14 fg.). Die letzten Gedanken des Sterbenden waren patriotische Phantasien. Der damalige Erbfeind des Zehnstämmereichs, die Syrer, waren immer noch nicht gedemüthigt; als Sinnbild, daß auf den tapfern König der Sieg warte, ließ ihn der Sterbende ein Fenster gegen Damaskus hin öffnen und einen Pfeil abdrücken, einen Siegespfeil über die Syrer, und auf den Boden schlagen, zum Zeichen der künftigen Niederlagen des Erbfeindes. Daß der König nur dreimal den Boden schlug, anstatt

fünf- bis sechsmal, verdroß den sterbenden Propheten, und darum verhieß er ihm auch nur dreimaligen Sieg. Die Sage ließ den gewaltigen Mann auch noch im Grabe das Wunder einer Todtenerweckung verrichten (2 Kön. 13, 20 fg.).

Elisa war weniger ursprünglich, thatkräftig und feurig als Elia; er verhält sich zu diesem wie der hochbegabte Schüler zum Meister. Er ist mehr Patriot als Prophet, mehr Politiker als Gottesmann. Sein Verfahren ist mehr berechnend, sein Eifer weniger brennend. Darum weilt er auch nicht mit Vorliebe in Einöden und Gebirgsschluchten, sondern besitzt seine eigene bequeme Wohnung, verkehrt gern mit Menschen und hat vornehme Verbindungen. Sein Verfahren gegen Joram und die Anstiftung der Verschwörung des Jehu, wenn sie auch im Interesse der Politik und der Jahvereligion liegen mochte, läßt sich vom Standpunkt einer strengern Moral keineswegs rechtfertigen. Wie groß aber auch die Anhänglichkeit des Volks an seine Person während seines Lebens und die Bewunderung der nächstfolgenden Geschlechter war, in der Folgezeit verschwindet sein Name beinahe gänzlich hinter dem so viel glänzendern des Elia. Sirach rühmt an ihm, daß er mit dem Geist des Elia erfüllt gewesen, und daß keiner der Könige, unter denen er lebte, ihn von sich abhängig zu machen vermocht habe (Sir. 48, 12 fg.). Auch dieses Urtheil läßt auf seine vorzugsweise politische Begabung und Wirksamkeit schließen.

Zur Literatur über Elisa ist zu vergleichen: Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (Halle 1831), V, 364 fg.; Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" (Breslau 1837), II, 88 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 166; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), III, 542. Schenkel.

Elisabeth, hebr. **Eliseba**, die Gattin des Priesters Zacharias und Mutter des Täufers Johannes (Luk. 1, 5 fg.), auch Name der Frau des Aaron (2 Mos. 6, 23). Röck.

Eliseba, s. Elisabeth.

Eljakim, s. Jojakim.

Elkana, s. Samuel.

Elkosch, die Geburtsstadt des Propheten Nahum (s. d. [Nah. 1, 1]). Wahrscheinlich lag dieselbe in Galiläa, und nicht, wie Assemani und Niebuhr annehmen, unfern von Mosul und dem alten Ninive am östlichen Ufer des Tigris. Hieronymus (400 n. Chr.; Prolog zur Auslegung des Nahum) behauptet, noch Reste davon gesehen zu haben. Hitzig („Die zwölf kleinen Propheten" [2. Aufl., Leipzig 1852], S. 227 fg.) hält Elkosch für den ältern Namen von Kapharnaum (Dorf des Nahum). Diese Ansicht hat in der That sehr gewichtige Gründe für sich. Schenkel.

Elle, s. Maße.

Eltern, s. Aeltern.

Elul, s. Monate.

Elymas, s. Barjesus.

Elymais, s. Elam.

Emmanuel, s. Immanuel.

Emim (d. h. die „Stummen", „Zischelnden" = „Welschen"), ein großer und starker Riesenstamm, der in dem später von den Moabitern besetzten und nach ihnen benannten Moab, in der Ebene von Kirjathaim wohnte, welches nach der Einwanderung der Israeliten dem Stamm Ruben zutheil wurde (5 Mos. 2, 10. 11; 1 Mos. 14, 5). Kneucker.

Emmaus. 1) Ein durch die sinnige Erzählung des Lukas (Kap. 24) wohl bekanntes Dorf, ungefähr 2½ Stunden westlich von Jerusalem entfernt. Es lag am Abhang des Wadi Beit-Hanina in einer heute noch idyllisch reizenden Gegend. Die Thalwindungen gestatten keine weite Aussicht, erhöhen aber dafür das Gefühl heimeliger Geborgenheit. Fast überall, wohin das Auge sich richtet, erscheinen die Abhänge terrassirt und mit einer Fülle von Oelbäumen bepflanzt. Ist auch das Bett des Hauptbachs nach Aufhören der Regenzeit trocken, so sprudelt doch nahe dem Thalgrund, unter Felsgewölben, stetig eine Quelle süßen klaren Wassers hervor, welcher die nächste Umgebung eine besonders reiche Vegetation verdankt. Da treffen wir dichte Gruppen von Mandel-, Granat-, Feigen- und Pomeranzenbäumen mit kühlem Schatten und würzigem Hauch zum leise über das Gestein rieselnden Quell einladend. Mächtige Haufen fugengeränderter Steine bewiesen uns, daß hier die Römer schon eine Niederlassung gehabt. In der That meldet uns Josephus („Jüdischer Krieg", VII, 6, 6), daß der Kaiser nach Zerstörung Jerusalems an 800 Veteranen im Gebiet von Emmaus, 60 Stadien (ca. 2½ Stunden) von Jeru-

salem entfernt, Ländereien ausgetheilt habe. Ohne Zweifel hatten diese Veteranen die Aufgabe, die von Joppe nach Jerusalem führende Heerstraße zu bewachen im Verein mit den Garnisonen, welche die Castelle von Amwas, Latrun u. s. w. besetzt hielten. Als steuerfreie Niederlassung bekam Emmaus den Beinamen Colonia, welcher den ursprünglichen Namen mit der Zeit verdrängte, sodaß heutzutage der Ort im Lande selbst nur als Kalonijeh bekannt ist. (Ueber die Identität dieses Dorfes mit dem alten Emmaus vgl. vor allem Sepp, „Jerusalem“ [Schaffhausen 1863], 1, 52—57). 2) Emmaus, jetzt Amwas, von den röm. Herren seit dem 3. Jahrh. n. Chr. Nikopolis genannt, liegt ungefähr Mitte Wegs zwischen Jaffa und Jerusalem, da, wo die Straße beginnt ins Gebirge aufzusteigen. Das heutige Amwas lehnt sich an den Westabhang eines felsigen Hügels und bietet eine weite Aussicht über die große Ebene dar. Gerade unterhalb des Dorfes tritt eine von alters her berühmte Quelle zu Tage. In der Nähe dieses Emmaus war es, wo Judas Makkabäus das Heer des syr. Feldherrn Gorgias schlug „auf ebenem Felde“ (1 Makk. 3, 40. 57; 4, 3). Von einem andern Feldherrn der Seleuciden, Bacchides, wurde der Ort neu befestigt (1 Makk. 9, 50), und galt zu Josephus' und Plinius' Zeit als ein Bezirkshauptort. Furrer.

Emoriter, s. Amoriter.

Enak, s. Enakiter.

Enakiter, ;Anakim, d. h. „Riesen“, ursprünglich ;Amakim, d. h. „Welsche“, auch „Söhne (Kinder) Anak's“ genannt, ein den Amoritern verwandtes Riesenvolk, das von einem gewissen Arba (d. h. selbst wieder „Riese“) abstammen soll (4 Mos. 13, 34; 5 Mos. 9, 2; Jos. 14, 15; 15, 13; 21, 11) und in der Urzeit im südlichen Theil Kanaans auf dem nachherigen Gebiet Juda und Ephraim (Jos. 11, 21; 14, 12), besonders in und um Hebron, wohnte. Die Stadt hieß daher ursprünglich auch Kirjath-Arba („Stadt des Riesen [Arba]“), und war zur Zeit der Landeseroberung durch die Israeliten noch von drei Enaksgeschlechtern: Ahiman, Sesai und Talmai, die in der späten Stelle Richt. 1, 10 irrthümlich zu den Kanaanitern gerechnet werden (4 Mos. 13, 23; Jos. 15, 13. 14; Richt. 1, 20), besetzt. Sie waren hauptsächlich der Schrecken der in Kanaan eindringenden Israeliten (5 Mos. 1, 28; 9, 2), wurden aber doch von ihnen überwunden und in geringen Ueberresten auf die philistäischen Küstenstädte Gaza, Gath und Asdod zurückgedrängt (Jos. 11, 21. 22; 15, 14; Richt. 1, 20). Die letzten von ihnen waren diejenigen, welche durch David und seine Helden fielen (1 Sam. 17; 2 Sam. 21, 16 fg.; 1 Chron. 20, 4 fg.). Kneucker.

Enam, eine Stadt in der Ebene Juda (Jos. 15, 34); in der Stelle 1 Mos. 38, 14. 21 heißt sie **Enaim** und wird von Luther fälschlich durch: „(vor die Thür) heraus“ und „außen (am Wege)“ übersetzt. Die Kirchenväter führen sie als einen Flecken Bethenim im Bereich von Eleutheropolis auf, vermuthlich das heutige Beth-Anan. Kneucker.

Ende der Welt, s. Welt.

Endor, das gegenüberliegende „andere Dor“ (s. Dor), eine kleine, wahrscheinlich ursprünglich philistäische Stadt in der Ebene Jesreel, im Stammgebiet Issaschar, aber dem Stamm Manasse zugetheilt (Jos. 17, 11), in der Nähe von Skythopolis, 4 röm. Meilen südlich vom Berg Tabor, östlich nahe bei Nain, und die Heimat der Hexe, welche der König Saul am Tage vor der unglücklichen Schlacht auf dem Gilboa-Gebirge befragte (1 Sam. 28, 7 fg.). Es wurde wieder aufgefunden in dem ärmlichen Dorfe Endôr am nördlichen Abfall des niedern Rückens vom kleinen Hermon, auf der Wasserscheide. Kneucker.

En-Eglaim (Ezech. 47, 10), s. Eglaim.

Engannim, d. h. „Quell der Gärten“. 1) Eine Stadt in der Ebene des Stammgebiets Juda, unweit Bethel (Jos. 15, 34). 2) Eine Levitenstadt im Stammgebiet Issaschar (Jos. 19, 21; 21, 29; fehlerhaft Enam 1 Chron. 6, 58 [7, 73] geschrieben), ohne Zweifel das Ginäa des Josephus, an der Grenze der Ebene Jesreel nach Samarien hin, das heutige Dschenin, mit etwa 150 Häusern, welche, drei bis vier griech.-christl. Familien abgerechnet, von lauter Mohammedanern, alles zusammen von gegen 2000 Seelen, bewohnt werden. Das Dorf liegt auf dem großen Wege zwischen Jerusalem und Akka oder Nazareth, am abhängigen Fuß niedriger Berge; vor demselben ziehen sich Gärten und Baumpflanzungen hin, hinter ihnen erhebt sich der Flecken mit zwei Moscheen, den Hintergrund bildet der Berg. Jene Gärten und Baumpflanzungen werden von einer reichen

Quelle bewässert, welche auf diesen Anhöhen hinter der Stadt entspringt und so hinuntergeleitet ist, daß sie mitten im Ort in einem herrlichen Strome hervorkommt. Von diesem schönen, fließenden, öffentlichen, übrigens noch nicht lange aufgebauten Brunnen mit einem steinernen Wasserbehältniß und einem langen Steintrog fließt das Wasser nordwestwärts ab dem Mittelmeer zu. 3) Einen dritten Ort desselben Namens, Heganna, weist Eusebius jenseit des Jordans bei Gerasa nach. Kneucker.

Engedi (auch Engaddi, Engadda), eine Stadt in Südpalästina, in der Wüste des Stammes Juda (Jos. 15, 62), am Ufer des Todten Meeres (Ezech. 47, 10), in einer gebirgigen, mit jäh abstürzenden Felsen durchzogenen, an Höhlen reichen Gegend (1 Sam. 24, 1. 2), die für Weinbau, Balsam- und Palmenpflanzungen ein sehr vortheilhaftes Terrain darbot (HL. 1, 14; Josephus, „Alterthümer", IX, 1, 2; Plinius, V, 15). Wegen ihrer Palmbäume trug die früher den Amoritern gehörige Stadt auch den Namen Hazezon-Tamar, d. h. „Palmenschneidung" (2 Chron. 20, 2; 1 Mos. 14, 7), wovon vielleicht heute noch eine Spur in dem nahen, nordwestwärts nach Tekoa zu liegenden Landstrich und Wadi el-Husâsa zu erkennen ist. Denn Engedi, noch zur Zeit der Kirchenväter ein sehr großes Dorf, darf weder mit Hieronymus an die Südspitze, noch mit andern an die Nordspitze des Todten Meeres verlegt werden, sondern ist ungefähr in der Mitte zwischen seinen beiden Enden an seinem westlichen Ufer, ungefähr auf gleicher Breite mit Hebron, zu suchen, da, wo „die schöne, klare und funkelnde" Quelle gleichen Namens, Ain-Dschidi, heute noch in einen herrlichen Strom süßen, warmen Wassers auf einer Art von schmaler Terrasse, einem Absatz des Gebirges, mehr als 400 Fuß über dem Spiegel des Meeres hervorsprudelt, den steilen Abhang des Gebirges hinunterrauscht und quer über eine schöne reiche Ebene, die über eine Viertelstunde lang vom Fuß dieses Abhangs sehr allmählich, beinahe eine Viertelstunde, nach dem Ufer abfällt, gerade nach dem Meere zu läuft. Ihr Lauf ist verborgen und bezeichnet durch ein üppiges Dickicht von Bäumen und Sträuchern, welche einem südlichern Klima angehören; Palmen finden sich nicht mehr. Dieser ganze abschüssige Boden, allem Anschein nach einst zum Anbau und zu Gärten mit Terrassen benutzt, ist äußerst fruchtbar und könnte, vermöge seiner tiefen Lage (ungefähr 1300 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres) und seines ägypt. Klimas, heute noch leicht bebaut werden und seltene Früchte hervorbringen. An der Quelle liegen noch Ueberreste verschiedener, offenbar alter Gebäude, aber die Hauptstelle, wo die Stadt selbst stand, ist weiter unten durch Ruinen, nahe dem Fuß des Gebirgsabhangs zur Rechten des Bächleins, bezeichnet. Vom Südende des Todten Meeres läuft ein Weg am Gestade bis Engedi. Auch von Engedi führte einst nach Jerusalem zu ein Weg aufwärts „an Ziz herauf" (2 Chron. 20, 16), welches der heutige Paß zu sein scheint. Die „Wüste Engedi", benannt von der „Ziegenquelle", wo einst David und seine Leute auf „den Felsen der Gemsen" lebten, beherbergt noch heute Gebirgsziegen (arab. Beden), Gazellen und Schakale, und ist voll von Höhlen. Kneucker.

Engel. Die biblische Vorstellung von den Engeln steht im engsten Zusammenhang mit der biblischen Weltanschauung überhaupt. Dieser zufolge befindet sich die Erde mit ihren Bewohnern im Mittelpunkt der Schöpfung; über ihr wölbt sich der Himmel als der Thronsitz Gottes und die Wohnstätte der himmlischen Heerscharen, die seinen Thron umgeben. Nach der ältesten biblischen Vorstellung stieg Gott von Zeit zu Zeit vom Himmel auf die Erde herab, um sich unmittelbarere Kenntniß von dem Thun und Treiben der Menschen zu verschaffen (1 Mos. 3, 8 fg.; 7, 1 fg.; 11, 5 fg.; 18, 1 fg. u. s. w.). Es lag derselben ein noch sehr unentwickeltes Gottesbewußtsein zu Grunde, wonach Gott nicht nur zeitlich begrenzt erscheint, sondern auch räumlich sich von einem Ort zum andern bewegt. Insofern deutet es bereits auf eine höhere Stufe religiöser Entwickelung, wenn an die Stelle der persönlichen Gotteserscheinungen (Theophanien) die göttlichen Selbstmittheilungen durch himmlische Mittelwesen traten. Diese haben in der Bibel den Namen malâkim (in den LXX und im N. T. ἄγγελοι), d. h. Boten, Gesandte Gottes, Ausrichter und Vollstrecker der göttlichen Aufträge und Befehle. Sie erscheinen als Gott dienstbare heilsgeschichtliche Organe, die in der Regel nicht aus eigener Machtvollkommenheit, vermöge selbständiger Anregung oder Entschließung, in die Geschicke der Menschen und Völker eingreifen, sondern lediglich als Instrumente, die den göttlichen Welt- und Heilsplan fördern helfen.

Innerhalb des altest. Vorstellungskreises läßt sich nun auch eine allmähliche Ent-

wickelung und Ausgestaltung der Engelvorstellung nachweisen. Weder die Cherubim ([s. d.] 1 Mos. 4, 24) noch die Seraphim (s. d.) sind eigentliche Engel. Von ihnen ist daher hier überhaupt nicht zu reden. Dagegen kommen die Engel zum ersten mal 1 Mos. 6, 2 fg. unter dem Namen „Söhne Gottes" vor (unter derselben Benennung auch später noch, z. B. Ps. 29, 1; 89, 7; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7). Dieser Bezeichnung zufolge besaßen sie eine hohe Würde; sie trugen das Bild Gottes im eminenten Sinn an sich und waren als die vorzüglichsten, die nächste Umgebung Jahve's im Himmel bildenden, vernünftigen Geschöpfe vorgestellt. Gleichwol waren sie nicht vollkommen und von sinnlichen Neigungen nicht durchaus frei. Waren sie doch, nach der vorgeschichtlichen Ueberlieferung, in uralter Zeit (diesmal ohne göttlichen Auftrag) von ihren himmlischen Sitzen herabgestiegen, hatten Gefallen an schönen Menschentöchtern gefunden und im Geschlechtsverkehr mit denselben die Riesen erzeugt. Doch spricht Jahve keinen directen Tadel gegen diese Engel aus; ihr Verhalten wird nicht als ein Abfall von ihrer Bestimmung bezeichnet; sie sind 1 Mos. 6 auch nicht als abgefallene Engel behandelt, denn in diesem Fall würden sie nicht mehr „Söhne Gottes" heißen. Nur den Menschen trifft (1 Mos. 6, 3) die Strafe für seinen Uebermuth, daß er in einen so innigen Verkehr mit viel höhern Wesen sich eingelassen hat. Beachtenswerth ist insbesondere, daß die Engel ursprünglich nicht (wie das kirchl. Dogma annimmt) als reine Geistwesen vorgestellt sind, daß vielmehr Versuchbarkeit und leidenschaftliche Erregbarkeit bei ihnen vorausgesetzt werden, ja, daß die biblische Sagengeschichte kein Bedenken trägt, die alten Heldengeschlechter, ähnlich wie in der heidnischen Mythologie (Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], II, 4 fg.; Herodot, II, 143), von Himmelsbewohnern, d. h. Engeln, abzuleiten.

Im allgemeinen jedoch war der Engelglaube in der hebr. Urzeit noch wenig entwickelt, und sie treten in den ältern Urkunden meist nicht in größerer Anzahl auf. Als Begleiter des dem Jakob (s. d.) auf Erden sich offenbarenden Gottes, gewissermaßen als eine göttliche Schutzwache, kommen sie 1 Mos. 32, 1 fg. vor. Da aber, nach den Ueberlieferungen der Urzeit, Jahve selbst noch auf die Erde herabsteigt und bisweilen auch die Gestalt und Art eines Menschen annimmt (1 Mos. 32, 24 fg.), so ist die Aussendung von Engeln zur Ausrichtung seiner Befehle auf Erden kein unbedingtes Erforderniß. Der „Engel Jahve's" erscheint in der vorgeschichtlichen und der ältern geschichtlichen Zeit gewöhnlich ohne weitere Begleitung, zum ersten mal der flüchtigen Hagar in der Wüste (1 Mos. 16, 7). Nach 1 Mos. 16, 13 ist es Jahve selbst, welcher in der Gestalt seines Engels erscheint, und bei verschiedenen Veranlassungen wiederholt sich dieselbe Thatsache, daß der Engel Jahve's eine Selbstoffenbarung Jahve's bedeutet (1 Mos. 21, 17; 22, 11. 15; 31, 11. 13; 2 Mos. 3, 2. 4; 13, 21 fg.; 14, 19; 23, 20; 4 Mos. 22, 9. 20. 22 fg.; Richt. 6, 11. 14; 13, 9 fg.). Der Streit, ob der Engel Jahve's als ein besonderes himmlisches Wesen, eine Person oder lediglich als eine Personification Jahve's aufzufassen sei, erledigt sich dadurch, daß der alten Ueberlieferung diese moderne Unterscheidung überhaupt fern lag. Der Engel Jahve's ist ein himmlisches Wesen, das als Stellvertreter Jahve's auf Erden erscheint und als Bevollmächtigter die himmlische Majestät Jahve's vollkommen repräsentirt. Dem sich allmählich reinigenden Gottesglauben war auch allmählich das Bewußtsein aufgegangen, daß Gott selbst nicht in endlich beschränkter Gestalt erscheinen könne, und der „Engel Jahve's" ist insofern der erste und einfachste Ausdruck für die in der Bildung begriffene Ueberzeugung, daß, wenn Jahve zum Zweck seiner Selbstoffenbarung unter den Menschen sich endlicher und geschöpflicher Organe bediene, diese mit ihm selbst gleichwol nicht verwechselt werden dürften. Im übrigen schloß sich der alttest. Engelglaube einfach an die herrschende Natur- und Weltbetrachtung an, die sich in der Bibel abspiegelt. Diese war noch durchaus kindlich phantasiereich; die Naturgesetze waren in ihren Kräften und Wirkungen nicht erkannt, der Naturzusammenhang noch verschleiert. Eine Einsicht in die naturgesetzliche Einwirkung Gottes auf die Welt war nicht vorhanden; wo Einwirkungen Gottes angenommen wurden, da fanden diese, nach allgemeiner Annahme, auf dem Wege unmittelbarer und wunderbarer Veranstaltungen statt. Deshalb erschienen auch die Engelsbotschaften als Kundgebungen der wunderbar in den Weltlauf und die Entwickelung der Heilsgeschichte eingreifenden, göttlichen Thätigkeit. Aber eben damit lag es auch nahe, jedes Wirken und Walten Gottes in Natur und Welt, ja selbst im Menschengeist, als eine Engelsoffenbarung aufzufassen. Die spätere Geschichte des alttest. Volks unter den Königen bis nach dem Exil enthält die sprechendsten Beweise dafür. Der naiv kind-

liche Gottesglaube der Vorzeit, daß Gott vom Himmel auf die Erde niedersteige, persönlich von den Schicksalen der Menschen daselbst sich unterrichte und dann wieder an seinen himmlischen Thronsitz zurückkehre, wird allmählich von der Reflexion durchlöchert, und die Mittelursachen übernehmen in den heilsgeschichtlichen Ereignissen eine immer hervorragendere Rolle. Gleichwol wird den Engeln nur eine verhältnißmäßig untergeordnete und ausnahmsweise Einwirkung auf den Gang der Begebenheiten zugeschrieben, und die historischen Bücher des A. T. hüten sich wohl, ihren Kundgebungen ein entscheidendes Gewicht beizulegen, ja, in den Schriften der ältern Propheten und in Esra und Nehemia kommen sie gar nicht vor.

Um so mehr erklärt es sich, daß die Engel insbesondere zur poetischen Decoration der Psalmenliteratur gehören. Im 29. Psalm werden dieselben als die himmlischen Priesterchöre Jahve's angeredet, die ihm an seinem Himmelssitz in ähnlicher Weise huldigen, wie die irdischen Priester im Nationalheiligthum des Tempels (Ps. 29, 1 fg.). Der „Engel Jahve's" manifestirt die Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart Jahve's auf Erden, indem er eine Schutzmacht für die Frommen bildet und sie aus Gefahren rettet (Ps. 34, 8), ja Engel sollen den Frommen auf allen seinen Wegen behüten und auf den Händen tragen, damit er sich nicht an einem Stein verwunde (Ps. 91, 11 fg.). Unstreitig nehmen die Engel innerhalb des dichterischen Vorstellungskreises öfters nur die Stelle von Sinnbildern, anstatt der Mittelursachen, ein, deren Gott sich zu seinen Zwecken bedient. Daß Jahve Winde zu seinen „Engeln" und Feuerflammen zu seinen „Dienern" mache, sagt Ps. 104, 4 ausdrücklich. Aehnlich übernimmt in Ps. 35, 5 fg. Jahve's Engel die Functionen des Windes, und die Frevler verwehen wie Spreu. In drastischer Weise ist die Engelvorstellung in den Prolog des Buchs Hiob verflochten. Die „Söhne Gottes" bilden dort die himmlische Rathsversammlung (Hiob 1, 6 fg.; 2, 1 fg.); über Hiob's Schicksal wird in ihrer Mitte Antrag gestellt und Beschluß gefaßt. Einer derselben wird beauftragt, die gefaßten Beschlüsse an der Person des Hiob zu vollziehen (s. Satan). Zu der Zeit, als der Prolog zum Buch Hiob entstand, hatte sich bereits die Vorstellung von Unglücksengeln ausgebildet (Ps. 78, 49). Es sind dies nicht „böse Engel"; denn sie vollziehen lediglich Jahve's heiligen Willen als dessen gehorsame Diener; aber sie haben die Bestimmung (wie schon der Engel in Ps. 35, 5), den Menschen Uebles zuzufügen und Strafen zu vollstrecken. Auch öffentliche Unglücksfälle schrieb die fromme Volksphantasie der Einwirkung von solchen Engeln zu, insonderheit die durch Seuchen, z. B. die Pest, angerichteten Verheerungen (2 Sam. 24, 15 fg.; 1 Chron. 22, 14 fg.). Der Rückzug der Assyrer unter Sanherib infolge einer Seuche, die 185000 Mann in einer Nacht hinweggerafft haben soll (2 Kön. 19, 35), wird der Einwirkung eines Würgengels, der im Lager bei nächtlicher Stunde sich seine Opfer aussuchte, zugeschrieben. Dieser übernatürlichen Auffassung von Sanherib's Rückmarsch in der hebr. Sage steht die natürliche bei Herodot (II, 141) entgegen, wonach jener durch Feldmäuse zum Rückzug veranlaßt worden wäre, welche in Einer Nacht Köcher, Bogensehnen und Schildrieme der assyr. Mannschaft zerfressen hätten. Eigenthümlicherweise wählt David, als ihm die Wahl unter drei Uebeln, Hunger, Krieg und Pest, gelassen wird, die Pest, d. h. das „Schwert Jahve's", weil gerade dieses Uebel nicht, wie Hunger und Krieg, aus natürlichen, sondern lediglich aus übernatürlichen Ursachen hergeleitet wird (1 Chron. 21, 12 fg.). Einen Straf- oder Gerichtsengel sendet Jahve (Mal. 3, 1 fg.) vor dem Anbruch seines großen Gerichtstags zur Läuterung voraus; dieser Gerichtsengel ist nach gewöhnlicher Annahme der Prophet Elia (Mal. 3, 23).

Dafür, daß sich die Engelvorstellung seit der Zeit des Exils und der unmittelbaren Berührung der Juden mit den Persern weiter gebildet hat, findet sich namentlich ein schlagendes alttest. Beispiel. Der ältere Erzähler (2 Sam. 24, 1 fg.) läßt den David durch Jahve selbst zur Volkszählung veranlaßt werden; der spätere läßt die Veranlassung von dem Unglücksengel Satan ausgehen (1 Chron. 21, 1 fg.), weil das Verfahren David's von demselben als ein sündliches und strafbares betrachtet wurde. So entwickelte sich aus der Idee der Unglücksengel allmählich die Idee der bösen Engel, welche die Menschen zu gottwidrigen Gedanken und Handlungen verleiten. Man braucht nicht gerade anzunehmen, daß die hebr. Engelvorstellung sich ohne weiteres nach zarathustrischen Vorbildern umgebildet habe, was bei der natürlichen Abneigung der Exilirten gegen das Religionssystem ihrer Unterdrücker nicht sehr wahrscheinlich ist. Allein man darf auch nicht übersehen,

daß die Zeit, während welcher die Juden in Persien und Medien sich aufhielten, die Blütezeit der in diesen Gegenden herrschenden zarathustrischen Anschauungen war; und daß die Juden im allgemeinen mit ihrer socialen Stellung in Persien zufrieden waren, beweist der Umstand, daß nur zwei Stämme von der Erlaubniß zur Rückkehr nach Palästina unter Cyrus Gebrauch machten (Esra 2, 1 fg.; Neh. 7, 6 fg.). Der scharfe Gegensatz, der in der zoroastrischen Religion zwischen dem guten und dem bösen Princip, den guten und den bösen Geistern durchgeführt ist, übte sicherlich, nachdem die Juden damit bekannt geworden, einen mittelbaren Einfluß auf ihre religiösen Anschauungen aus. Ueberdies konnten sie sich auch durch ein geschärftes Nachdenken leicht überzeugen, daß es mit dem Begriff der göttlichen Heiligkeit streitet, Anreizungen zur Sünde von Gott selbst ausgehen zu lassen, und mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, für strafbar zu erklären, was durch Gott verursacht war. Noch wurde der Engel des Unglücks zunächst mit Gott in Verbindung gedacht, wie im Buch Hiob; bei Sacharja erscheint er bereits dem Engel Jahve's und den übrigen Engeln als der Geist des Widerspruchs gegenübergestellt (Sach. 3, 1 fg.). Zwar ist er auch hier noch nicht, wie Ahriman (Agromainyus) im pers. Religionssystem, das Urbild des Bösen selbst, ja, nicht einmal ein directer Anstifter zum Bösen, sondern der Ankläger eines in seinen Augen Schuldigen (des Hohenpriesters Josua) vor Jahve. Aber der Beklagte wird vor dem göttlichen Tribunal freigesprochen, und der Satan erscheint damit gewissermaßen als ein falscher Ankläger, d. h. als ein boshaftes Wesen. Dagegen wünscht allerdings der leidenschaftlich erregte Psalmdichter (Ps. 109, 6), daß der Satan gegen seinen Feind recht bekomme, d. h., daß er als ein gerechtfertigter Ankläger erscheine.

Die Engel waren, schon der ältern Annahme altteſt. Schriftsteller zufolge, sehr zahlreich (1 Mos. 28, 12; 1 Mos. 32, 1 fg.). Sie wurden später als ein „Heer", als die himmlische Kriegerschar Jahve's vorgestellt, welche ihn auf beiden Seiten seines Thrones zu seiner Verherrlichung und zur Entgegennahme seiner Befehle umgab (1 Kön. 22, 19; 2 Chron. 18, 18). Diese Vorstellung steht mit dem oriental. Sterndienst in Verbindung. Die Sterne galten den Völkern der Alten Welt überhaupt als beseelte Wesen, im Gestirndienst erschienen sie als Götter, dem alttest. Gottesbewußtsein galten sie als Jahve untergeordnete und in seinem Dienst stehende Gesandte. So stellt sie der zur Zeit des Exils lebende Verfasser von Jes. 24—27 dar, indem er mit dem Sturz des chald. Weltreichs auch ein Strafgericht verbunden denkt, welches das „Heer der Höhe" in der Höhe, die himmlischen Schutzmächte der irdischen zum Untergang bestimmten Könige, treffen soll (Jes. 24, 21 fg.). In Gemäßheit dieser Vorstellung vom Himmelsheer gab es in demselben auch „Helden", besonders Hochgestellte, sogenannte Erzengel, die als himmlische Vorstände und Schirmvögte einzelner Länder und ihrer Fürsten gedacht waren (Ps. 103, 21; 148, 2). Es ist nicht blos dichterische Hyperbel, sondern naiver Ausdruck des Volksglaubens, wenn das Buch Hiob die Morgensterne als Zeugen der Weltschöpfung in Jubel ausbrechen läßt (Hiob 38, 7).

Was die alttest. Vorstellung von der Macht der Engel anbetrifft, so ist dieselbe in gewissem Sinne die Macht Gottes selbst, da die Engel keine selbständige Bedeutung oder Bestimmung haben, sondern nur mit dem Vollzug des göttlichen Willens beauftragt sind. Aus diesem Grunde sind sie auch nicht an die naturgesetzlichen Schranken gebunden; sie repräsentiren die schlechthin übernatürliche Allgewalt Jahve's selbst. Raum und Zeit sind für sie nicht vorhanden; die Kluft, die Himmel und Erde trennt, wird durch ihre Thätigkeit jeden Augenblick überbrückt. Ist auch ihr gewöhnlicher Wohnsitz der Himmel, so sind sie doch augenblicklich überall da, wo Jahve sie hinsendet.

Deshalb ist ihre Gestalt nicht geflügelt zu denken; die Engelsflügel sind erst später von den Cherubim und Seraphim entlehnt worden. Als reine Geistwesen wurden sie jedoch auch nicht vorgestellt. Schon der alte Mythus (1 Mos. 6, 1 fg.) setzt sinnliche Triebe und Organe bei ihnen voraus; die Sagen aus der Patriarchenzeit leihen ihnen menschenähnliche Gestalt, und Abraham, dem Jahve mit zwei Engeln in seiner Niederlassung zu Mamre einen Besuch abstattet, behandelt sie darum auch wie Menschen, und setzt ihnen Speisen vor, von denen sie genießen (1 Mos. 18, 8). Wenn der Engel Jahve's im Buch der Richter von der Speise, welche ihm Manoah, der Vater Simson's, vorsetzt, nichts genießen will, und mit dieser seiner Weigerung auf seine Engelsnatur hindeutet, so zeigt sich darin eine Vergeistigung der Engelvorstellung im Vergleich mit der frühern

Zeit. Eine bestimmte Gestalt wird ihnen überhaupt nicht zugeschrieben. Als Boten Gottes, die im Dienst seiner Allmacht stehen, nehmen sie nach Umständen die Gestalt an, welche für den erfolgreichen Vollzug ihrer Aufträge die geeignetste ist; in ihrem Verkehr mit Menschen ist dies selbstverständlich die menschliche. Eigenthümlicherweise steigt der Engel Jahve's, der dem Manoah menschenähnlich erschienen, in der Opferflamme, d. h. in Feuergestalt, zum Himmel empor (Richt. 13, 15—20).

Die Namen der Engel ergeben sich im A. T. theils aus ihrer Würde, theils aus ihren Verrichtungen. Ihre Würde wird vor allem bezeichnet mit der Benennung „Gottessöhne" (1 Mos. 6, 2; Ps. 29, 1; Hiob 1, 6; 2, 1). Es ist dabei insbesondere an ihre vormenschliche Erschaffung durch Gott zu denken. Da die Sterne als Engel betrachtet wurden, so würde ihre Erschaffung (nach 1 Mos. 1, 14 fg.; Ps. 33, 6) auf den vierten Schöpfungstag fallen, der Talmud (Genes. Rabba, 1 und 3) läßt sie dagegen am zweiten Schöpfungstage geschaffen werden. Als höhere himmlische Wesen werden sie für gut (1 Sam. 29, 9), für geduldig und nachsichtig (2 Sam. 14, 17), für begabt und einsichtig (2 Sam. 14, 20) gehalten, aber nur im Vergleich mit den Menschen. Jahve gegenüber erscheinen sie keineswegs als fehlerlos, auch das Himmelsheer ist für seine Augen nicht rein (Hiob 4, 18; 15, 15). Wenn sie daher die „Heiligen" Jahve's heißen, selbst bei Hiob (5, 1; vgl. noch Sach. 14, 5; Ps. 89, 6 fg.), so ist damit nicht schlechthinige sittliche Vollkommenheit gemeint; sie sind heilig als die Repräsentanten der göttlichen Heiligkeit an der Offenbarungsstätte der himmlischen Majestät. Ihren Verrichtungen zufolge heißen sie „Boten" Gottes; als Collectivbegriff gedacht „Himmelsheer", „Versammlung der Heiligen" (Ps. 89, 6 fg.). Einzelne Engel erscheinen in späterer Zeit als von Jahve mit besondern ständigen Verrichtungen beauftragt (Schutzengel, Unglücksengel). Haben sie insgesammt die Bestimmung, den Menschen den rechten Weg zu weisen, so haben einzelne von ihnen noch den Beruf, als „Mittler" zwischen Gott und den Menschen zu wirken, die Gebete der Bedrängten und Nothleidenden vor den Thron Gottes zu bringen und ihnen durch ihre Fürsprache Erhörung zuzuwenden (Hiob 5, 1; 33, 23). Aus dieser Vorstellung von einer vermittelnden und fürsprechenden Thätigkeit der Engel bei Gott ist später Engelverehrung und Engelanbetung hervorgegangen. Der scharf ausgeprägte alttest. Monotheismus, welcher allen Creaturdienst aufs strengste untersagte (2 Mos. 20, 3 fg.) und in der spätern Gesetzgebung namentlich auch alle Gestirnanbetung entschieden verwarf (5 Mos. 4, 19; 17, 3), bewährte sich als eine Schutzwehr gegen die Versuchung zum Engeldienst.

Im allgemeinen hielt sich die Engelvorstellung innerhalb des vorexilischen alttest. Bewußtseins in mäßigen Schranken, als ein Ausdruck des naiven Volksglaubens und der religiösen Poesie. Einen mehr dogmat. Charakter nahm sie nach dem Exil in den spätern Jahrhunderten vor Christus an, was insonderheit aus der apokryphischen Literatur erhellt. Ihre weitere Ausbildung ist in diesen Jahrhunderten aus mehrern bestimmten Merkmalen ersichtlich; und zwar daraus, 1) daß die Engel häufiger als früher vorkommen; 2) daß ihre Verrichtungen umfassender sind und genauer specificirt werden; 3) daß jetzt die Unterscheidung zwischen guten und bösen Engeln einen bestimmtern Charakter annimmt; 4) daß jetzt entschieden böse Engel als Angehörige einer besondern Klasse den guten Engeln entgegengesetzt werden; 5) daß die Engel, nach Abtheilungen und Rangstufen gesondert, mit besondern Namen erscheinen.

Ausnahmen von diesen allgemeinen Merkmalen kommen übrigens auch noch in der apokryphischen Literatur vor. Das Buch Sirach's kennt eigentlich keine Engel. Denn der Pestengel, der den Sanherib schlug (Sir. 48, 21), wird nur beiläufig infolge einer geschichtlichen Reminiscenz erwähnt, und unter den „Heiligen" (Sir. 45, 2) sind schon wegen des Gegensatzes der „Feinde" nicht Engel (wie man gewöhnlich annimmt), sondern Menschen, wahrscheinlich Priester, zu verstehen. Auch im Buch Judith fehlen die Engel. Das Buch der Weisheit kennt nur das Manna als „Engelsbrot" (Kap. 16, 20) und den Satan als den Urheber des Todes (Kap. 2, 24). Bei der Aufzählung der alttest. Gottesoffenbarungen (Kap. 16—19) erwähnt es die Engel nicht. Um so ausgebildeter ist die Engellehre in Daniel, dem 2. Buch der Makkabäer und dem Buch Tobiä. Hier treten an die Stelle der natürlichen Ursachen ohne weiteres wunderbare Engelmanifestationen. Ein Engel, „der an Ansehen einem Göttersohne gleicht", schützt die drei Männer im Feuerofen (Dan. 3, 25. 28), ein solcher den Daniel vor der Wuth der Löwen (Dan. 6, 23). Die Engel haben im Buch Daniel nicht nur genau abgegrenzte Verrichtungen, sondern auch bestimmte Namen, wie

Gabriel und Michael (Dan. 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21; 12, 1). Der Engel Gabriel ist der Ausleger der apokalyptischen Visionen und Sinnbilder (Dan. 8, 16 fg.; 9, 21 fg.). Die Engelklassifikation hat sich bereits dahin erweitert, daß an der Spitze der himmlischen Heerscharen Engelfürsten, sogenannte Erzengel (sieben, nach Maßgabe der sieben Amschaspands [Ameshaçpentas] oder Lichtfürsten der zoroastrischen Religion [Tob. 12, 15; vgl. Esth. 1, 14; Esra 7, 14 die sieben königlichen Räthe), angenommen werden, die zugleich Schutzengel, himmlische Wächter (Dan. 4, 10), über die großen Weltreiche, gewissermaßen himmlische Reichsfürsten sind. Michael ist der Schutz- und Kampfengel für das gläubige Israel (Dan. 12, 1). Im Buch Tobiä erscheint Rafael als der Engelfürst, welcher die Gebete der Gläubigen vor Gott vermittelt und die Frommen von Krankheiten heilt (Tob. 3, 17; 12, 15). Außer den drei im A. T. namentlich erwähnten Engelfürsten finden sich später noch besonders die Namen Uriel, Raguel und Serakiel (Buch Henoch 20, 4; 4 Esra 4, 1; 5, 20; 10, 28; Targum Jonathan zu 5 Mos. 33, 6) und in der Folge noch mehrere. Schon Ezechiel nimmt an, daß Jahve sechs vornehme Geister in seinem unmittelbaren Dienst habe, wobei zweifelhaft bleibt, ob der „Engel Jahve's" als der siebente zu betrachten ist (Ez. 9, 2 fg.; vgl. die sieben Augen Jahve's in Sach. 4, 10). In dieser Periode haben die Engel gewöhnlich Menschengestalt und reden mit Menschenstimme (Dan. 8, 15 fg.; 9, 22; 10, 11). Im Buch Tobiä bietet sich der dienstthuende Engel als Hofmeister und Reisebegleiter dem Tobias an und benimmt sich so durchaus wie ein Mensch, daß Tobias ihn gar nicht als Engel erkennt (Tob. 5, 4 fg.). Um so majestätischer erscheinen die Engel bei Daniel, in himmlischem Priestergewand, wie Edelsteine Glanz ausstrahlend, mit blitzendem Antlitz, Flammenaugen, leuchtendem Fuß, einer Donnerstimme (Dan. 10, 5 fg.). So erscheinen sie auch im 2. Buch der Makkabäer als Träger der göttlichen Allmacht, von Lichtglanz umflossen, vom Himmel unmittelbar herniedersteigend, in goldenem Waffenschmuck, als gewappnete Reiter (2 Makk. 3, 24 fg.), Schrecken verbreitend, Schlachten entscheidend, ähnlich wie die Götter und Heroen der alten Griechen, nur den Gläubigen sichtbar, im Kampfe unverwundbar, Tausende dem Tode weihend (2 Makk. 10, 29 fg.; 11, 8 fg.; 3 Makk. 6, 18 fg.). Im Brief des Jeremia (Bar. 6, 7) erscheint der Engel Gottes (wahrscheinlich Michael) als Schutz- und Racheengel. Das Außerordentlichste leistet wunderbare Engelmacht, wenn der Engel des Herrn (Zus. zu Daniel, Bel und Drache, 34 fg.) den Propheten Habakuk an seinem Haupthaar von Judäa durch die Luft nach Babylon in die Löwengrube zu Daniel und wieder zurückträgt. In allen diesen Vorstellungen und Namen ist pers. Einfluß unverkennbar, selbst im einzelnen nachweisbar (vgl. Kohut, „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus", in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes", IV, III, 24 fg.).

Der althebräische naive Engelglaube ist übrigens jetzt dahin; die philosophische Reflexion, der fremdländische Einfluß, die üppig wuchernde Phantastik haben sich der Vorstellung bemächtigt. Die Engel sind eine Art von mythologischen Mittelwesen zwischen dem jenseitigen Gott und der diesseitigen creatürlichen Welt geworden, zwischen Person, Personification, himmlischen Kräften hin- und herschwebend und schwankend. An die Stelle der Unglücksengel sind jetzt böse, verderbliche Geister, Dämonen, getreten (Tob. 3, 8; 6, 7; Bar. 4, 35); die Unglücksengel dagegen haben sich in gute Engel verwandelt (1 Makk. 7, 41; 2 Makk. 3, 24; 3 Makk. 6, 18; 2 Makk. 15, 23; Weish. 18, 15). Jene wildgärende Zeit, die eine neue Weltepoche in ihrem Schose trug, und die mit ihren Geburtswehen die Phantasie der Völker durch Zersetzung aller traditionellen Elemente aufs tiefste aufregte, schuf auch die abenteuerlichsten Engelgestalten, und Ereignisse, für welche der Maßstab der natürlichen Betrachtung nicht mehr ausreichte, wurden ohne weiteres auf den unmittelbaren Einfluß himmlischer Gewalten zurückgeführt.

Die philosophische Reflexion, in Verbindung mit phantastischer Speculation, hat innerhalb des alexandrinischen Judenthums ihren Zersetzungsproceß an der Engelvorstellung vollzogen. Aus Personen oder menschenähnlichen Gottesboten erscheinen sie hier in unkörperliche, beseelte „Kräfte" der intelligibeln Welt verwandelt, die Gutes wirken. Sie halten sich im Luftraum auf, sind in bestimmte Ordnungen eingetheilt, lediglich dem göttlichen Willen dienstbar und Gott bei allen den Thätigkeiten behülflich, bei welchen nach den damals gültigen Gesetzen der Weltordnung geschöpfliche Kräfte mitzuwirken haben. Als göttliche Kräfte sind sie sündlos, schmerzlos (Philo, De conf. ling., I, 431 fg.; De plant. Noë, I, 232), unsterblich. Solcher beseelten Kräfte gibt es, nach Philo, un-

zählige; auch die Gestirne gehören dazu; der ganze überirdische Weltraum ist von ihnen bevölkert. Uebrigens sind im allgemeinen zwei Engelordnungen zu unterscheiden. Die Engel der niederern Ordnung werden zur Erde herabgezogen, die höhern erheben sich in den Himmel; alles Körperliche erscheint diesen als ein Gefängniß. Darum sind sie gleichsam die Augen und Ohren Gottes; als „Mittler" zwischen dem Himmel und der Erde schweben sie auf und nieder, nicht, um dem allwissenden Gott Nachrichten mitzutheilen, sondern weil der endliche Mensch mit dem unendlichen Gott nicht in unmittelbaren Verkehr treten kann (De Somn., I, 641 fg. zu 1 Mos. 28, 12; De monarch., II, 222). Von „bösen Engeln" kann demgemäß bei Philo nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein; diese haben sich den Engelsnamen in ungebührlicher Weise angemaßt, und sind schon deshalb keine wahren Engel, weil sie mit Körpern bekleidet sind (De gigant., I, 264 fg.). Die guten Engel können zwar vorübergehend wol eine körperliche Gestalt annehmen, wie z. B., nach Philo's Annahme, der Leichnam des Mose durch unsterbliche Kräfte, d. h. Engelhände, begraben worden ist (Vita Mos., II, 179); aber in diesem Fall sind es lediglich Scheinkörper. Die Engelvorstellung steht bei Philo in unverkennbarem Zusammenhang mit seiner Vorstellung vom Logos. Die Engel heißen und sind „Logoi", Ideen, denen insofern Wirklichkeit zukommt, als sie die höhere geistige Weltordnung mit der niedrigen sinnlichen zu vermitteln bestimmt sind (De migr. Abrah., I, 463). Als „unsichtbare Ideen" bezeichnet er sie selbst (De conf. ling., II, 431).

Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die gebildeten Juden zur Zeit Jesu ungefähr in dieser Weise die Engel sich vorgestellt. Auch bei Josephus zeigt sich unverkennbar eine große Abneigung gegen die Annahme, daß die Engel wirkliche Wesen seien. Oefters läßt er, statt der in den biblischen Erzählungen erwähnten Engel, Gott unmittelbar in die Entwickelung eingreifen („Alterthümer", I 13, 4; II, 12, 1; VII, 13, 7). Statt der Engel läßt er den Jakob im Traum „übermenschliche Erscheinungen" erblicken („Alterthümer", I, 19, 1). Die Männer im Feuerofen finden bei ihm ihre Rettung vermittels der göttlichen Vorsehung (a. a. O., X, 10, 5). Den Engel Jahve's, der mit Jakob den nächtlichen Ringkampf ausführt, verwandelt er in ein „Gespenst" (a. a. O., I, 20, 2; vgl. auch V, 6, 2; 8, 2). Er vernünftelt an solchen Stellen wie ein moderner Rationalist, während er an andern die Engel auch wieder stehen läßt, z. B. den Engel, welcher der Eselin Bileam's in den Weg tritt, und die Engel, welche den Abraham in Mamre besuchen (a. a. O., IV, 6, 3; I, 11, 2). An der letztern Stelle macht er aber aus Jahve einen Engel und leugnet (im Widerspruch mit der Urkunde 1 Mos. 18, 8), daß die Engel wirklich gegessen hätten. Vernünftelei ist es, wenn er die göttliche Gesetzesoffenbarung durch Engel erfolgen läßt (a. a. O., XV, 5, 3), worin ihm übrigens schon die LXX vorangegangen waren (5 Mos. 33, 2 fg.). Es ist demzufolge nicht so auffallend, wenn die Sadducäer (s. d.) die Engel nicht für wirkliche Wesen gehalten haben, wie denn auch die Engelleugnung keineswegs (wie man nach Apg. 23, 8 vermuthen könnte) ein charakteristisches Merkmal ihrer Weltanschauung war, sonst hätte der ihnen ungünstig gesinnte Josephus diesen Punkt schwerlich übergangen („Alterthümer", XVIII, 1, 4; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14). Die Pharisäer (s. d.) entfernten sich auch in dieser Beziehung von dem herrschenden Volksglauben nicht, ohne der Engellehre ein besonderes Gewicht beizulegen, weshalb Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14) bei der Charakteristik, die er von ihnen gibt, ihren Engelglauben gar nicht erwähnt. Den apostolischen Christen erschien derselbe allerdings als ein beachtenswerthes Merkmal pharisäischer Theologie (Apg. 23, 8).

Hier entsteht nun die Frage, wie das religiöse Bewußtsein Jesu und der neutest. Schriftsteller sich zu der herkömmlichen alttest. und jüd. Engellehre verhalten habe? Vor allem ist Thatsache, daß Jesus selbst nichts Neues über die Engel vorgetragen, daß er überhaupt nichts über die Engel gelehrt, nichts seinen Bekennern über sie zu glauben vorgeschrieben hat. Die „neue Lehre", welche er vortrug (Mark. 1, 27), war durchaus praktisch-ethischer Natur; die Stiftung des Gottesreichs, die religiös-sittliche Erneuerung der Individuen und Zustände blieb stets das ausschließliche Ziel seiner gesammten Berufsthätigkeit. Die Engelvorstellung fand er bereits ausgebildet vor; ihm konnte nur daran liegen, sie für seine Zwecke zu benutzen, und im weitern zu verhindern, daß sie seinen Zwecken schade. Das geschah zunächst dadurch, daß er der Lehre von den bösen Engeln, insbesondere vom Teufel, eine entschieden sittliche Grundlage gab. Das

Böse stellte er als eine nicht blos individuelle, sondern universelle gottwidrige Thatsache, als ein widergöttliches Reich, eine verderbenschwangere Macht der „Geister" über die Menschen vor (Mark. 3, 22 fg.; Matth. 12, 24 fg.; Luk. 11, 15 fg.). Die Versuchungen, welche an ihn selbst herantraten, wurden von der evangelischen Ueberlieferung als persönliche Einwirkungen eines Fürsten dieses bösen Geisterreichs, des Satans, aufgefaßt (Mark. 1, 13; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.). Der Satan wird auch von ihm als der „Feind", der Widersacher, dargestellt, der sich ihm in den verschiedensten Gestalten, mit allen möglichen Mitteln, als egoistischer Volksgeist, herrschsüchtiges Kirchenthum, vergewaltigende Staatsmacht (Matth. 13, 39) entgegenstellte. Die tiefsinnige Symbolik dieses Vorstellungskreises ist nicht zu verkennen, wenn auch nicht behauptet werden will, daß Jesus die Engel lediglich symbolisch gefaßt habe. Wenn er sie aber als Vollstrecker des göttlichen Gerichts beschrieben hat (Matth. 16, 27; 25, 31 fg.), oder als Dolmetscher der himmlischen Freude über den Bekehrten (Luk. 15, 10), oder als Retter in der Noth (Matth. 26, 53): dann ist jedenfalls in solchen Beschreibungen das symbolische Element vorherrschend; denn die göttliche Allmacht, der Gottesbegriff überhaupt, ist von Jesus so rein und voll gefaßt, daß an eine thatsächliche Beschränkung desselben durch übernatürliche Zwischenorgane nicht zu denken ist (Matth. 5, 48). Ebendeshalb bediente sich auch Jesus, wo er lediglich lehrte, wie z. B. in der Bergrede, der Engelvorstellung gar nicht; im „Gebet des Herrn" (s. d.) wäre eine Bitte zu Gott um vermittelnde Engelhülfe geradezu unerträglich. Darum haben Stellen, wie Matth. 10, 16, von dem Schutz, den die Engel den „Kleinen" (der kleinen Schar der Bekenner Jesu) gewähren, nur symbolische Bedeutung, da ja Gott, vermöge seiner Allmacht und Allgegenwart, die Seinen unmittelbar schützt und ihnen alles verleiht, wessen sie bedürfen (Matth. 7, 11). So wird auch, wenn Lazarus von Engelhänden in den Hades getragen wird (Luk. 16, 22), dies schwerlich buchstäblicher zu nehmen sein, als wenn (nach Philo, Vita Mos., II, 179) Engelhände das Grab des Mose graben. Der blitzähnlich vom Himmel fallende Satan (Luk. 10, 18) ist sicherlich nur ein Symbol des in sich selbst bei der Erscheinung des Messias zusammenstürzenden Reichs der Finsterniß, wie denn auch aus der Bemerkung Jesu, daß die Auferstandenen „engelgleich" sein werden, mit theosophirenden Auslegern nicht auf eine dogmat. Belehrung über ätherische Beschaffenheit der Engelleiber geschlossen werden darf, denn Jesus will an der betreffenden Stelle (Mark. 12, 18 fg.; Matth. 22, 23 fg.; Luk. 20, 27 fg.) den Sadducäern nicht eine Belehrung geben über die Beschaffenheit der Engel, sondern über den Zustand, in welchem die Auferstandenen sich einst befinden werden.

Dem vierten Evangelium zufolge verhielt sich Jesus zu der herrschenden Engelvorstellung noch viel zurückhaltender als nach den drei ersten Evangelien. So verwandt dessen Ideenkreis demjenigen der alexandrinischen Religionsphilosophie ist, so haben diese Ideen im Licht der Thatsachen des Christenthums doch eine neue Gestalt gewonnen. In den vom Evangelisten mitgetheilten Reden Jesu ist der Gegensatz zwischen dem Reich des Lichts und der Finsterniß, der Wahrheit und der Lüge, dem Guten und dem Bösen aufs schärfste gespannt, und der Teufel erscheint als uranfängliches böses Princip, als absoluter Feind der Wahrheit und des Guten von der Weltschöpfung an (Joh. 8, 44 fg.). Der Personification ungeachtet ist keine geschichtliche Persönlichkeit damit geschildert, sondern die gottentfremdete Macht der Zeitlichkeit, Diesseitigkeit, Sinnlichkeit, dessen, was im vierten Evangelium „Welt" heißt, überhaupt. Zu diesem bösen Princip bilden nicht „gute Engel" den Gegensatz, sondern nur der in Christus persongewordene Logos, das Princip des absolut Guten, kann dasselbe überwinden. Darum treten auch in diesem Evangelium keine Dämonen auf (Joh. 10, 20 enthält keine Aussage Jesu oder des Evangelisten). Die „Engel Gottes" (Joh. 1, 52) sind entschieden symbolisch zu deuten von dem innigen Geistesverkehr, den Jesus zwischen dem Himmel und der Erde vermittelte. Der „Engel" in Joh. 5, 4 ist kritisch verurtheilt.

Eine Lehre Jesu von den Engeln gibt es in den Evangelien nicht; Glaube an Engel oder Teufel wird als eine Bedingung der Heilsgemeinschaft mit Gott von ihm nirgends gefordert. Wie weit er selbst die Engelvorstellung seiner Volks- und Zeitgenossen getheilt habe, läßt mit Sicherheit sich nicht mehr ermitteln. Genug, daß sie nicht zu derjenigen Summe neuer Wahrheiten und Begriffe gehörte, mit denen er auf die Gemüther bahnbrechend wirkte, um ihnen das Wesen und die Zukunft des Reichs Gottes zu offenbaren. Auch die Apostel haben niemals in seinem Namen oder zufolge seines

Auftrags über Engel Belehrungen ertheilt. Vielmehr spiegelt sich gerade in den apostolischen Briefen der Volks- und Zeitglaube hinsichtlich der Engel in seinen verschiedenen Strahlenbrechungen. Der Brief des Jakobus kennt „böse Geister" (Kap. 2, 19), aber keine Engel. Die Verfasser der drei ersten Evangelien dagegen, insbesondere der des dritten und der Apostelgeschichte, denken sich das göttliche Walten durch Engel vermittelt. Der aus der alttest. Vorgeschichte bekannte Engel Jahve's (des Herrn) erscheint dem Joseph im Traumgesicht (Matth. 2, 13. 19); Engel stellen sich, dem ersten Evangelisten zufolge, überhaupt in den Dienst Jesu (Matth. 4, 11); der Engel des Herrn wälzt den Stein vom Grab des Auferstandenen (Matth. 28, 2). Der dritte Evangelist weiß von zwei Engeln („Männern") beim Grabe zu berichten (Luk. 24, 4), wie er denn auch während des Seelenkampfes Jesu in Gethsemane einen Trostengel vom Himmel kommen (Luk. 22, 43), in der Vorgeschichte Jesu, wo auch Gabriel genannt ist (Luk. 2, 9 fg., 13), die Engel mehreremal auftreten (Luk. 1, 11 fg., 26 fg.), und mit dem Engel des Herrn das ganze Himmelsheer in einen Lobgesang ausbrechen läßt. Auch in der Apostelgeschichte bedient sich Gott zu Mittheilungen an die Frommen mehrmals seines Engels (Apg. 10, 3 fg., 22; 27, 23). Durch den Engel des Herrn wird z. B. Petrus aus dem Kerker befreit (Apg. 12, 7 fg.). Der ganze Charakter der „Offenbarung des Johannes" bringt es mit sich, daß in diesem Buch die Engel eine besonders hervorragende Stelle einnehmen. Die Offenbarung wird dem Seher überhaupt durch einen Engel vermittelt (Offb. 1, 1; 17, 1 fg.; 19, 9; 21, 9; 22, 8 fg., 16). Ein Engel fordert zur Lösung der Siegel des Schicksalsbuchs auf (Offb. 5, 2). Eine zahllose Menge von Engeln umgibt den Thron Gottes im Himmel (Offb. 5, 11; 7, 11). Die sieben Erzengel, die wir aus dem Zeitalter der Apokryphen, nach pers. Vorbild, kennen, sind die eigentlichen Schicksalsengel der Heilsgeschichte und des Weltgerichts (Offb. 8, 2 fg.). Ein Gerichtsengel von besonderer Majestät tritt Offb. 10, 1 auf. Im Verlauf kommt es zu einer förmlichen Engelschlacht, in welcher Michael und die unter seiner Führung kämpfenden guten Engel dem Satan (dem „Drachen") und den von ihm geführten bösen Engeln (Offb. 12, 7 fg.) entgegenstehen. Die heilsgeschichtlichen Entscheidungen vollziehen sich, nach der Anschauung des Apokalyptikers, mithin nicht durch einen sittlichen Proceß, sondern durch übernatürliche Manifestationen. Darum sind auch Engel einerseits die Heilsboten des Evangeliums in der Welt (Offb. 14, 6 fg.), andererseits, als Strafengel, die Plagen des göttlichen Zorngerichts über die Menschen zu verhängen bestimmt (Offb. 15, 1 fg.). Alle Ereignisse sind im Offenbarungsbuch so durchaus von Engelhänden geleitet, daß selbst die Raubvögel, welche die Leiber der Erschlagenen verzehren sollen, von einem Engel zu diesem Mahl gerufen werden (Offb. 19, 17 fg.). Ein Engel legt den Satan an die Kette und wirft ihn in den Abgrund (Offb. 20, 1 fg.). Aber so eingreifend ihre Wirksamkeit hier erscheint, so sehr nichts Bedeutungsvolles ohne sie geschieht, so wenig sind sie jedoch ein Gegenstand des Glaubens oder Vermittler des Heils. Sie sind lediglich „Mitknechte", „Brüder" der Menschen, und Engelverehrung ist auch im Offenbarungsbuch streng untersagt (Offb. 19, 10 fg.; 22, 8 fg.). Unverkennbar sind sie im Grunde doch nur Organe der religiösen Symbolik, Personificationen der unsichtbar waltenden Kräfte einer höhern Weltordnung. Daß der Apokalyptiker einer solchen Auffassung seiner Engelmanifestationen in seinem Bewußtsein nicht fremd war, ergibt sich aus dem Umstand, daß er zwar in die Fiction einer Mittheilung seiner Visionen durch Engelshülfe eingeht, aber zugleich ein Kunstwerk der Darstellung schafft, welches durchweg Zeugniß von seiner reflectirenden Thätigkeit ablegt. Er selbst hat sein erschütterndes Engeldrama allerdings nicht lediglich aus seinem eigenen Geiste geschaffen; das Buch Daniel, das 2. Buch der Makkabäer, das Buch Tobiä, der naive Volksglaube hatten ihm den Stoff dazu in der Ueberlieferung dargeboten. Auch die Belehrung am Schluß, daß den Engeln keine Verehrung zu widmen sei, ist aus der Reflexion hervorgegangen, daß die Anlage und Darstellung des Buchs misverstanden werden könnte. Die Engel sollen dem reinen Gottesglauben keinen Abbruch thun. Wie ganz anders zeigt sich die Engelvorstellung, ebenfalls auf jüd. Grundlage, im Brief des Judas, der lediglich aus dem Buch Henoch (10, 12; 12, 4) seine Angaben entlehnt und in der dürftigsten Weise verwendet hat (Jud. 6). Auch den Erzengel Michael hat er dem Buch Henoch (20, 5) entnommen, der nach jüd. Tradition das Grab Mose's zu hüten hatte, während die Sage von dem Kampf des Teufels mit dem Erzengel über den Leichnam Mose's aus einer nicht mehr mit Sicherheit zu ermittelnden apokryphischen Schrift geschöpft ist (s. Judasbrief). Das aber geht mit Zuverlässigkeit aus dem allem her-

vor, daß einzelne Schriftsteller der frühesten christl. Zeit in ihren Engelvorstellungen von der jüd. Theologie noch gänzlich abhängig waren. Unsere Ansicht, daß der christl. Geist diesen Vorstellungskreis fast ganz unberührt gelassen habe, findet schon darin eine weitere Bestätigung.

Den schlagendsten Beweis hierfür liefern uns jedoch die Briefe des Apostels Paulus. Dieser sonst so ursprüngliche neutest. Schriftsteller, der zuerst einen eigenthümlichen christl. Lehrbegriff geschaffen hat, ist in seinen Engelvorstellungen ohne alle Originalität; er hat seine herkömmlichen pharisäisch-jüd. Vorstellungen über die Engel lediglich beibehalten. Auch ihm zerfällt die Welt in zwei Reiche, ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsterniß; über jenes herrscht Gott (Christus), über dieses der Satan (Eph. 2, 2 fg.; 6, 11). Gleichwol überwiegt auch bei Paulus die symbolische Betrachtung in Betreff des Satans und seiner Engel die buchstäbliche. Wenn er den Satan den „Gott dieser Welt" nennt (2 Kor. 4, 4), so ist es mit dieser satanischen „Gottheit" nicht ernstlich gemeint; wenn er ihn als den „Geist" bezeichnet, der in den Söhnen des Ungehorsams wirksam ist, so deutet er durch diese Ausdrucksweise hinlänglich an, daß er ein Collectivum, eine geistige Macht unter demselben versteht. Auch die Benennungen „Mächte", „Gewalten", „Kräfte", „Herrschaften" (Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24; Eph. 6, 12; Kol. 2, 15) deuten auf eine mehr abstracte oder speculative Vorstellung von den Engeln hin. Im allgemeinen scheint er sich die Engel, nach dem Vorgang des A. T., als Himmelsbewohner vorgestellt zu haben, ohne sie besonders hochzustellen, da er der Meinung ist, daß die Christen einst über dieselben zu Gericht sitzen werden (1 Kor. 4, 9; 6, 3). Auch ein unmittelbar vom Himmel kommender Engel, der anders als er lehrte, würde seine evangelische Ueberzeugung nicht erschüttern (Gal. 1, 8); die Engelverehrung erklärt er für eine schwere Verirrung (Kol. 2, 18). Daneben war er, einer gangbaren jüd. Vorstellung folgend, wieder der Meinung, daß die Engel in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gegenwärtig seien (1 Kor. 11, 10; vgl. Tob. 12, 12; Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 391). Mit den Rabbinen seiner und der spätern Zeit hielt er den Luftraum für die Aufenthaltsstätte der Engel (Eph. 2, 3; 3, 10; 6, 12); er schildert sie als Luftgeister, die bei Christi Wiederkunft ihn durch die Luft in die Nähe der Erde begleiten werden (1 Theff. 4, 16). Galt ihm der Satan als die alte Schlange, der Urheber der Sünde in der Welt (2 Kor. 11, 3), so leitete er überhaupt, nach alttest. Anschauung, Unglück, Schaden, Krankheit von seiner Einwirkung ab (2 Kor. 12, 7; 1 Theff. 2, 18; 2 Theff. 2, 9 fg.). In allen diesen Verwendungen der Engelvorstellung ist der Apostel nicht eigenthümlich, er schreibt als ehemaliger studirter Jude und Pharisäer, sein christl. Glaube ist nach seiner eigenen Ueberzeugung von diesen Meinungen unabhängig; denn lediglich der Glaube an Jesum Christum, den Gekreuzigten, hat für ihn eine heilsvermittelnde Kraft (1 Kor. 1, 21 fg.; 2, 1 fg.) Der Verfasser des Hebräerbriefs steht im allgemeinen auf demselben Standpunkt. Die Engel sind ihm wol dienstbare Geister (Hebr. 1, 14); es kommt ihnen aber keine selbständige und eigenthümliche Wirksamkeit zu; sie sind Christo, dem Mittler, schlechterdings untergeordnet (Hebr. 1, 4 fg.; 2, 2 fg.; vgl. auch Eph. 1, 21). Im Grunde stellt die Bibel die Engel unter die Menschen; die Anstalt der Versöhnung, Erneuerung und Wiedergeburt durch den Mittler Jesus Christus ist zu ihrem Besten nicht gestiftet; einer Vervollkommnung, obwol sie nicht vollkommen gedacht werden, sind sie nicht fähig; sie haben keinen Selbstzweck, sondern nur die selbstlose Bestimmung, als Organe der göttlichen weltregierenden heilsgeschichtlichen Thätigkeit zum besten der Menschen wirksam zu sein; denn auch die bösen Engel dienen Gott, indem sie seine Gerichte an den Schuldigen vollziehen. Nur Kol. 1, 2 (vgl. Eph. 1, 20) finden sich Spuren der Vorstellung einer versöhnenden Thätigkeit Christi auch zu Gunsten der Himmelsbewohner, ohne daß der vereinzelt hingeworfene Gedanke näher ausgeführt oder begründet wäre.

Das Hauptergebniß unserer Untersuchung ist daher gesichert. Aus den biblischen Engelvorstellungen läßt sich keine eigentliche Engellehre entwickeln. Die Engel füllen in der Bibel den leeren Raum zwischen Himmel und Erde aus. Einer Weltanschauung, welche den endlichen Ursachen der Erscheinungen und dem gesetzmäßigen Naturzusammenhang noch so wenig Theilnahme schenkte, und welcher auch der richtige Schlüssel zur Erkenntniß der Natur und Welt noch völlig fehlte, mußten die Engel als Mittelglieder, um die Kluft zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen zu überbrücken, nicht nur willkommen, sondern ein unentbehrliches Bedürfniß sein. In der Engelvorstellung lag freilich auch eine nicht zu unterschätzende Gefahr. Bei der Macht und dem Ansehen, womit diese

Himmelsbewohner in der Bibel ausgerüstet erscheinen, konnten sie leicht dem Volksglauben als verehrungs- und anbetungswürdige, ja gottähnliche Wesen vorkommen; ein Stück Polytheismus konnte sich unvermerkt, selbst noch in den christl. Gemeinden, hinter den Engelglauben verstecken. Solche Erscheinungen müssen namentlich in Kleinasien noch im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung vorgekommen sein (vgl. Kol. 2, 8). Daher ist das christl. Bewußtsein schon ursprünglich weit mehr bemüht, die Autorität der Engel abzuschwächen, als sie zu überspannen. Schon die Lehre von dem ausschließlichen Mittlerthum Christi schnitt der Engelverehrung und Anbetung jede Berechtigung ab. Die Engel hatten auf dem biblischen Standpunkt keine Bedeutung für das Gewissen, sondern lediglich einen Reiz für die Phantasie. Diese erzeugt auch jetzt noch bei krankhafter nervöser Erregung Engelsvisionen. Uebrigens bewegen sich im allgemeinen (mit Ausnahme des Buchs Daniel, der apokryphischen Bücher und der Apokalypse) die biblischen Engelvorstellungen innerhalb der Grenzen der Nüchternheit und Keuschheit. Die christl. Poesie ist daher auch befugt, einen mäßigen und keuschen Gebrauch davon zu machen, und die gottesdienstliche, namentlich die liturgische, Sprache hat sich zu allen Zeiten mit Vorliebe und Erfolg zum Zweck der Erbauung derselben bedient.

Das spätere Judenthum hat in der Ausbildung der Engelvorstellung sich willkürlicher Dichtung und Erdichtung, ja leeren Träumereien überlassen; es hat über Erschaffung, Zahl, Beschaffenheit, Bestimmung, Arten, Geschäfte, Verrichtungen der Engel u. s. w. die abenteuerlichsten Vermuthungen aufgestellt (Eisenmenger, a. a. O., II, 370 fg.; Gfrörer, „Das Jahrhundert des Heils" [Stuttgart 1838], I, 352 fg.). Ueber die biblische Engelvorstellung sind noch zu vergleichen die Hand- und Lehrbücher der biblischen Theologie von K. von Coelln, Baumgarten-Crusius, de Wette, Lutz, Vatke u. s. w.; auch Usteri, „Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes" (6. Ausg., Zürich 1851), S. 416 fg.; Bretschneider, „Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe" (4. Aufl., Leipzig 1841), §. 81; Bauer, „Hebräische Mythologie" (Leipzig 1802), I, 122 fg. In Betreff der Abhängigkeit der Engellehre vom Parsismus verweisen wir auf die obenangeführte Abhandlung von Kohut. Schenkel.

Enoch, s. Henoch.

Enos erscheint in der alten Ueberlieferung als Sohn des Seth und Adam's Enkel (1 Mos. 4, 26; 5, 6. 9). Im übrigen hat Enos mit Adam die gemeinschaftliche Bedeutung: „Mensch". Beide entsprechen auch einander in der ursprünglich doppelten Geschlechtsreihe, die durch Verschiebung in Verwirrung gekommen ist, von vornherein aber so parallel ging: { **Adam**, dessen zwei Söhne: Abel und Kain.
{ **Enos**, dessen zwei Söhne: Seth und Kenan. Kneucker.

En-Rimmon, s. Ajin-Rimmon.

Enthaltung, s. Fasten.

Enthauptung, s. Strafen.

Entsündigung, s. Sühne.

Entzückung, s. Vision.

Epänetus, ein uns unbekannter, vom Apostel Paulus hochgeschätzter apostolischer Christ, wahrscheinlich in der Gemeinde zu Ephesus, sofern der Abschnitt Röm. 16, 1—16 einem Empfehlungsbrief der Phöbe an die ephesinische Gemeinde angehören sollte. Hieraus würde es sich erklären, warum ihn Paulus als den „christlichen Erstling Kleinasiens" (Röm. 16, 5), d. h. als den ersten, der in Kleinasien sich zu Christus bekehrte, bezeichnet hat. Die ungleich weniger gut bezeugte Lesart, nach welcher er als der Erstbekehrte in Achaja bezeichnet wäre, ist aus einer Verwechselung der Stelle Röm. 16, 5 mit 1 Kor. 16, 5 entstanden. Wenn ihn die Synopse des Dorotheus als ersten Bischof von Karthago erwähnt, so folgt sie einer grundlosen Sage. Schenkel.

Epaphras, ein apostolischer Christ, gebürtig von Kolossä, zur Zeit der Gefangenschaft des Apostels Paulus in Cäsarea Lehrer der Gemeinde zu Kolossä (s. d.). Er hatte sich nicht nur um dieselbe manche Verdienste erworben (Kol. 1, 7), sondern auch den Apostel Paulus persönlich zu Dank verpflichtet, indem er demselben Nachrichten von Kolossä nach Cäsarea gebracht (Kol. 1, 8), und seine Gefangenschaft sogar eine Zeit lang getheilt hatte (Phil. 23). Paulus gibt ihm das Zeugniß großer Hingebung und Opferwilligkeit (Kol. 4, 12 fg.). Wol infolge seiner heidnischen Abkunft (vgl. Kol. 4, 12 mit V. 11) war er ein eifriger Anhänger des freiern paulinischen Standpunkts. Auch in den Nachbarstädten

von Kolossä, in Laodicea und Hierapolis, hatte er eifrig für die Verbreitung des Evangeliums gewirkt (Kol. 4, 14). Schenkel.

Epaphroditus, nicht der „Apostel der Philipper" (nach Phil. 2, 35), da „Apostel" an der angeführten Stelle (wie 2 Kor. 8, 23) nur so viel als „Abgesandter" bedeutet, aber ein eifriger christl. Lehrer an der apostolischen Gemeinde zu Philippi. Er war der Mann des Vertrauens der Gemeinde. Dieselbe hatte dem Apostel Paulus während seiner röm. Gefangenschaft durch ihn ein namhaftes Geldgeschenk übersandt, wobei er auf der Reise schwer erkrankt war. Nach seiner Wiederherstellung benutzte der Apostel seine Rückreise von Rom nach Philippi, um ihm das bekannte Sendschreiben an die Philipper (s. Philipperbrief) mitzugeben. Die seit Grotius (Annot. in N. T. [Erlangen 1755—57], II, 655) in Umlauf gekommene Annahme, daß er mit Epaphras (s. d.) dieselbe Person sei, ist unbegründet. Der Name Epaphroditus (latein. venustus) war im 1. Jahrh. n. Chr. sehr verbreitet (Tacitus, Ann., XV, 55; Sueton, Domit., 14; Josephus, „Leben", 76), von dem Namen Epaphras stets unterschieden, und Epaphras war nicht christl. Lehrer in Philippi, sondern in Kolossä und der Umgegend. Schenkel.

Epha, s. Maße.

Epheserbrief. Das Sendschreiben, welches unter dieser Aufschrift Aufnahme in den neutest. Kanon gefunden hat, und als dessen Verfasser von der altkirchl. Ueberlieferung der Apostel Paulus bezeichnet wird, ist schon in früher Zeit ein Gegenstand kritischer Bedenken geworden. In den ältesten Handschriften, welche wir besitzen, dem Codex Vaticanus und dem Codex Sinaiticus, findet sich nämlich keine Ortsangabe in der Adresse (Kap. 1, 1); denn die Worte „in Ephesus" (ἐν Εφέσῳ) stehen im erstern von einer spätern Hand geschrieben am Rande (vgl. Tischendorf, in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1847, S. 133 fg.), und im letztern fehlen sie ganz, d. h. sie sind nachweislich erst ganz spät (durch den von Tischendorf mit c bezeichneten Emendator) nachgetragen. Daß die Ortsangabe schon im 2. Jahrh. n. Chr. in mehrern Urkunden gefehlt haben muß, dafür ist Tertullian (Adv. Marc., V, 11, 17) ein vollgültiger Zeuge. Derselbe bekämpft a. a. O. die Irrthümer des Gnostikers Marcion und wirft ihm gelegentlich vor, daß er mit Hülfe einer Titelverfälschung den Epheserbrief in einen Laodiceerbrief umgewandelt habe. Aus dem Umstand, daß Tertullian dem Marcion keine Textfälschung zum Vorwurf macht, kann mit Grund geschlossen werden, daß auch in der von ihm benutzten Handschrift die Worte „in Ephesus" fehlten. Gleichwol beruft sich Tertullian (Adv. Marc., V, 17) für seine Behauptung, daß der Brief an die Epheser geschrieben sei, auf die allgemein verbreitete kirchl. Ueberlieferung (ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam), und die Behauptung (vgl. Bleek, „Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier" [Berlin 1865], S. 178), daß jene Worte, soweit die Kenntniß Tertullian's reichte, in den kirchl. Handschriften seiner Zeit überhaupt nicht gelesen worden seien, ist daher eine Uebertreibung. Dagegen hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch Basilius der Große im 4. Jahrh. n. Chr. noch Handschriften gekannt, in welchen die Worte „in Ephesus" (Kap. 1, 1) sich nicht vorfanden. Deshalb sucht er den Arianer Eunomius in seiner Streitschrift gegen denselben (II, 19) zu überzeugen, daß er Christo mit um so größerm Unrecht das Prädicat des „Seienden" (ὤν) verweigere, als Paulus die Christen zu Ephesus um ihres Verhältnisses zu Christo willen (Eph. 1, 1) „Seiende" (ὄντες) genannt habe. Basilius hat mithin a. a. O. gelesen: „Den Heiligen, die da sind, und Gläubigen in Christo Jesu"; gleichwol hat auch er nicht im mindesten an der Bestimmung des Briefs für die Gemeinde zu Ephesus gezweifelt. Auffallend ist das Fehlen der Worte „in Ephesus" in mehrern Handschriften und bei hervorragenden kirchl. Schriftstellern des 2. bis 4. Jahrh. ohne allen Zweifel; nur folgt daraus nicht, daß diese Worte in sämmtlichen oder auch nur in den meisten Urkunden gefehlt haben. Begreift man nicht recht, wie sie, wenn sie ursprünglich dem Text angehörten, ausgelassen worden sein sollen, so ist noch weniger begreiflich, wie bei allen denen, welche die Worte im Text nicht lasen, gleichwol die zuversichtliche Ueberzeugung sich gebildet haben soll, daß der Brief für die Gemeinde zu Ephesus bestimmt gewesen sei.

Der Inhalt des Briefs selbst scheint zunächst diese Ueberzeugung nicht zu unterstützen. Man hat mit Grund bemerkt, daß derselbe einen sehr allgemeinen Charakter an sich trage und zu dem mehrjährigen und vertraulichen Verhältniß, in welchem der Apostel Paulus zu der Gemeinde in Ephesus stand, namentlich auch zu dem Umstand, daß er

der hauptsächlichste Begründer der Gemeinde war, nicht recht passe. Die Adresse (Kap. 1, 1) ist gar nicht an die Gemeinde, sondern lediglich an die Christen (in Ephesus) gerichtet, sodaß man daraus vermuthen könnte, die Gemeindeverhältnisse seien an dem Orte, wohin der Brief gerichtet war, noch gar nicht genauer geordnet gewesen. Eigenthümlicher Gemeindeverhältnisse ist in demselben gar nicht gedacht. Auch der Umstand, daß der Brief durchgängig heidenchristl. Leser voraussetzt (Kap. 2, 1 fg., 11; 3, 1 fg.; 4, 17 fg.), scheint mit den Verhältnissen, unter welchen die Gemeinde zu Ephesus sich gebildet hatte (vgl. Apg. 16, 19 fg.; 19, 10 fg.), d. h. mit der Bildung derselben zunächst aus jüd. Kreisen, einigermaßen in Widerspruch zu stehen. Hat man doch selbst geglaubt, aus mehrern Stellen des Briefs den Schluß ziehen zu können, daß dessen Verfasser seine Leser als ihm persönlich völlig Unbekannte behandle. Er redet nämlich von seinen Lesern als von solchen, von deren Glaube und Liebe er „vernommen“ (ἀκούσας) habe; ihre religiös-sittlichen Zustände scheint er nicht aus eigener Erfahrung zu kennen (Kap. 1, 15). An einer andern Stelle scheint er sich im Zweifel zu befinden, ob seine Leser auch das richtige Verständniß von seinem Apostelamt besäßen (Kap. 3, 2 fg.). Ja, selbst nicht einmal darüber scheint er beruhigt, ob dieselben auch einen wahrheitsgemäßen Unterricht im Evangelium erhalten hätten (Kap. 4, 21 fg.). Von Grüßen und Aufträgen an einzelne Personen (und der Apostel Paulus mußte doch während seines längern Aufenthalts in Ephesus die genauere Bekanntschaft von sehr vielen Personen gemacht haben), ist gar keine Rede; der Brief schließt mit allgemeinen Ermahnungen, wie er mit allgemeinen Danksagungen begonnen hat.

An diesem Punkt zeigt sich nun bald, daß die Frage nach der Echtheit der Worte „in Ephesus“ (Eph. 1, 1) in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der Frage steht, ob die altkirchl. Ueberlieferung den Apostel Paulus mit Recht für den Verfasser unsers Briefs ausgibt. Das Zeugniß der ältern Kirche lautet dem paulinischen Ursprung allerdings sehr günstig. Schon der Brief des Polykarp (Kap. 1 und 12) citirt, wie kaum zu bestreiten, die Stellen Eph. 2, 8 fg. und 4, 26. Marcion hatte den Brief unbedenklich in seinen Kanon aufgenommen, Valentinus und dessen Schule hatten ihn anerkannt (Philosophumena, VI, 34). Der Umstand, daß sowol die Häretiker als die rechtgläubigen Kirchenlehrer des 2. Jahrh. an seinem paulinischen Ursprung nicht zweifelten, bildet unstreitig ein bedeutendes Gewicht zu Gunsten desselben. Daher hat auch die wissenschaftliche Kritik lange mit ihren Zweifeln zurückgehalten. Etwas Fremdartiges in der Schreibart des Briefs hatte allerdings schon Erasmus bemerkt, wenn er äußerte, man könnte hinsichtlich des Stils im einzelnen den Brief für das Werk eines andern als Paulus halten; aber das Gepräge des paulinischen Geistes, setzte er hinzu, sei ihm gleichwol im ganzen entschieden aufgeprägt. Einen Zweifel an der paulinischen Verfasserschaft hat zuerst Usteri („Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs“ [1. Ausg., Zürich 1824]) ausgesprochen. Schleiermacher („Einleitung ins Neue Testament“, in seinen „Sämmtlichen Werken. 1. Abth. Zur Theologie“, VIII, 165 fg.) äußerte die Vermuthung, ein Gehülfe des Paulus, etwa Tychikus, möchte den Brief nach des Apostels Andeutungen geschrieben haben. De Wette („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T.“ [6. Ausg., Berlin 1860], §. 146) hat anfänglich gelindere, später verstärkte Zweifel gegen die paulinische Abfassung vorgetragen. Er fand dieselben darin begründet, daß der Brief aller Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen entbehre, in einer des Apostels unwürdigen Abhängigkeit vom Kolosserbrief stehe, beinahe nur eine wortreiche Erweiterung desselben sei, eine Reihe von Stellen enthalte, welche nicht nur ein unpaulinisches, sondern geradezu ein anstößiges Gepräge tragen, daß die Schreibart breit und an neuen Gedanken arm sei, daß auch manches in Gedanken, Lehrmeinungen und Lehrart von Paulus abweiche. Gleichwol hielt er den Brief für das Werk eines begabten Apostelschülers und setzte dessen Abfassungszeit noch in das apostolische Zeitalter. An diese Ansicht schloß sich im allgemeinen Ewald („Geschichte des Volkes Israel“ [1. Ausg., Göttingen 1859], VII, 243 fg.) an, welcher einen ungenannten Schüler und Freund des Paulus für den Verfasser des Sendschreibens erklärte, der auf diesem Wege seinen Gedanken erfolgreichen Eingang habe verschaffen wollen, jedoch nur, um weiter auszuführen, was Paulus selbst in seinem Sendschreiben schon angedeutet hatte. Erst bei Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi“ [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 417; „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 104 fg.) und Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter“ [Tübingen 1845—46], II, 330 fg., 375 fg.) gestaltete sich die bisher

noch einigermaßen schwankende Ansicht der neuesten Kritiker zum völligen Verwerfungsurtheil. Wenn jedoch Schwegler den Epheserbrief für einen Absenker entschiedener montanistischer Ideen erklärte, so griff er hierin schon deshalb zu weit, weil in diesem Fall seine öffentliche Anerkennung vor der Mitte des 2. Jahrh. ganz unbegreiflich wäre. Dagegen hat Baur mit glänzendem Scharfsinn nachzuweisen versucht, daß die Christologie sowol des Epheser- als des Kolosserbriefs (s. d.) ein gnostisches Gepräge an sich trage, und daß der Forscher in diesen Briefen auch sonst gnostischen Begriffen und Anschauungen begegne. Was sich in der valentinianischen Aeonenlehre in eine Aeonenreihe auseinanderlege, das erscheine in diesem Brief nur in den Einen Christus zusammengefaßt. Christus bilde ganz valentinianisch eine Syzygie (eine höhere aus zweien zusammengefaßte Einheit) mit der Kirche, und erscheine als das valentinianische Pleroma im absoluten Sinn. Seine vermittelnde Thätigkeit erstrecke sich deshalb nicht lediglich auf die Menschheit, sondern auf das gesammte Universum. Ueberhaupt sollten sich in dem Briefe viele einzelne Anklänge an gnostische Vorstellungen und Ausdrücke finden (z. B. Ausdrücke wie μυστήριον [Geheimniß], σοφία [Weisheit], γνῶσις [Erkenntniß] u. s. w. [Eph. 1, 8. 17; 3, 3. 9. 19; 4, 13; 6, 19]). Die Verdachtsgründe, welche sich infolge hiervon gegen den paulinischen Ursprung des Briefs erheben, scheinen sich bei Vergleichung desselben mit dem Kolosserbrief noch zu verstärken. Das Verwandtschaftsverhältniß ist einleuchtend (s. die Vergleichungstafel bei de Wette, a. a. O., §. 146 a) und erstreckt sich bisweilen auf den wörtlichen Ausdruck; daß sich darin ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß des Epheserbriefs vom Kolosserbrief kundgibt, ist gleichfalls nicht zu leugnen. Auch sonst in den paulinischen Briefen nicht gebräuchliche Wortformen und Sprachwendungen kommen in dem Briefe mehrfach vor; die Sprache ist schwerfälliger und dunkler als in den übrigen anerkannt echten Sendschreiben des Apostels, der Zusammenhang nicht selten ungefügig. Es soll, nach Baur, unschicklich sein, daß sich der Briefsteller (Kap. 3, 4) auf seine Einsicht beruft; unapostolisch, daß er (Kap. 2, 20 fg.) Apostel und Propheten als den Baugrund der Gemeinde bezeichnet; unangemessen, vom paulinischen Standpunkt aus, die Art, wie er (Kap. 2, 8 fg.) der Rechtfertigungslehre Erwähnung thut; anstößig, daß er (Kap. 5, 14) eine im alttest. Kanon gar nicht nachweisbare Schriftstelle citirt u. s. w. Die Tendenz des Briefs wäre hiernach die gewesen, in einer Zeit, in welcher die beiden Parteien der Heiden- und Judenchristen noch in einem gewissen Gegensatz einander gegenüberstanden, dessen Aufhebung und Ausgleichung herbeizuführen. Die Einigung der Kirche zu einem organischen Ganzen wäre nach Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi", S. 450) das Ziel gewesen, auf dessen Verwirklichung der Kolosser- und namentlich der Epheserbrief hingearbeitet hätte.

Die meisten von diesen Verdachtsgründen gegen den paulinischen Ursprung des Epheserbriefs sind erheblich genug, um zur gründlichsten und unbefangensten wiederholten Prüfung aufzufordern, zumal die Vertheidiger der Echtheit, der sogenannten „ungläubigen Wissenschaft" gegenüber, es hieran meist sehr mangeln lassen. Besonders anstößig erscheint das Verhältniß zum Kolosserbrief. In dieser Beziehung ist jedoch zu beachten, daß die unleugbare Verwandtschaft keine so durchgängige ist, als gewöhnlich angenommen wird. Im Epheserbrief fehlt die dem Kolosserbrief eigenthümliche Beziehung auf die Irrlehrer gänzlich; dagegen ist die im Kolosserbrief fehlende Idee von der Herrlichkeit der christl. Gemeinde in den Mittelpunkt seiner Ausführungen gestellt. Auch die Ermahnung der Christen zur Einigkeit im Geiste (Eph. 4, 1—16) ist dem Epheserbrief eigenthümlich, und die Ermahnungen an die einzelnen Stände, zumal diejenigen in Betreff des Hausstandes, sind mit größerer Sorgfalt ausgeführt als im Kolosserbrief. Erschiene es als eines Apostels nicht würdig, seine eigenen Gedanken abgeschrieben oder doch fast sklavisch benutzt zu haben, so wäre es doch auch von seiten eines Falsarius nicht klug gewesen, sich durch wörtliche Benutzung eines fremden Products zu verrathen. Uebrigens geht auch Baur von der Voraussetzung aus, daß beide Briefe als ein Brüderpaar zusammen in die Welt ausgegangen seien; in diesem Fall erklärt aber gerade die Gleichzeitigkeit der Abfassung und die theilweise Gleichartigkeit der Gemeindeverhältnisse in Ephesus und Kolossä, wenigstens in mancher Beziehung, eine größere Verwandtschaft in Form und Inhalt. Es ist nicht so unwahrscheinlich, daß Paulus, wenn er Verfasser war, durch die auf einen unabänderlichen Zeitpunkt festgesetzte Abreise des Tychikus bedrängt, den Epheserbrief mit Benutzung des zuerst verfaßten Kolosserbriefs geschrieben hat, zumal seine Briefe im allgemeinen den Eindruck machen, daß sie langsam, infolge einer anstrengenden Gedankenarbeit, entstanden

sind und nach ihrer formellen Seite hin ihm viele Mühe verursacht haben. Wenn Baur mit einem großen Aufwand von Scharfsinn den Zusammenhang unsers Briefs mit der gnostischen Ideenwelt des 2. Jahrh. n. Chr. darzuthun und denselben dadurch als ein Product dieses Jahrhunderts nachzuweisen versucht hat, so führt eine unbefangene Betrachtung bei allseitiger Erwägung doch auf andere Ergebnisse. Wäre der Brief ein gnostisches Elaborat, so würde schwerlich der Verfasser des Polykarpusbriefs an die Philipper denselben benutzt und citirt, schwerlich Marcion ihn für paulinisch gehalten, schwerlich Irenäus, der unerbittliche Antignostiker, seine Echtheit ohne weiteres anerkannt haben. Ausdrücke, welche später in der gnostischen Schulsprache eine große Rolle spielten (wie plêroma, arché, aiōn), kommen zwar in unserm Briefe vor, allein sie haben in demselben noch ihre ursprüngliche allgemeinere und volksthümliche Bedeutung; sie sind später von den Gnostikern der neutest. Literatur entlehnt und in einem specifisch veränderten Sinn in ihr Schulsystem hineinverarbeitet worden. Wohl hat unser Brief eine eigenthümliche Christologie; allein schon in den Korintherbriefen finden sich die ersten Ansätze dazu vor (2 Kor. 4, 4; 1 Kor. 10, 4; 12, 27). Wir begegnen ihr wieder in dem, nun auch von Hilgenfeld als paulinisch anerkannten, Briefe an die Philipper (2, 9 fg.). Christus wird demzufolge absolut gefaßt, als Haupt des Universums und der Gemeinde, und die Gemeinde selbst wird als der Mittelpunkt des Universums (Eph. 1, 20 fg.; 3, 9 fg.) betrachtet. Das Universum erschien aber, nach der damaligen Weltanschauung, lediglich als eine Zugabe zur Erde, dem Centrum der Welt. Mit der Stellung, die Paulus schon in den Korintherbriefen Christo als dem himmlischen Adam infolge seiner Auferstehung gibt (1 Kor. 15, 22 fg., 47 fg.), ist die spätere Annahme einer absoluten Stellung Christi im Universum, wie sie ihm im Epheserbrief zugetheilt wird, keineswegs unverträglich, und wenn die Gemeinde schon im ersten Korintherbrief als der Leib des zum Himmel erhöhten und verklärten Christus dargestellt wird (1 Kor. 12, 27 fg.), so konnte sich aus dieser Vorstellung die erweiterte des Epheserbriefs ohne große Mühe bilden. Zudem hat derselbe keinen eigentlich und wesentlich gnostisirenden Charakter, es herrscht in ihm nicht die abstract-intellectualistische Weltansicht vor. Der Grundgedanke des Briefs ist ein praktisch-sittlicher, die Erlösung durch das Blut Christi (Eph. 1, 7); Christus ist der geschichtliche Mittler und Versöhner der Welt. Die große entscheidende That, die von ihm ausgegangen, die Auflösung des Dualismus, der durch den Gegensatz des Judenthums und Heidenthums die Menschheit bis dahin gespalten hatte, und die Herstellung der Einheit des Menschengeschlechts (Eph. 2, 11—21), ist als eine wesentlich sittliche aufgefaßt. Die Christologie des Briefs, frei von Abschweifungen in speculative oder theosophische Abenteuerlichkeiten, faßt sich von der Mitte bis gegen den Schluß desselben immer mehr in einer Fülle von sittlichen Ermahnungen und Ermunterungen zusammen. Der Verfasser, Heidenapostel, Gefangener, voll Besorgniß vor Ausbrüchen des Parteihaders in der unlängst gestifteten Gemeinde, macht das ganze Gewicht seiner persönlichen Autorität geltend, um den innern Frieden zu sichern (Eph. 4, 1 fg.) und durch die Ordnung des Familienlebens den Gemeindeverhältnissen einen festen Stützpunkt und ein Vorbild zu schaffen (Eph. 5, 15 fg.). Ist bei einem so lebendigen und schöpferischen Geist wie Paulus eine Fortbildung seiner christologischen Ueberzeugungen an sich nicht unwahrscheinlich, so kommt hier noch in Betracht, daß er während seiner kleinasiat. Missionsthätigkeit, namentlich in Phrygien und der Umgegend, Erfahrungen gemacht hatte von einer, hauptsächlich unter den vom Heidenthum bekehrten Christen herrschenden, höchst gefährlichen Hinneigung zu Creatur- und Engeldienst. Die absolute Würde Christi wurde aber auch von Judenchristen (Hebr. 1, 4 fg.) vielfach angezweifelt, Christus als eine zwar übernatürliche, aber doch immer noch sehr untergeordnete Erscheinung betrachtet, und so lag, bereits nach der Mitte des 1. Jahrh., für den Apostel die Aufgabe vor, die specifische absolute Dignität und Erhabenheit Christi über die gesammte geschöpfliche Welt zu verfechten.

Ist einmal in der Hauptsache nachgewiesen, daß der Vorstellungs- und Ideenkreis, innerhalb dessen der Epheserbrief sich bewegt, kein wesentlich gnostischer, sondern ein den übrigen paulinischen Briefen in der Hauptsache verwandter ist, so können auch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Briefs nicht mehr gegen den paulinischen Ursprung allzu schwer ins Gewicht fallen. Im allgemeinen ist der Brief unstreitig mit einer gewissen Nachlässigkeit, in drängender Eile geschrieben. Auf den Periodenbau und die Strenge des Zusammenhangs ist weniger Sorgfalt als in den übrigen paulinischen Sendschreiben verwandt; die Sätze sind mehr als sonst ins Breite gezogen, bisweilen geradezu schleppend.

Ein Falsarius würde jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach dem Stil mehr Aufmerksamkeit geschenkt und nicht so auffallende Spuren der Eilfertigkeit in der Schreibart zurückgelassen haben. Was einzelne (früher erwähnte) Auffälligkeiten betrifft, so können sie das Gesammtergebniß nicht ändern. „Apostel und Propheten" sind auch 1 Kor. 12, 28 als grundlegend für die Gemeinde vorausgesetzt. Die Art, wie der Glaube (Eph. 2, 8) als Ursache des Heils erwähnt ist, steht weder mit dem Gedankenzusammenhang noch der paulinischen Rechtfertigungslehre in Widerspruch. Das fragliche Citat (Eph. 5, 8) ist nicht anstößiger als die Kunststücke rabbinischer Auslegung Gal. 4, 24 fg.; 1 Kor. 10, 4. Ohne Zweifel schwebt auch so immer noch ein räthselhaftes Dämmerlicht über dem Briefe. Allein findet das Räthsel in der Annahme einer tendenziösen Composition in der Mitte des 2. Jahrh. eine befriedigende Lösung? Die Vermuthung, mit dieser Composition sei die Aufhebung und Ausgleichung des damals noch bestehenden Gegensatzes zwischen Judenchristen und Heidenchristen überhaupt bezweckt worden, hat schon deshalb keinen rechten Boden, weil der Brief eine Zeichnung principiell so scharf geschiedener Parteien, wie sie im 2. Jahrh. vorhanden waren, nicht enthält und auch keine bestimmtern Wege für eine Vereinigung derselben anzugeben versucht. Er hat überhaupt nicht die Christen in ihrer Gesammtheit, sondern die Mitglieder einer bestimmten Gemeinde im Auge, und wendet sich vorzugsweise an ihre heidenchristl. Mitglieder, wobei er (Kap. 2, 11 fg.) die aufrichtige Freude eines weitherzigen Judenchristen darüber verräth, daß die Thore des Gottesreichs sich nunmehr der gesammten Menschenwelt, Juden und Heiden, geöffnet haben. Eine neue Offenbarung ist der Menschheit geworden, eine Weltkirche durch das am Kreuz vergossene Blut gegründet (2, 16 fg.). Dieser Gedanke war neu zu der Zeit des Apostels Paulus; in der Mitte des 2. Jahrh. konnte er weder auf Ursprünglichkeit noch Neuheit mehr Anspruch machen. Und wozu hätte der Verfasser die Hälfte des Briefs mit sittlichen Ermahnungen speciellster Art angefüllt, wenn dessen Tendenz die lediglich allgemeine einer Versöhnung zwischen streitig gewordenen principiellen theologischen Gegensätzen gewesen wäre?

Die Hauptstütze gegen den paulinischen Ursprung des Briefs liegt in der Schwierigkeit, denselben als ein Werk des Apostels Paulus geschichtlich zu begreifen. Zu diesem Zweck ist es nöthig, die Leser des Briefs zu bestimmen. Auf die theilweise Unsicherheit der Lesart „in Ephesus" (Kap. 1, 1) und die Vermuthung des Marcion gestützt, haben einige (so schon Räbiger, De christol. Paulina [Breslau 1852], S. 48) denselben ohne weiteres für ein an die Laodiceer gerichtetes Sendschreiben erklärt. Allein, warum hat ihn die kirchl. Ueberlieferung als ein Sendschreiben an die Epheser zur Geltung gebracht, wenn er an die Laodiceer gerichtet war? Man hat nun auch angenommen, er sei ursprünglich ein für mehrere kleinasiat. Gemeinden bestimmtes Umlaufschreiben gewesen, und zwar derjenige Brief, auf welchen der Apostel (Kol. 4, 16) die Christen zu Kolossä mit der Aufforderung, daß sie sich denselben zum Lesen verschaffen sollten, verwiesen habe (Bleek, a. a. O., S. 183). Demzufolge wäre der Epheserbrief namentlich solchen kleinasiat. Gemeinden zugedacht gewesen, die erst vor kurzem, und zwar nicht durch Paulus selbst, begründet worden waren. Für die ephesinische Gemeinde wäre er nicht bestimmt gewesen, sondern nur zufällig, bei der Durchreise des Tychikus durch Ephesus (Eph. 6, 22), in die Hände einzelner Mitglieder derselben gelangt, die eine Abschrift davon genommen, in welchem Umstand denn auch die kirchl. Ueberlieferung ihre Erklärung fände (Bleek, a. a. O., S. 185).

Diese Vermuthung schwebt jedoch gänzlich in der Luft. Daß der Brief an einen Cyklus von Gemeinden gerichtet gewesen, ist in der Adresse mit keinem Wort angedeutet, und schon deshalb unwahrscheinlich, weil so specielle Ermahnungen, die auf bestimmten Thatsachen fußen (wie Eph. 4, 28; 5, 4. 12 fg., 18), unmöglich in einem allgemeinen Rundschreiben ihre Stelle finden konnten. War der Brief für die Epheser ausdrücklich gar nicht bestimmt, so liegt auch zu der Annahme, daß Mitglieder dieser Gemeinde eine Abschrift davon genommen, nicht die geringste Veranlassung vor. Die kirchl. Ueberlieferung läßt überhaupt kaum einen Zweifel, daß der Brief wirklich an die Epheser gerichtet war, und es fragt sich nur, ob bei dieser Annahme an einer ausreichenden Erklärung seines allgemeinen Inhalts verzweifelt werden müsse?

Es scheint uns dies keineswegs der Fall. Die Allgemeinheit seines Inhalts findet ihre Erklärung in Kap. 6, 21. 22. Der Apostel hatte den Brief, nebst den Briefen an die Kolosser und Philemon, seinem Gehülfen Tychikus zur Besorgung auf die Reise nach Kleinasien mitgegeben. Alles Wichtigere, Eingehendere, was delicaterer Natur war und

schonende Rücksicht erforderte, insbesondere alles Persönliche, sollte Tychikus mündlich ausrichten. Der Apostel hatte ihm in dieser Beziehung ohne Zweifel genaue Instructionen ertheilt und die Epheser (Kap. 6, 21 fg.) an ihn verwiesen. Aus dieser Annahme wird insbesondere auch das Fehlen von Grüßen, der vielen persönlichen Verbindungen des Apostels mit ephesinischen Christen ungeachtet, begreiflich. Auf der andern Seite erhält dabei auch die Schärfe einzelner Ermahnungen, die lebhafte Theilnahme, welche der Briefsteller den Gemeindeangelegenheiten widmet, die Innigkeit des Ausdrucks (Kap. 5, 1), der Wunsch, daß die Leser fürbittend seiner Leiden gedenken (Kap. 6, 19), die Freude über die erhaltenen guten Nachrichten von dem gedeihlichen Zustand der Gemeinde (Kap. 1, 15 fg.), ein genügendes Licht. Daß der Verfasser von diesem Zustand in seiner Gefangenschaft „vernahm", verbietet keineswegs, daß er früher in der Gemeinde wirkte. Der Zweifel (Kap. 3, 2 fg.), ob die Leser wol von seinem heidenapostolischen Beruf Kenntniß hätten, ist augenscheinlich nicht ernstlich, sondern ironisch gemeint, sowie auch (Kap. 4, 21) der Zweifel, ob die Leser wirklich einen guten christl. Unterricht genossen, (nach der Anerkennung Kap. 1, 15 fg.) nur eine ironische Deutung zuläßt. Solche, einen verhüllten Tadel in sich schließende Bemerkungen wären in einem Umlaufschreiben an unbekannte Leser kaum am Platze, sind es aber durchaus in einem Schreiben an großentheils Bekannte. Daß der Apostel in einem Sendschreiben an die ephesinische Gemeinde den Kern derselben als aus Heidenchristen bestehend voraussetzt, ist den Nachrichten der Apostelgeschichte (Kap. 19, 1 fg.) zufolge, zwar einigermaßen überraschend; allein auch diese Nachrichten deuten an, daß die Gemeinde großentheils aus Heidenchristen bestand (Apg. 19, 10. 17), und der in der Apostelgeschichte erzählte Aufstand von seiten der Verfertiger von Artemistempelchen gegen Paulus ist ein deutlicher Beweis für die ausgebreitete Missionsthätigkeit des Apostels unter den ephesinischen Heiden (Kap. 19, 23 fg.). Dagegen leuchtet aus der Tendenz der Apostelgeschichte im allgemeinen ein, weshalb sie den Apostel, obwol sie seine Conflicte mit dem officiellen Judenthum nicht verschweigt (Apg. 19, 9 fg.), doch möglichst seinen Wirkungskreis unter den Juden suchen läßt. Wäre übrigens unter der Schule des Tyrannus (Apg. 19, 9) eine heidnische Sophistenschule zu verstehen, was jedenfalls das Wahrscheinlichere ist (gegen Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 137), so wäre damit das Uebergewicht des heidenchristl. Elements in der Gemeinde zu Ephesus durch die Nachrichten der Apostelgeschichte bekräftigt.

Unter diesen Umständen haben wir nur noch Veranlassung und Inhalt des Briefs näher ins Auge zu fassen und über Ort und Zeit seiner Abfassung Genaueres festzustellen. Die äußere Veranlassung zu demselben bot die Reise des Tychikus nach Kolossä und Ephesus dar, und die Spuren eilfertiger Behandlung, welche unser Brief wahrnehmen läßt, finden in der unverschieblichen Abreise dieses Sendboten ausreichende Erklärung. Kurz zuvor hatte übrigens der Apostel Nachrichten über den Zustand der Gemeinde erhalten, welche, trotz ihres im ganzen befriedigenden Inhalts, doch den Hauptbeweggrund zur Abfassung des Sendschreibens gebildet haben müssen. Worin dieselben bestanden, wissen wir natürlich nicht genauer. Im allgemeinen scheint es der Gemeinde an dem rechten Geist der Einigkeit gemangelt, und dieser Mangel seinen Grund hauptsächlich in einer Abneigung der Heidenchristen gegen die Judenchristen gehabt zu haben (Eph. 4, 1 fg.; 2, 11 fg.). Diese Abneigung war vermuthlich hervorgerufen durch den Hochmuth, mit welchem die vormaligen Juden auf die vormaligen Heiden in der Gemeinde als „Unbeschnittene" noch immer herabsahen (Eph. 2, 11); aber nicht zu leugnende schwere sittliche Fehler der Heidenchristen (Eph. 4, 25 fg.; 5, 3 fg.) hatten den Judenchristen gerechten Grund zu Beschwerden gegen jene gegeben. Der eigentliche Zweck des Briefs war demnach, die Heidenchristen in der Gemeinde vor sittlichen Verirrungen zu warnen, sie in Beziehung auf ihr Verhältniß zu den Judenchristen zu beruhigen, beide Theile zur Eintracht zu ermahnen und den Frieden unter ihnen wiederherzustellen. Anstatt dies auf dem Wege des blosen Zuspruchs zu thun, zeigt der Apostel von einem höhern Standpunkt aus, daß der Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum, der die Menschheit früher gespalten und ihre Einigung verhindert hatte, in der Person Christi seine Auflösung und Ausgleichung gefunden hat, und zwar deshalb, weil Christus seiner einzigartigen persönlichen Würde zufolge überhaupt der schlechthin Erhabene ist, hoch über allen Gegensätzen steht und das an sich Unvereinbarste in seiner Person zu vereinigen vermag. Ebendarum soll jede Gemeinde (Eph. 2, 21), also auch die ephesinische, eine Erfüllung des göttlichen Weltzwecks, eine Offenbarungsstätte des ewigen Friedens, ein in sich wohlgegliederter

Leib, ein kunstreicher harmonischer geistiger Bau sein, in dem sich, vermöge des einigenden und zusammenhaltenden Geistes Christi, alle Theile aufs schönste an- und ineinanderschließen (Eph. 2, 20 fg.; 4, 10 fg.). Weil aber der Apostel von der Bestimmung der christl. Gemeinde zur sittlichen Einheit so fest überzeugt ist, so zieht er von hier aus auch einen Schluß auf das Bedürfniß einer geistigen Einheit derselben. Die Liebe führt nämlich auch zur Einheit der Erkenntniß und des Glaubens (Eph. 3, 17 fg.; 4, 13). Und der Geist liebevoller Eintracht soll sich nicht nur im gesammten Gemeindeleben, sondern auch in allen Besonderheiten, namentlich des gottesdienstlichen und des Familienlebens, äußern (Eph. 5, 18—6, 9). Die Gemeinde zu Ephesus war damals durch Irrlehrer augenblicklich nicht gefährdet; allein der Apostel ist nicht ohne Besorgnisse für die Zukunft, und ermahnt deshalb am Schluß zur Wachsamkeit und zur Kampfbereitschaft, indem er zeigt, welche Waffen wirklich den Sieg verbürgen (Eph. 6, 11 fg.).

Dafür, daß der Brief gegen das Ende der Laufbahn des Apostels verfaßt ist, legt nicht nur die ausgebildete Christologie desselben ein Zeugniß ab, sondern insbesondere auch der große Nachdruck, den er auf geordnete Gemeindeverhältnisse legt. Der freie paulinische Standpunkt hatte anfänglich zu Misbildungen und Unordnungen in den neugestifteten Gemeinden geführt. In Thessalonich, Korinth und Rom waren Unruhen und Spaltungen (die Schwärmer in Thessalonich, die Parteien in Korinth, die Starken und die Schwachen in Rom) entstanden. Auf der Höhe seines Lebens, in der Stille des Kerkers, nach so vielen bittern Erfahrungen hatte Paulus den Werth fester Gemeinschaftsordnungen schätzen gelernt, und diese den ephesinischen Christen in seinem Sendschreiben aufs nachdrücklichste empfohlen.

Darüber, daß dasselbe aus der Gefangenschaft geschrieben ist, kann (nach Kap. 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20) kein Zweifel sein. Streitig ist nur, ob der Apostel, als er es verfaßte, in Rom oder in Cäsarea gefangen saß? Nach der herkömmlichen Annahme wäre der Brief aus der Gefangenschaft in Rom geschrieben. Die altkirchl. Ueberlieferung hegte für die röm. Gefangenschaft des Apostels ein leicht begreifliches Vorurtheil. Seit David Schulz (in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1829, S. 612 fg.) hat aber eine Reihe von Forschern (Schneckenburger, Schott, Wiggers, Thiersch, Reuß, Meyer) sich für Cäsarea entschieden. Zu Gunsten der röm. Gefangenschaft wird insbesondere 2 Tim. 4, 12, wonach Tychikus ebenfalls von Paulus nach Ephesus gesandt wird, geltend gemacht. Allein, ganz abgesehen von der nach unserer Ansicht fast zweifellosen Unechtheit des 2. Timotheusbriefs (s. Pastoralbriefe), sind die Verhältnisse, in denen der Apostel nach der Schilderung jenes Briefs sich befindet, ganz andere als diejenigen, welche aus dem Epheserbrief sich ergeben (vgl. 2 Tim. 4, 8 fg. mit Eph. 6, 19 fg.), und der Tychikus des 2. Timotheusbriefs scheint von dessen Verfasser lediglich dem Epheserbrief entnommen zu sein. Ueberdies sehen die Vertheidiger der Echtheit des 2. Timotheusbriefs sich zur Annahme einer zweiten röm. Gefangenschaft genöthigt, aus welcher jener Brief hervorgegangen sein soll; unsern Brief mit dem Brief an die Kolosser und den Philemon in die so problematische zweite röm. Gefangenschaft des Apostels zu verlegen, wäre ein grundloser Gewaltstreich. Allerdings befand sich Timotheus (Phil. 1, 1) mit dem Apostel gegen das Ende seiner Gefangenschaft in Rom; warum aber soll derselbe nicht auch in Cäsarea auf längere oder kürzere Zeit die Gefangenschaft des Apostels getheilt haben können? Sind doch die Nachrichten der Apostelgeschichte gerade in dieser Beziehung besonders fragmentarisch und dürftig. Jedenfalls wurde Paulus zu Cäsarea nicht in strenger Haft gehalten und war nicht gehindert, Besuche von Angehörigen und Freunden anzunehmen (Apg. 24, 23). Nach Kol. 4, 10; Phil. 24 war sein früherer Reisebegleiter, Aristarch, zur Zeit der Abfassung unsers Briefs mit ihm gefangen. Wenn dieser jedoch (Apg. 27, 2) den Apostel auf der Reise von Cäsarea nach Rom begleitet hatte und schon früher in dessen Umgebung gewesen war (Apg. 19, 29; 20, 4; 27, 2), so folgt von hier aus fast mit Nothwendigkeit, daß derselbe schon in Cäsarea die Gefangenschaft des Apostels getheilt hat. Die Bemerkung, daß, was in unserm Brief von der Wirksamkeit des Apostels zur Verbreitung des Evangeliums gesagt werde, mit dem im Philipperbrief (Kap. 1, 12—14) in derselben Richtung Gesagten vollkommen übereinstimme und somit vorzugsweise auf die röm. Gefangenschaft passe (Harleß, „Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier" [2. Aufl., Stuttgart 1858], S. LXV), ist ohne alles Gewicht; denn aus beiden Stellen geht nur hervor, daß der Apostel beide male in der Verkündigung des Evangeliums nicht gehindert war. Hierzu waren aber die Umstände in Cäsarea noch günstiger als in Rom. Im

übrigen finden im Philipperbrief (Kap. 1, 20 fg.; 2, 17 fg.; 3, 10 fg., 20 fg.) sich ernstliche Todesahnungen, welche im Epheserbrief gänzlich fehlen.

Außer der altherkömmlichen kirchl. Ueberlieferung ergibt sich aus unserm Brief selbst kein einziger Anhaltspunkt für dessen Abfassung in der röm. Gefangenschaft. Für die Abfassung in Cäsarea dagegen liegen bestimmte Andeutungen vor. Zur Zeit der Abreise des Tychikus befand sich in der Umgebung des Apostels ein seinem christl. Herrn, Philemon in Kolossä, entlaufener heidnischer Sklave, Onesimus. Dieser war von dem gefangenen Paulus zum Christenthum bekehrt worden (Phil. 10), und wurde jetzt durch Tychikus seinem Herrn mit einem Empfehlungsschreiben zurückgesandt. Nun ist es aber keineswegs wahrscheinlich, daß der von Reisemitteln entblößte Flüchtling von Kolossä aus die weite Reise nach der entlegenen Weltstadt unternommen habe; Cäsarea lag erheblich näher und war viel leichter zugänglich. Daß in Rom die Polizei (unter dem Scepter Nero's) ungefährlicher gewesen sei als in Cäsarea, wie Wieseler annimmt, wird, zumal in der Nähe eines scharf bewachten Staatsgefangenen, wie Paulus war, kaum im Ernst behauptet werden wollen. Insbesondere Ein Umstand wiegt noch zu Gunsten von Cäsarea. Wäre Rom der Ausgangspunkt für die Reise des Tychikus nach Kleinasien gewesen, so würde er zuerst in Ephesus eingetroffen und von dort nach Kolossä weiter gereist sein. Da nun aber Onesimus im Epheserbrief (Kap. 6, 21) nicht mehr als Reisebegleiter des Tychikus vorausgesetzt ist, während er im Kolosserbrief (Kap. 4, 9) den Kolossern zu freundlicher Aufnahme empfohlen wird, so schließen wir hieraus mit Grund, daß Tychikus zuerst in Kolossä eintraf, den Onesimus dort bei Philemon zurückließ und von da seine Reise nach Ephesus fortsetzte. Ueberhaupt liegt die Vermuthung nahe, Paulus habe zunächst nur an die Kolosser (und den Philemon) zu schreiben beabsichtigt; darum ist auch ohne Zweifel der Kolosserbrief zuerst mit größerer Sorgfalt ausgeführt, und im gewissen Sinn die Quelle für den Epheserbrief geworden. Möglicherweise hat sich Tychikus erst kurz vor seinem Abgang entschlossen, seine Reise bis nach Ephesus auszudehnen. Auch in den Worten (Eph. 6, 21) „damit auch ihr wisset, wie es um mich steht", liegt eine Andeutung, daß die Kolosser vor den Ephesern durch Tychikus mündliche Nachrichten über das Befinden des Paulus erhalten hatten. Von Cäsarea aus führte der Weg den Tychikus zuerst nach Kolossä und erst von da nach Ephesus. In Cäsarea hoffte Paulus mit Recht auf baldige Befreiung, weshalb er auch den Philemon um Bestellung einer Herberge in Kolossä ersuchte (Phil. 22; Apg. 26, 31 fg.). Nur von Cäsarea aus ist nach seiner Befreiung eine Reise durch die kleinasiatischen, seiner Richtung angehörigen Gemeinden wahrscheinlich; von Rom aus beabsichtigte er vielmehr, sich nach dem äußersten Westen zu begeben (Röm. 15, 24), höchstens vorher noch einen kurzen Besuch in den griech. Missionsstationen abzustatten (Phil. 2, 24). Das Uebergewicht der Gründe entscheidet somit für die Abfassung unsers Briefs während der Gefangenschaft zu Cäsarea; sie fällt nicht ganz in die erste Zeit, aber auch nicht ganz an das Ende derselben, in das Jahr 60 oder 61.

In Betreff der Literatur sind, außer den „Lehrbüchern der Einleitung ins Neue Testament" und den schon erwähnten Werken von Harleß und Bleek, hauptsächlich noch zu vergleichen Matthies, „Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser" (Greifswald 1834), Rückert, „Der Brief Pauli an die Epheser" (Leipzig 1834), Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Epheser" (4. Aufl., Göttingen 1867), und mein Commentar „Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser" in Lange's „Theologisch-homiletischem Bibelwerk", Bd. IX (1. Aufl., Bielefeld 1862; 2. Aufl., 1867). Schenkel.

Ephesus, in christl. Zeiten die Metropole der proconsularischen Provinz Asien, von alters her die Hauptstadt Ioniens, lag am Fluß Kayster, nicht weit von der kleinasiat. Küste des Aegäischen Meeres der Insel Samos gegenüber. Der Kayster sucht sich zwischen den steil abfallenden Höhenzügen der Gallesischen Berge und den nördlichen Ausläufern des Paktyasgebirges seinen Weg zum nahen Meer, und erweitert, nachdem er diesen Gebirgspaß hinter sich gelassen, sein Thal zu einer Ebene, die aus angeschwemmtem Land entstanden ist; einzelne felsige Hügel ragen aus dieser Ebene hervor und legen noch heute Zeugniß dafür ab, daß allmählich durch die Anschwemmungen des Kayster einige kleine Inseln dem Meer abgerungen und mit dem Festland verbunden sind. Im Norden wird diese Ebene durch die Gallesischen Berge, die zum Aegäischen Meer hinstreichen, im Süden durch vorgeschobene Höhen des Paktyas begrenzt; zwei derselben, der hohe und steile Koressus und nordöstlich neben ihm Prion, der durch ein enges und tiefes Thal

vom Koressus getrennt ist, in fast runder Form aus der Ebene sich erhebt und am Gipfel in zwei Spitzen emporsteigt, liegen etwa in der Mitte dieser Vorberge des Paktyas; der westlichste Zug derselben, Solmissus, bildet gleichsam einen Damm zwischen der Ebene und dem Meer; endlich findet sich auch im Osten ein Berg, der frei aus der Ebene emporsteigt, zwar niedriger als die übrigen, aber dadurch ausgezeichnet, daß ein türkisches Castell seine Spitze krönt und an seinem südlichen Abhang ein türkisches Dorf, Ajasluk, gelegen ist.

Theils in dieser Ebene, theils an den Abhängen des Koressus und später auch des Prion, wurde eine neue Stadt von ionischen und andern griech. Ansiedlern gegründet, welche unter der Führung des Androklus, eines Sohnes des atheniensischen Königs Kodrus, die ältern Bewohner dieses Landstrichs, Lydier, Karier und Pelasger, etwa gegen Ende des 11. Jahrh. v. Chr. besiegt hatten. Die griech. Ankömmlinge hatten hier bei den Pelasgern den Cultus der Göttin Upis gefunden, der in der Nähe des Flusses ein Heiligthum geweiht war, der Stamm einer Ulme oder Buche, welcher in einer Höhlung das Bild der Göttin barg. Dieses Bild war ein roh bearbeitetes Stück Cedernholz oder Weinrebe, das in Mumiengestalt nur Kopf, Hände und viele Brüste zeigte, aber für ganz besonders heilig galt, da es vom Himmel herabgefallen sein sollte (Apg. 19, 35). Die pelasgische Göttin Upis soll die Tochter des Upis, der Erde, und der Glauce sein, einer Göttin, die, wo nur immer Spuren von ihr in der Mythologie der Griechen auftauchen, mit dem Meer und dem Wasser zusammenhängt. Die Tochter vereinigt aber folgerichtig die Natur von Vater und Mutter in sich, und so bezieht sich der Cultus der Upis auf Erde und Wasser in ihrer Verbindung, wie sie in Quellen, Sümpfen und Seen erscheint, entsprechend dem Ort seines Heiligthums im Sumpf am Ufer des Kayster und dem Bild der Göttin mit seinen vielen Brüsten, die in leicht verständlicher Symbolik Quellen bezeichnen. Denselben Grundgedanken, die Verbindung von Erde und Wasser in Quellen, Seen, Sümpfen, feiert auch der griech. Cultus der Artemis oder Diana (s. d.); es lag also nahe, daß die griech. Ansiedler ihre Diana an die Stelle der Upis treten ließen und nach einem Beinamen dieser Göttin, Ephesia, die Schießende (entweder von den Strahlen des Mondes, der ein Attribut Diana's ist, oder von den Geschossen Diana's als Jägerin zu verstehen), ihre Stadt Ephesus nannten.

Seine geographische Lage und der Geist seiner Bevölkerung wiesen Ephesus von jeher auf den Handel hin; und zwar vermittelte es den Verkehr mit dem Binnenland, das von Ephesus aus auf zwei Wegen leicht zu erreichen war. Die ephesin. Händler zogen entweder südöstlich zwischen den Bergen Koressus und Prion hindurch und durch die Gebirgspässe zwischen Paktyas und Thorax nach Magnesia in das Thal des Mäander, das ihnen nach Osten einen offenen Weg bot, auf dem man über die Städte Tralles, Laodicea, Apamea, durch Lykaonien und Kappadocien hindurch bis zu den Ufern des Euphrat gelangen konnte; oder sie wandten sich nordöstlich durch die Ebene des Kaysters und die Engpässe des Tmolus nach Sardes, von wo aus ihnen der Weg durch das Thal des Hermus bis Phrygien offen lag. Und was von Schätzen und Erzeugnissen Asiens in Ephesus aufgestapelt wurde, das ging in das Mutterland der griech. Colonie, dessen Schiffe in zwei Häfen sichere Aufnahme fanden; der eine, Panormus geheißen, eine Bucht der Seeküste, liegt westlich von der Stadt; der andere bespülte die Nordseite von Ephesus und wurde von dem durch Ausgrabungen erweiterten Kayster gebildet; er war der Diana geheiligt, deren Tempel an demselben lag; heute ist er versandet und in einen großen Sumpf verwandelt; durch den Fluß standen ehemals beide Häfen miteinander in Verbindung.

Schon in den frühesten Zeiten brachte dieser ausgedehnte Handel, den die junge Colonie sofort begann, sowie sie in glücklichen Kämpfen mit ihren Nachbarn ihr Gebiet erweitert und durch Verträge mit denselben ihre Stadt bevölkert hatte, einen bedeutenden Reichthum nach Ephesus; und wie wechselnd sich auch die politische Lage der Stadt im Laufe der Jahrhunderte gestalten mochte (kurze Zeiträume der Freiheit wechselten für dieselbe mit der Botmäßigkeit unter einheimischen Tyrannen, unter lydischer, dann pers. Zwingherrschaft, unter atheniensischer oder spartanischer Hegemonie, unter der Herrschaft der Perser, des großen Alexander und seiner Nachfolger, zuletzt der Könige von Pergamus, bis Ephesus im J. 41 v. Chr. dauernd dem Römischen Reich einverleibt wurde), immer blieb Ephesus die angesehenste Stadt Vorderasiens mit einem ungeheuern Fremdenverkehr, ein Mittelpunkt antiker Cultur, der alle Reize hellenischer Bildung in Wissenschaft und Kunst in sich vereinigte, der aber auch an den Gebrechen des griech. Lebens, die

hier noch durch den übertriebenen Luxus Asiens gesteigert waren, seinen reichen Antheil hatte.

Zu dem Glanz und Ruhm von Ephesus trug sein Dianacultus mit seinem als eins der sieben Wunderwerke der Alten Welt gepriesenen Tempel nicht wenig bei. An der Stelle des alten Upisheiligthums im Sumpf des Kayster hatte schon Androklus der Diana, der Schutzgöttin von Ephesus, einen Tempel errichtet; dieser kleine, im dorischen Stil erbaute Tempel genügte aber der reich gewordenen Stadt nicht lange; schon seit dem Ende des 7. Jahrh. hatte man angefangen, an dem Platz des alten Heiligthums den Sumpf durch Abzugskanäle in trockenes Land zu verwandeln und die Fundamente zu einem großartigen Tempel zu legen, der den ionischen Baustil mit seinen schlanken Säulen zum ersten mal in einem classischen Typus zur Darstellung brachte. Zweihundertundzwanzig Jahre lang hatte man an diesem Meisterwerk der Architektur mit unermüdlichem Fleiß gearbeitet. Das ganze Tempelgebäude bildete ein Rechteck, dessen Länge 425 Fuß, dessen Breite 210 Fuß betrug. Auf zehn Stufen stieg man zu der Säulenhalle empor, welche auf allen vier Seiten das eigentliche Heiligthum umgab. Sie wurde durch 76 Säulen gebildet, die zu zweien einander gegenüberstanden, und von denen jede eine Höhe von 60 Fuß und einen Durchmesser von $7^1/_2$ Fuß hatte; gefertigt waren sie aus dem weißen Marmor des Prion. Das Heiligthum, ebenfalls in Form eines Rechtecks erbaut, gliederte sich dreifach: in den Vorhof, in das Heilige mit der Statue der Göttin, das in einer halben Höhe des Tempels eine Säulenhalle als obern Stock trug, und in den Hinterraum. Zwischen diesem und dem Heiligen befanden sich Treppen, welche in die obere Säulenhalle und zu dem Dach des Tempels, das aus Cedernholz gefertigt war, emporführten. Vier Säulen, paarweise geordnet, standen außerdem der Thür zum Heiligen gegenüber und trugen das Dach des Vorhofs, und zwei Säulen befanden sich noch in der Schlußlinie des Hinterraums. Außerdem trugen achtzehn kleinere Säulen, ebenfalls von weißem Marmor, in angemessener Entfernung von den Seitenwänden und der Hinterwand des Heiligen, die Decke desselben und wiederholten sich in derselben Größe und derselben Ordnung in dem über dem Heiligen befindlichen Oberraum; endlich stand noch eine einzelne Säule in der Tiefe des Heiligen hinter dem Bild der Göttin. Während die übrigen Säulen aus glattem weißen Marmor gefertigt waren, trugen die 36 Säulen des Heiligen und des Oberraums den Schmuck von Bildwerk.

Aber nicht lange sollte sich Ephesus der Vollendung seines Tempels freuen; in der Geburtsnacht Alexander's des Großen im J. 355 zündete Herostratus, um seinen Namen auf die Nachwelt zu bringen, in wahnsinniger Verblendung das Nationalheiligthum der Jonier an. Das Dach, das Gebälk und die Seitenwände des Heiligen wurden ein Raub der Flammen; dennoch war der Schaden nicht so groß, daß die Epheser nicht sofort mit frischem Muth die Wiederherstellung des Tempels in Angriff genommen hätten, der glänzender noch aus der Restauration hervorging, als er vordem gewesen war. Namentlich scheinen die mit Bildwerk geschmückten Säulen des Heiligen und des Oberraums erst ein Werk der Restauration gewesen zu sein, die auch den Hinterraum in ein Heiligthum der Hekate verwandelte, dessen Dach von acht großen Säulen von grüner Farbe getragen wurde (die sich jetzt in der Sophienkirche in Konstantinopel befinden sollen; vgl. Guhl, Ephesiaca [Berlin 1843], S. 174), sodaß der Tempel, von seinem ersten Entwurf bis zur Vollendung seiner Restauration das Lebenswerk von sieben Meistern, nach seinem vollständigen Ausbau im ganzen den Schmuck von 127 Säulen zeigte. Auch das Innere des Tempels barg eine reiche Fülle von Statuen, Votivtafeln, Gemälden und sonstigen Kostbarkeiten, und nicht blos die Einkünfte seiner zahlreichen Priesterschaft wurden in den Gewölben desselben aufbewahrt, auch auswärtige Städte vertrauten ihre Gelder dem geweihten Schutz des Dianatempels an.

Um diesen prächtigen Tempel und seinen Cultus concentrirten sich die öffentlichen Interessen von Ephesus. Wie er am Hafen errichtet war, so ward der Handel der Stadt dem Schutz der Diana befohlen; aber auch das politische Leben von Ephesus hing auf das innigste mit dem Cultus der Diana zusammen. An den Ephesien oder Artemisien, dem höchsten Fest der ephesinischen Göttin, strömte die Bevölkerung von ganz Jonien in Ephesus zusammen und berieth sich, nachdem die religiöse Feier vollendet, über ihre gemeinsamen Angelegenheiten. So wurde der Dianentempel nicht blos das gemeinsame Heiligthum der kleinasiat. Griechen, aus diesen Festversammlungen erwuchs auch ein Bund

der Jonier, in dem Ephesus den Principat erhielt. Daher wurde der Stadt Ephesus der Beiname „die erste Stadt von Asien“ zutheil, und noch in den röm. Zeiten wurde es gesetzliche Bestimmung, daß jeder neuernannte Proconsul von Asien zu Schiffe in seine Provinz einziehen und in Ephesus zuerst an das Land steigen mußte. Auch das Ehrenrecht des Neokorats (die Einwohner von Ephesus nannten sich νεωκόροι [Neokoroi] der Diana, und ihre Stadt trug, auch auf Münzen, den Beinamen νεωκόρος [Apg. 19, 35]), d. h. das Recht, Tempel zu bauen, für die Erhaltung, Erneuerung und Ausschmückung derselben zu sorgen, und Festfeiern zu Ehren der Götter oder der Kaiser zu veranstalten, verdankten die Epheser ihrem Dianatempel; aber neben dieser gern getragenen Last brachte der Tempel der Stadt noch den materiellen Vortheil, daß sein weit ausgedehntes Asylrecht, das auch von den Persern, Alexander dem Großen und den Römern geachtet wurde, nicht wenige Verfolgte dazu bestimmte, sich in Ephesus niederzulassen, wodurch namentlich in den frühern Zeiten die Bevölkerung der Stadt rasch zunahm.

In dieses Ephesus hatte Paulus die erste Kunde von dem Evangelium gebracht, als er am Schluß seiner zweiten Missionsreise im J. 53 von Korinth nach Jerusalem auf dem Seewege zurückkehrte und in der Hauptstadt der Provinz Asien eine kurze Rast hielt, die er dazu benutzte, in der Synagoge Christum zu verkündigen (Apg. 18, 19). Von Erfolgen dieser mehr vorbereitenden Wirksamkeit des Heidenapostels in Ephesus wird uns nichts berichtet; aber das Zeugniß von Christo verstummte wenigstens von nun an nicht wieder an diesem Sitz des Weltverkehrs; denn Aquila und Priscilla, Paulus' korinthischer Gastfreund und dessen Weib, hatten den Apostel nach Ephesus begleitet und blieben daselbst zurück, thätig für die Sache Christi (Röm. 16, 3). Für diese gewannen sie den Apollos, einen Juden aus Alexandrien, der mit alexandrinischer theologischer Bildung, Beredsamkeit und schlagfertiger Dialektik eine durch die Kunde vom Täufer und seiner Mission angeregte Sehnsucht nach dem baldigen Anbruch der messianischen Zeit verband, und gerade damals in der ephesin. Synagoge seine Ueberzeugungen zu verbreiten suchte. Indeß Apollos (s. d.) blieb nicht in Ephesus, sondern ging nach Korinth (Apg. 18, 24 fg.), und so machte die Gründung einer christl. Gemeinde in Ephesus erst wieder bedeutendere Fortschritte, als Paulus auf seiner dritten Missionsreise sich über zwei Jahre lang (55—57) hier niederließ und eine geordnete Wirksamkeit begann. Zunächst bekehrte er, nach dem 19. Kapitel der Apostelgeschichte, das über den Aufenthalt Pauli in Ephesus ausführlichen Bericht erstattet, Johannesjünger (s. d.), die, wie Apollos, nur von dem Vorläufer Christi und seiner Taufe, noch nicht von Christo selbst Kunde hatten, dann versuchte er sein Heil ohne Erfolg in der Synagoge bei der Judenschaft, die sich um des Handels willen in großer Anzahl in der Hauptstadt Vorderasiens niedergelassen hatte, und begann zuletzt eine regelmäßige Lehrthätigkeit in der Schule eines gewissen Tyrannus. Diese Thätigkeit Pauli blieb nicht ohne Frucht; unter Juden und Griechen gewann er Christo eine große Zahl von Bekennern. In der That müssen die Erfolge des Apostels imponirend gewesen sein; denn nicht blos misbrauchten jüd. Zauberer und Goeten (s. d.), eine in Vorderasien nicht seltene Erscheinung, den Namen Christi, den Paulus verkündige, als magische Beschwörungsformel, auch eine große Zahl solcher, die in dem heidnischen Volksglauben ihr religiöses Bedürfniß nicht mehr befriedigt gefunden und deshalb die magischen Künste gepflegt hatten, kamen von ihrem verderblichen Wahn zurück und verbrannten öffentlich ihre Zauberbücher. In Ephesus dürfen solche Vorgänge nicht befremden, da sich die Pflege der Magie an den Artemiscultus knüpfte. Bekannt sind die ephesinischen Zauberformeln (Ἐφέσια γράμματα, Ephesia grammata), welche, auf Papier oder Pergament geschrieben, entweder hergesagt oder als Amulete getragen wurden. Sie waren Nachbildungen der auf die Wirksamkeit Diana's bezüglichen, durch Monogramme bezeichneten Worte: Wasser, Erde, Jahr, Licht, Finsterniß, Sonne, Wahrheit u. s. w., welche in den Gürtel und auf die Füße des Götterbildes eingeschrieben waren; ihre helfende Kraft galt für unwiderstehlich, sodaß sie selbst Krösus, schon auf dem Scheiterhaufen stehend, ausgesprochen haben und durch sie gerettet sein soll.

Indeß beschränkte der Apostel während dieses längern Aufenthalts in Ephesus seine Predigt keineswegs auf diese Stadt allein; Ephesus war jetzt für Paulus, was ihm bis dahin Antiochia gewesen war und später Rom werden sollte, ein bequem gelegener Mittelpunkt für eine weitere Wirksamkeit, die sich auf die ganze Provinz Asien und über das Aegäische Meer hinüber auf Macedonien, Griechenland und Illyrien erstreckte. Die

Stiftung der Gemeinden, welche Offb. 1, 11 und Kol. 4, 13 erwähnt werden, wol meist durch Schüler des Apostels unter leitender Einwirkung desselben, mag wahrscheinlich in diese Zeit fallen. Daneben ließ der Apostel auch sein altes Arbeitsfeld in Kleinasien nicht aus den Augen; auf seiner Reise nach Ephesus muß er bemerkt haben, daß sein Werk in den galatischen Gemeinden in Gefahr stand durch judaistische Umtriebe vernichtet zu werden; deshalb suchte er bald nach seiner Ankunft durch einen Brief an die galatischen Christen mit aller Energie diesem Verderben zu steuern (s. Galaterbrief). Auch der korinthischen Gemeinde wendete er von Ephesus aus aufs neue seine apostolische Fürsorge zu. Obgleich die Apostelgeschichte von einer solchen Reise nichts erwähnt, so muß der Apostel doch von Ephesus aus Korinth einmal besucht haben, um sich nach dem Ergehen seiner bedeutendsten Gemeinde auf europäischem Boden umzusehen. Wenn die Pastoralbriefe, vor allem der Brief an Titus und der 1. Brief an Timotheus, für echt gelten dürften, was aber mehr als nur zweifelhaft zu sein scheint, so wäre Paulus auf dieser Reise zuerst nach Kreta und dann nach Korinth gegangen; unzweifelhaft scheint aber nur ein vorübergehender Aufenthalt in der Hauptstadt Achajas (2 Kor. 12, 14; 13, 1; 1 Kor. 16, 7), von wo Paulus wol noch Illyrien (Röm. 15, 19) besuchte und durch Macedonien nach Ephesus zurückkehrte. In Korinth hatte Paulus übrigens das Gemeindeleben schon auf abschüssigen Bahnen gefunden, sodaß er nur mit Betrübniß von diesem Besuch sprechen kann (2 Kor. 2, 1; 12, 21). Als er nach Ephesus zurückgekehrt war, suchte er deshalb durch ein Schreiben, das aber für uns verloren gegangen ist, die Gemeindeverhältnisse zu ordnen; aber immer betrübender lauteten die Nachrichten von Korinth, weshalb sich Paulus entschloß, nicht blos den Timotheus nach Achaja zu senden, er will ihm auch selbst folgen, um seine Autorität in Korinth wiederherzustellen. Eine Deputation der korinthischen Gemeinde, welche ein Sendschreiben derselben überbrachte, das sich über allerlei Streitpunkte Rath erbitten wollte, hatte diesen Entschluß zur Reife gebracht. Paulus (s. d.) beantwortet in unserm 1. Brief an die Korinther, den er der Deputation mitgab, dieses Sendschreiben, geht eindringlich und ausführlich auf die dortigen Verhältnisse ein und meldet, daß er um Pfingsten des Jahres 57 von Ephesus abreisen und durch Macedonien nach Korinth (s. d.) kommen will.

Während diese Sorgen um die Gemeinde zu Korinth das Herz des Apostels bewegten, machte die Verbreitung des Evangeliums in Ephesus, nach dem eigenen Zeugniß Pauli, bedeutende Fortschritte, wenn er daneben auch klagen muß, daß die Zahl der Gegner desselben nicht gering sei (1 Kor. 16, 9). Namentlich brach ein Aufstand der Goldschmiede, welche den gewinnbringenden Verkauf von silbernen Modellen des Dianatempels durch die Predigt des Evangeliums beeinträchtigt sahen, gegen den kühnen Herold Jesu Christi aus. Auch die jüd. Feinde des Apostels mögen die Glut des Hasses noch geschürt haben (Apg. 19, 33; 20, 19). Das Leben Pauli scheint ernstlich bedroht geworden zu sein (Apg. 19, 30; Röm. 16, 4; 1 Kor. 15, 32); dennoch gelang es der Stadtobrigkeit, den Aufruhr zu beschwichtigen, sodaß Paulus ungefährdet bis zum Frühjahr 57 in Ephesus verweilen konnte; dann brach er auf nach Macedonien und Korinth.

Uebrigens konnte Paulus getrosten Muthes Ephesus verlassen; die junge Gemeinde war fest begründet und die Pflege ihres geistlichen Lebens den treuen Händen des Timotheus anvertraut. Auch bei der Annahme der Unechtheit der Briefe an Timotheus darf man diesen geschichtlichen Umstand wol aus denselben erheben. Zudem müssen neben Aquila und Priscilla, unter deren Augen und mit deren Hülfe der erste Samen des Evangeliums ausgestreut war, nach Röm. 16, 1—24 (die angezogene Stelle ist ein paulinisches Schriftstück, das ursprünglich an die ephesinische Gemeinde gerichtet, aber infolge einer uralten Verwechselung in den Römerbrief eingefügt ist), eine Reihe bewährter Zeugen Christi in Ephesus dem Gemeindeleben einen festen Halt geboten haben; auch war Apollos wieder von Korinth nach Ephesus zurückgekehrt (1 Kor. 16, 12); und so scheint denn auch nach dem Weggang Pauli die ephesinische Gemeinde in fortwährendem Wachsthum geblieben zu sein.

Paulus hat Ephesus nicht wiedergesehen; aber fortwährend hat er das Geschick seiner Gemeinde mit hingebender Treue auf dem Herzen getragen. Als er im Frühjahr 58 von Korinth nach Jerusalem eilte, seine Gedanken schon auf Rom und seine Wirksamkeit im fernen Westen gerichtet, entbot er deshalb die Aeltesten der ephesinischen Gemeinde nach Milet, um Abschied von ihnen zu nehmen (Apg. 20, 16 fg.). Wie ein Vermächtniß hinterließ er ihnen die Warnung vor den Gefahren einer aufkeimenden Gnosis, jener phantastischen Philosophie, welche zuerst den Anspruch darauf erhob, eine christliche zu sein,

aber die Realitäten, an welche der Gemeindeglaube sich hielt und die Erkenntniß der christl. Wahrheit für alle Zeiten gebunden ist, zu blassen Abstractionen verflüchtigte. Bei der Berührung des griech. Geistes, der nach Weisheit fragte, mit oriental. Anschauungen, jüd. Vorstellungen und dem neuen Ferment der christl. Ideen, wie sie in Asien stattfand, lagen diese Gefahren der ephesinischen Gemeinde besonders nahe. Ja, noch in seiner Gefangenschaft, sei es von Cäsarea aus oder von Rom, gab Paulus den Ephesern einen thatsächlichen Beweis seiner sorgenden Liebe durch seinen großartig angelegten Brief an ihre Gemeinde. Mag nun dieser Brief ursprünglich direct nach Ephesus addressirt gewesen sein oder mag diese bestimmte Angabe in der Briefzuschrift gefehlt haben, da alte Handschriften die Worte „in Ephesus" in V. 1 unsers Briefs auslassen, mögen wir endlich den von Paulus Kol. 4,16 erwähnten Laodiceerbrief in unserm Epheserbrief zu finden haben: auf jeden Fall ist der fragliche Brief, auch wenn er als ein Rundschreiben an die asiat. Gemeinden des Paulus zu fassen, für die ephesinische Gemeinde bestimmt gewesen. Denn er preist die wunderbare Weisheit Gottes, die sich in der Oekonomie des neuen Bundes, der auf die Versöhnung zwischen Himmel und Erde, auf die Einheit zwischen Heiden und Juden, auf die Beseligung der ganzen Menschheit berechnet sei, in überreicher Weise offenbare; in dieser Oekonomie sei dem Menschengeist der Weg zu einer Fülle der Erkenntniß und des Einlebens in die Gottheit aufgethan, der jeden andern, namentlich also den der falschen Gnosis Vorderasiens, entbehrlich mache. Spuren von der Pflege einer gnostisirenden Richtung in Ephesus finden wir in der Irrlehre, welche die Pastoralbriefe (s. d.) bekämpfen (s. Epheserbrief).

Auffallend ist die Erscheinung, daß trotz dieser innigen Verbindung zwischen Paulus und Ephesus mit dem Ende des 1. Jahrh. das Bild Pauli in den Erinnerungen der ephesinischen und sämmtlicher asiat. Gemeinden verblaßt, und daß sich auf Johannes (s. d.), der nach der Zerstörung Jerusalems nach Ephesus übergesiedelt war und die Kirche Kleinasiens von hier aus leitete, auch in Ephesus sein Evangelium geschrieben haben und hier begraben sein soll, alles concentrirt, was die christl. Sage Bedeutsames von dem altchristl. Ephesus zu berichten hat.

Das Letzte, was das N. T. von Ephesus mittheilt, findet sich Offb. 2,1—7. Der Verfasser der Offenbarung, Johannes, ein in Ephesus und den kleinasiat. Gemeinden angesehener Mann, und gewiß nicht der Verfasser des 4. Evangeliums, stellt in der angezogenen Stelle im J. 68 der Gemeinde von Ephesus ein Zeugniß aus, das allerlei Rühmliches von der Gemeinde zu berichten weiß, unter anderm V. 6 auch das, daß sie sich innerhalb der Schranken des apostolischen Decrets bewegt und auf Beobachtung der Proselytengesetze von seiten ihrer heidenchristl. Glieder gedrungen habe; gerügt wird aber, daß die Glut der ersten Liebe erloschen sei, und deshalb gedroht, daß der Leuchter der Gemeinde umgestoßen werden solle (V. 5 und 6). Wir bemerken hierzu, daß Nikolaus nur die griech. Uebersetzung von Bileam ist; Bileam wird aber weiter unten (V. 14) vorgeworfen, daß er die Israeliten zum Genuß von Götzenopferfleisch und zur Hurerei verführt habe. Die Nikolaiten müssen also solche Heidenchristen gewesen sein, welche sich von den Apg. 15,29 ihnen auferlegten gesetzlichen Verpflichtungen dispensirten.

Die Drohung der Offenbarung ist an Ephesus in Erfüllung gegangen; nachdem die Stadt um 262 n. Chr. von den Gothen zerstört war, und zwar so gründlich, daß von dem prächtigen Dianatempel fast keine Spur mehr blieb, hatte sie sich freilich wieder erholt und zu neuer Blüte emporgearbeitet; aber im Anfang des 14. Jahrh. unterlag Ephesus den Türken, die nicht fern von der zerstörten Stadt und deren Trümmern die kleine Stadt Ajasluk aufbauten, die heutigentags, nachdem auch sie im 15. Jahrh. von Timur zerstört wurde, zu einem ärmlichen türk. Dorf herabgesunken ist.

Zu vgl. sind namentlich, außer Guhl, von Prokesch-Osten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient" (Stuttgart 1836—37, II, 281 fg.); Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838—39), I, 294 fg.; Pococke, Tournefort und ähnliche Reisewerke. Mangold.

Epheu, s. Bacchus.

Ephod, s. Hoherpriester, Priester.

Ephraim. 1) Name des Stammvaters, Stammes und Reichs. Nach 1 Mos. 41,50 fg. wurden dem Joseph von der Asenat, der Tochter des Potiphera, des Priesters von On, zwei Söhne geboren, Manasse und Ephraim. Jakob nahm diese zwei Söhne

des Joseph an Kindesstatt an, sodaß sie in der Reihe der Söhne des Jakob als Väter israelitischer Stämme mitgezählt werden, die später geborenen Söhne des Joseph hingegen für Söhne des Joseph gelten und zu den Stämmen Ephraim und Manasse gerechnet werden sollten (1 Mos. 48, 1—7). Als Jakob kurz vor seinem Tode die beiden Enkel segnete, legte er die rechte Hand auf den zweitgeborenen Ephraim, indem er diesem zugleich den Vorrang vor dem erstgeborenen Manasse verhieß (V. 9—19); auch in dem Spruch: „Gott mache dich wie Ephraim und Manasse", nimmt Ephraim die Stelle von Manasse ein (V. 20). In der Erzählung von der Anordnung des Lagers der Söhne Israels bei dem Aufbruch vom Sinai wird die Zahl der gemusterten Ephraimiten, deren Fürst Elischama, Sohn des Ammihud, war, auf 40500 angegeben (4 Mos. 1, 10. 32 fg.; 2, 18 fg.), hingegen beläuft sie sich 4 Mos. 26, 37 nur noch auf 32500. Wir müssen uns hier mit der nackten Aufzählung dieser Angaben der Bücher Mose's über Ephraim, den in Aegypten geborenen Sohn des Joseph, der in der Reihe der Söhne des Jakob mitzählen soll, den Vorrang vor seinem ältern Bruder erhält und zur Zeit des Mose als ein mächtiger Stamm erscheint, begnügen, da einer zusammenfassenden Betrachtung aller Nachrichten des Pentateuchs über die Stammväter der israelitischen Stämme und über diese selbst die schwierige Beantwortung der Frage überlassen bleiben muß, ob und wie sie für eine geschichtliche Darstellung der Anfänge des israelitischen Volks und seiner Stämme zu verwerthen sind. Josua, der Sohn des Nun (nach 1 Chron. 7, 26 fg. der Enkel jenes obengenannten Fürsten Elischama), welcher das Volk Amalek besiegte (2 Mos. 17, 13), mit andern Fürsten oder Häuptern der Israeliten das Land Palästina auskundschaftete (4 Mos. 13, 6; 14, 6 fg.) und von Mose zum Anführer der Israeliten bestellt ward (4 Mos. 27, 18—23; vgl. 32, 28; 5 Mos. 3, 28; 31, 23), gehörte zum Stamm Ephraim, und seiner hervorragenden Stellung in Israels Gemeinde wird dieser Stamm einen nicht geringen Theil seines hohen Ansehens und seiner nachhaltigen Bedeutung verdanken. Schon zur Zeit des Josua erhielt er feste Wohnsitze in den mittlern Theilen des Landes Palästina, auf dem an fruchtbaren Höhen und Thälern, in alten Zeiten, zumal in seinen nördlichen Ausläufern, an waldbedeckten Bergketten und Gegenden reichen Gebirge Ephraim, wo dem Josua die Stadt Timnat-Serah, dem Eleazar, dem Sohn des Aaron, die Pinehashöhe von der Gemeinde zur Besitzung gegeben wurden (Jos. 19, 49; 24, 33). Auf diesem Gebirge lag die Stadt Schilo, in welcher die Bundeslade, wenn sie auch bisweilen nach andern Orten hingebracht ward, eine bleibende Stätte erhielt und das Heiligthum für Israels Gemeinde sich befand, die Stadt, welche bis nach dem Tode des Eli der religiöse Mittelpunkt Israels in ähnlicher Weise wie später Jerusalem war (Jer. 7, 12 fg.; Ps. 78, 60 fg.; Jos. 21, 2; Richt. 18, 31; 1 Sam. 1, 3; 3, 21; 4, 3 fg.). Auf diesem Gebirge lag auch die Stadt Sichem (wo die aus Aegypten mitgebrachten Gebeine des Joseph begraben wurden; Jos. 24, 32), die wir, im Gegensatz zu Schilo, als den Sitz der weltlichen Herrschaft und als den Vorort zunächst des Stammes Ephraim und dann, wegen des Ansehens dieses Stammes, als den Mittelpunkt und den Versammlungsort der ihre Angelegenheiten ordnenden Gemeinde bezeichnen dürfen (Jos. 24, 1; 1 Kön. 12, 1). Nicht leicht wird es dem mächtigen Stamm Ephraim geworden sein, das in Besitz genommene Stammland zu behaupten und die Grenzen desselben zu erweitern, denn kriegsgeübte Kanaaniter wohnten in seiner Nachbarschaft, und auf schwere Kämpfe mit ihnen weisen die Berichte in Jos. 17, 14—18 und 1 Chron. 7, 21 fg. hin, aber es gelang ihm selbst für schwere Verluste in unglücklichen Kriegen Ersatz zu finden (1 Chron. 7, 23 und 8, 13; vgl. meinen Commentar zu diesen Stellen) und aus seinem Gebiet die Kanaaniter fast gänzlich zu vertreiben; denn nach Richt. 1, 29 blieben nur in der Stadt Geser Kanaaniter in der Mitte des Stammes Ephraim wohnen. Der seit Josua's Tagen in hohem Ansehen stehende Stamm, in dessen Gebiet Schilo und Sichem lagen, hatte die Aufgabe, die israelitischen Stämme, und vorzugsweise die nördliche Gruppe derselben, um sich zu vereinigen und zusammenzuhalten; auch ließ er es an Versuchen, in dieser Richtung seinen Einfluß geltend zu machen, wol nicht fehlen (vgl. die Erzählungen Richt. 8, 1—3; 12, 1—3), aber er konnte der Vereinzelung der Stämme und der um sich greifenden Zersplitterung der Gemeinde nicht Einhalt thun. Das Königthum des Abimelech, welches sich auf Sichem und die Umgegend dieser Stadt beschränkte und eine schnell vorübergehende Erscheinung war, ist nur ein Zeichen der Unordnung und der Verwirrung, die damals auch auf dem Gebirge Ephraim überhandgenommen hatte. Das priesterliche

Amt in Schilo verlor seit Eli's Tagen durch die Schuld seiner Träger die frühere Bedeutung. Eine größere Anzahl israelitischer Stämme zu gemeinschaftlichen Unternehmungen zu vereinigen, gelang erst dem großen Propheten Samuel, dessen Geburtsort auf dem Gebirge Ephraim lag. Als die nach festerer Ordnung sich sehnende Gemeinde einen König verlangte, gab Samuel ihr aber nicht einen König aus Ephraims Mitte; das Königthum ward dem Saul aus dem kriegerischen Stamm Benjamin und dann dem David zutheil, welcher nach langen Kämpfen Gesammtisrael seiner Herrschaft unterwarf und dadurch dem Stamm Juda den Vorrang vor den übrigen Stämmen verschaffte. Der Stamm Ephraim und die andern nördlichen Stämme hatten zwar nach Saul's Tode den Sohn desselben, Isboset, als König anerkannt, doch mußten sie sich nach dessen Ermordung dem David unterwerfen (1 Sam. 5). Der alte Gegensatz zwischen dem Stamm Juda, dem sich, seit Jerusalem Residenz geworden war, der Stamm Benjamin eng angeschlossen hatte, und den nördlichen, auf ihre Mehrzahl pochenden Stämmen verschwand unter David's langer Regierung nicht (2 Sam. 19, 41—20, 3). Während der Herrschaft des Salomo erhob der Ephraimit Jerobeam (s. d.) die Hand wider ihn (1 Kön. 11, 26 fg.). Nach Salomo's Tode kehrte er aus Aegypten, wohin er geflohen war, zurück, trat an die Spitze der nördlichen Stämme, welche nach fruchtlosen Verhandlungen mit Rehabeam sich von der Herrschaft des Davidischen Hauses lossagten und den Jerobeam zu ihrem König machten. Er regierte in Sichem auf dem Gebirge Ephraim (1 Kön. 12). Später ward Tirza und noch später Samaria die Residenz der Könige des nördlichen Reichs, Städte, welche ebenfalls auf dem Gebirge Ephraim lagen. Der auf diesem Gebirge wohnende Stamm Ephraim blieb der hervorragende und einflußreichste Bestandtheil des nördlichen Reichs, und daraus erklärt es sich, daß der Name Ephraim von Hosea und andern Propheten zur Bezeichnung des nördlichen Reichs und seines Volks gebraucht werden konnte.

2) Das Gebirge Ephraim ist der Bergzug im mittlern Palästina, der im Norden von der Ebene Jisreel begrenzt wird und südlich bis in die Nähe Kirjat-Jearims und Jerusalems sich erstreckt. Die Grenze zwischen diesem Gebirge und dem Gebirge Juda läßt sich nicht scharf bestimmen; nur so viel steht fest, daß, wenn nicht das ganze Stammland Benjamin, so doch der größte Theil desselben noch auf dem Gebirge Ephraim lag, denn der Benjaminit Scheba ist ein Mann vom Gebirge Ephraim (2 Sam. 20, 1. 21), und zu demselben gehört die Gegend zwischen Rama und Bethel (Richt. 4, 5). Von den Bergen des Gebirges werden genannt: Zalmon in der Nähe von Sichem (Richt. 9, 48), Ebal auf der Nordseite und Garizim auf der Südseite des ziemlich engen, quellenreichen und fruchtbaren Thales, in welchem Sichem lag, Gaas in der Nähe von Timnat-Serah (Jos. 24, 30), das Gebirge der Amalekiter, südwestlich von Sichem (Richt. 12, 15), Zemarim und Schomron. Die Beschaffenheit des Gebirges ist uns jetzt ziemlich genau bekannt. Seine Berge sind nicht sehr hoch, nur einige erreichen die Höhe von 2500 Fuß; in seinen langen, von Bächen bewässerten Thälern und an den nach denselben zu sich senkenden Bergseiten wird der Fleiß des Anbauers noch immer mit reichen Ernten belohnt; selbst ein Theil der Bergebenen ist mit Pflanzungen von Oliven und Feigenbäumen bedeckt. Nach Westen zu, wo die Ebene Saron liegt, dacht sich das Gebirge als eine fruchtbare Hügellandschaft ab. (Vgl. über die Fruchtbarkeit der Gegend um Samaria Jes. 28, 1 fg. und über die des ganzen Gebirges Jer. 50, 19.) Der Wald Ephraim, welcher 2 Sam. 18, 6 erwähnt wird, muß am östlichen Ufer des Jordans, nicht allzu weit von der Stadt Mahanaim entfernt, gelegen haben, und so ist aus diesem Namen ebenso wenig wie aus den schwer verständlichen Angaben Jos. 17, 14—18 (wo der Wald von dem Gebirge Ephraim unterschieden wird und nicht ein Wald dieses Gebirges ist) zu schließen, daß das Gebirge Ephraim ein Waldgebirge gewesen sei; aber da es noch jetzt nordwestwärts nach dem Karmel zu in einer breiten Reihe niedriger Waldhügel ausläuft und auch sonst hier und da seine Berge mit Wald bedeckt sind, so wird man wol annehmen dürfen, daß es in frühern Zeiten nicht arm an Wald gewesen ist.

3) Der Name Ephraim kommt auch als Name einer Stadt vor (2 Sam. 13, 23; vgl. Joh. 11, 54; Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9, 9), welche nach Eusebius, Onom. (in der Ausgabe von Larsow und Parthey, S. 196 fg.) 8 Meilen, nach Hieronymus 20 Meilen nördlich von Jerusalem lag. Bertheau.

Ephrat oder **Ephrata**, früherer Name der Stadt Bethlehem (s. d.; Mich. 5, 1; Ruth 4, 11; Jos. 15, 59; LXX), abgekürzt **Phrat** (Jer. 13, 4). Nach 1 Mos. 35, 19

48, 7 soll Rahel „auf dem Wege gen Ephrat, d. i. Bethlehem“ begraben worden sein; die Ueberlieferung weist noch jetzt ½ Stunde von Bethlehem „auf dem Wege nach Jerusalem“ das Grab derselben nach, über welchem ein Gebäude in türk. Stil errichtet ist. Aber schon der ganze Zusammenhang von 1 Mos. 35, 16—21 beweist, daß das Grab Rahel's nicht südlich von Jerusalem, sondern nördlich von jener Stadt, „auf dem Wege Ephrats von Bethel her zum Heerdenthurm“, d. i. der Berg Zion (Mich. 4, 8), zu suchen ist, wie denn auch 1 Sam. 10, 2. 3 dasselbe ganz deutlich unsern Gibea und Bethel, an den Weg zwischen Rama und Gibea, auf die Grenzscheide zwischen den Stämmen Ephraim und Benjamin verlegt, sodaß die Mutter passend auf dem Gebiet ihrer Kinder ruht. Diese Oertlichkeit wird auch Jer. 31, 15 (vgl. Matth. 2, 18) vorausgesetzt. Ist dieses das Richtige, so müssen in 1 Mos. 35, 19; 48, 7 die Worte „das ist Bethlehem“ ein späterer Zusatz sein, und Ephrat *könnte eine Stadt zwischen Bethel und Jerusalem* bezeichnen. In Wahrheit aber *bezeichnete Ephrata das ganze Gebiet, in welchem Kirjath-*Jearim und Bethlehem lagen; denn „der Vater Bethlehems“ (1 Chron. 4, 4), ein Sohn der Ephrat, erzeugt „den Vater von Kirjath-Jearim“ (1 Chron. 2, 19. 50). Der Stamm Ephraim, dem sein Land zu eng war, hat nach Ueberschreitung seiner Grenze (1 Mos. 49, 22) die „Wälderstadt“, d. h. Kirjath-Jearim, und auch Bethlehem gegründet (Jos. 17, 15. 18), und dieser ganze bergige Bezirk, einst Urwald, hieß das Ephrât oder Ephrâta. Vgl. noch für Bethlehem Ruth 1, 2; 1 Sam. 17, 12, und für Ephraim Richt. 12, 5; 1 Sam. 1, 1; 1 Kön. 11, 26. Kneucker.

Ephron. 1) Ein Gebirge an der Grenze des Stammgebiets Juda gegen Benjamin, zwischen Jerusalem und Kirjath-Jearim (Jos. 15, 9), der hochragende Bergrücken, auf welchem heutzutage die Orte Sôba, Kustul, Kulônieh u. s. w. liegen, in deren Nähe die Straße von Jerusalem nach Joppe geht. 2) Eine Stadt in der Nachbarschaft von Bethel, welche Abia dem Reich Israel entriß (2 Chron. 13, 19), ohne Zweifel einerlei mit Ephraim oder Ephrem „in einer Gegend nahe bei der Wüste“ Beth-Aven (Jos. 18, 12), wohin sich Jesus in seinen letzten Tagen zurückzog (Joh. 11, 54), und welches Vespasian nach Bethel eroberte (Josephus, „Jüdischer Krieg“, IV, 9, 9); sowie auch einerlei mit Ophra im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 23), im Nordosten dieses Gebiets (1 Sam. 13, 17). Denn alle drei (hebr.) Wortformen sind im Grunde eins; zudem verlegen wie die biblischen Angaben und der Geschichtschreiber Josephus, so auch die Kirchenväter die Oertlichkeit in die Nähe von Bethel, 5 röm. Meilen östlich davon, und 20 (nicht 8) Meilen nördlich von Jerusalem. Wol mit Recht will man daher die Ortslage heutzutage in dem christl. Dorfe Tajibeh wiederfinden, welches, nördlich von Jerusalem, eine geographische Meile nordöstlich von Bethel (Beitîn) gelegen, die Krone eines kegelförmigen Hügels auf einem sehr hohen Landrücken bildet, östlich neben dem schmalen Wadi Ain („einem Engpaß“), der südwärts fließend in den Wadi el-Mutjâh und mit diesem östlich abwärts unter dem Namen Nawâimeh in den Jordan fällt. Auch jenes Ephron, „eine große feste Stadt an einem Engpaß“, welche der Makkabäer Judas eroberte und zerstörte (1 Makk. 5, 46. 52; vgl. 2 Makk. 12, 27. 28; Josephus, „Alterthümer“ XII, 8, 5), ist nicht, wie es den Anschein hat, in Gilead, zwischen Astaroth und dem Jordan, Skytopolis gegenüber, zu suchen, sondern vielmehr (da in der Stelle 1 Makk. 5 die V. 52. 53 ursprünglich ohne Zweifel unmittelbar hinter V. 45 standen) ebenfalls für Tajibeh mit seiner „merkwürdigen Lage“ zu halten; denn noch heute liegen auf dem äußersten Gipfel seines Hügels die Ruinen eines Thurmes mit zwei Thoren und einer Burg, welche über die Zeit der Römer hinausreichen, und von denen sich die Häuser an den Gehängen des Hügels hinab ausbreiten. Kneucker.

Epikuräer werden Apg. 17, 18 neben den Stoikern als die Gegner des Apostels Paulus zu Athen genannt. In der That hatte diese von Epikur (312—270 v. Chr.) gestiftete Schule schon an der Vorbereitung der griech. Culturwelt auf das Christenthum nur den geringsten Antheil genommen. In Bezug auf die Gotteslehre überhaupt hatten die Epikuräer die Rolle der Aufklärer übernommen; man ließ die Götter zwar in der Theorie stehen, entzog ihnen aber jeden Einfluß auf das wirkliche Leben der Menschen. Konnte doch die Welt selbst, weil atomistisch entstanden, kein Werk der Götter mehr heißen (Diogenes Laertius, X, 76 fg.). Die Seelen sollten mit den Körpern unauflöslich verbunden sein (a. a. O., X, 64 fg.), weshalb diese Philosophen auch wenig Geschmack an der Auferstehungslehre des Apostels gefunden zu haben scheinen. In Bezug auf das Sitt-

liche bildete der Epikuräismus die ergänzende Kehrseite der Stoa; war diese ganz Härte und Unempfindlichkeit, so beförderte jener Milde und Nachsicht. Verachtete die stoische Schule die weltlichen Güter, so machte die epikuräische von ihnen freiesten Gebrauch, jedoch ohne zu vergessen, daß des Menschen wirkliche Bedürfnisse sehr einfach sind, und ein wohlberathenes Leben auf Verzichtleistungen in Leiden eingerichtet sein müsse.

Von ungleich größerer Bedeutung als die ältere griech. Schule ist für die biblische Geschichte freilich der spätere röm. Epikuräismus, die eigentliche Modephilosophie der neutest. Zeit. Es waren nämlich die beiden praktischen, direct sich entgegenstehenden, Schulen der Epikuräer und Stoiker, welchen der größte Beifall von seiten der röm. Welt entgegenkam. Die zwischen genußsüchtiger Erschlaffung und geistiger Ueberspannung schwankende Zeit theilte sich in die beiden philosophischen Richtungen, welche diesem Schwanken entsprachen. Die sittliche Auffassung hielt es mit dem Stoicismus, die Abspannung mit dem Epikuräismus, und zwar war auf der Seite des letztern ohne alle Frage die Majorität. Die epikuräische Lebensanschauung ist durch Horaz zum unbewußten Gemeingut der röm. Durchschnittsbildung geworden. Auch in Rom bewährte übrigens diese Lehre ihre schon in der griech. Welt hervorgetretene Abneigung gegen alle positive Religion. Der Epikuräismus machte zwischen Aberglauben und Religion keinen Unterschied; er bekämpfte überhaupt jede Annahme eines realen Verhältnisses der Götter zur Welt, vor allem jegliche Form des Vorsehungsglaubens. Der classische Vertreter dieser Richtung ist der außerordentlich begabte Dichter Lucretius Carus, der sich also vernehmen läßt:

> Denn es müssen die Götter durch sich und ihrer Natur nach
> In der seligsten Ruh' unsterbliches Leben genießen,
> Weit von unserem Thun und unserer Sorge entfernet,
> Frei von jeglichem Schmerz und befreit von allen Gefahren;
> Selbst sich in Fülle genug, nicht unserer Dinge bedürftig,
> Rührt sie nicht unser Verdienst, noch reizet sie unser Vergehen.

Hier haben wir also Götter, mit denen sich zum mindesten gut leben läßt. Die Götter, welche der Epikuräer anerkennt, sind so gut wie gar keine. Sie sind nur gesteigerte Epikuräer, die in seliger Abgeschlossenheit sich um den Lauf und die geringen Schicksale der Menschheit gar nicht kümmern, also auch keine wirkliche Bedeutung für die Menschen haben. Die ganze Darstellung, welche der Epikuräismus von den Göttern gibt, kommt einem verhüllten Atheismus nahe. Der Zufall lenkt die Welt; alles ist begriffen in ewigem Fluß und Werden. Wie überhaupt nichts Festes, so gibt es auch keine Wohnstätte, wo die Menschenseele nach dem Kampf des Daseins ihrer Ewigkeit inne werden könnte. Irdische, momentane Glückseligkeit ist daher Zweck und Ziel alles Daseins. So gewiß diese Auffassung bereits eine Entartung des ursprünglichen Epikuräismus in sich schließt, so entsprach sie doch dem leichtsinnigen und genußsüchtigen Geschlecht des kaiserlichen Roms. Die Mäßigung und Enthaltung früherer Tage, welche die ursprünglichen Aufstellungen Epikur's zur stillschweigenden Voraussetzung hatten, war verschwunden und dadurch der Epikuräismus zu einer oberflächlichen Philosophie des Genusses herabgesunken, an der sich theoretisch und praktisch alles betheiligte, was ohne höhere Ziele in den Tag hineinlebte und die Spanne Zeit, die zwischen Geburt und Tod dahin eilt, mit möglichster Behaglichkeit auszufüllen bestrebt war.

Aus jenem poetischen Vertreter dieser Richtung, Lucrez, erhellt übrigens auch erst recht das Geheimniß des Zaubers, welchen der Epikuräismus gerade auf das röm. Bewußtsein ausüben mußte. Hatte doch die röm. Religion ungleich mehr als die griechische von Anfang an den Charakter der Furcht getragen. Lucrez kann nicht genug Rühmens machen von der gewaltigen That Epikur's, welcher eine so unerträgliche Last stetiger Furcht vor dunkeln, unheimlichen Gewalten von dem Herzen der Menschheit genommen habe. Es war zwar eine rein naturalistische, mechanische Weltauffassung, die man für den alten Götterglauben eingetauscht hatte; aber man brauchte doch nicht mehr beständig zu erschrecken, beständig zu beben. Holtzmann.

Epiphi, der Name eines ägypt.-alexandrinischen Monats, des 11. im Jahre (3 Makk. 6, 38), dessen Anfang mit dem 25. Juni des Julianischen Kalenders zusammenfällt (s. Monate). Kneucker.

Erastus. 1) Ein Christ, welcher Verwalter des städtischen Vermögens zu Korinth

war (Röm. 16, 23). Nach der Sage soll er später das nämliche Amt in der Gemeinde zu Jerusalem bekleidet haben und als Bischof von Paneas gestorben sein. 2) Ein Begleiter des Apostels Paulus (Apg. 19, 22; 2 Tim. 4, 20). Er wurde schon für eine und dieselbe Person mit dem ersten gehalten; bei den auseinandergehenden kritischen Ansichten in Betreff der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Echtheit der Pastoralbriefe (s. d.) ist eine sichere Entscheidung unmöglich. Die Stelle Röm. 16, 23 könnte wol die Veranlassung zu der Verwendung desselben Namens in den beiden weitern neutest. Stellen, an denen wir ihm begegnen, geworden sein; dann wäre die Identität festzuhalten. Schenkel.

Erbarmen, s. Barmherzigkeit.

Erbe, Erbschaftsverhältnisse bei den Hebräern. Das alte Israel war wesentlich ein ackerbautreibendes Volk: dies muß man im Auge behalten, wenn man die eigenthümlichen, das Erbrecht betreffenden Institutionen in Israel verstehen und entsprechend würdigen will. Bei einem ackerbautreibenden Volk ist das eigentliche Besitzthum stets das unbewegliche Eigenthum: der Acker. Diesen bei der Familie zu erhalten, mußte darum hauptsächlichstes Streben sein; ihn aber wiederum auch nicht allzu sehr zu zerstückeln, lehrte das eigenthümliche Wesen der Landwirthschaft. So spielt denn nicht blos in dem mosaischen Gesetz in den das Erbrecht angehenden Partien, sondern auch sonst (1 Kön. 21, 3 fg.; 2 Kön. 9, 10. 25 fg.) eine Hauptrolle der sogenannte Erbacker, den möglichst, und zwar möglichst ungetheilt, der Familie zu erhalten wie die Tendenz des Gesetzes, so auch das Streben der Besitzer selbst war.

Das Gesetz geht in dieser Beziehung so weit, daß es eine völlige Veräußerung des Erbackers unmöglich gemacht wissen wollte; es schrieb vor, daß der Erbacker nur für eine bestimmte Zeit, nämlich für 7 × 7 Jahre im äußersten Fall könnte verkauft werden; im Jubeljahre sollte der Acker ohne Entschädigung an den ursprünglichen Besitzer zurückgegeben werden (3 Mos. 25, 14 fg.). Im strengen Sinn konnte also ein solcher Acker gar nicht veräußert, sondern lediglich auf eine gewisse Anzahl Jahre verpachtet werden; zudem existirte ein ausdrückliches Wiederkaufsrecht für den Fall, daß der Verkäufer noch vor dem Jubeljahre wiederum den Besitz des Grundstücks antreten wollte (3 Mos. 25, 24—28). Wie es mit diesen Erbäckern beim Tode des Besitzers sollte gehalten werden, darüber fehlen ausdrückliche Bestimmungen im Gesetz; es scheint indeß, daß einer Theilung der Aecker unter die rechtmäßigen Erben nichts entgegenstand. Nur aber war man offenbar bestrebt, den Gütercomplex möglichst zusammenzuhalten. Daher denn die Bestimmungen: 1) daß der Erstgeborene zwei Drittel des Besitzthums (auch des beweglichen) erben sollte; sämmtlichen übrigen erbberechtigten Kindern fiel nur ein Drittel zu (5 Mos. 21, 17); 2) daß von den übrigen Kindern wiederum nur die Söhne erben sollten; die Töchter gingen leer aus. Nur für den Fall, daß gar kein männlicher Erbe vorhanden, war die Einrichtung getroffen, daß die Töchter, und zwar diese sämmtlich zu gleichen Theilen, erbten (4 Mos. 27, 1—8), wozu später noch die Zusatzbestimmung kam, daß solche Töchter sich indeß nur in ihrem eigenen Stamm verheirathen durften, damit die Besitzthümer nicht an einen andern Stamm übergingen (4 Mos. 36, 1—11; vgl. Jos. 17, 3 fg.; 1 Chron. 7, 15 fg.). Töchter, die keine Erbtöchter waren, scheinen bis zu ihrer Verheirathung auf den Unterhalt seitens ihrer Brüder angewiesen gewesen zu sein, welche letztern auch die Witwen zu erhalten hatten. Umgehungen oder offene Uebertretungen jener Bestimmungen, namentlich Beeinträchtigung des Erstgeborenen in seinem bevorzugten Rechte zu Gunsten jüngerer Söhne, wird von dem spätern Gesetz ausdrücklich untersagt (5 Mos. 21, 15 fg.). Früher kamen Ausnahmen von der Regel allerdings häufig vor, wie wir aus der Patriarchengeschichte ersehen können (1 Mos. 49, 4; vgl. 35, 22; 25, 31. 32).

Söhne von Nebenfrauen erbten nicht; sie mußten sich mit freiwillig ihnen gegebenen Geschenken begnügen, wie sich aus 1 Mos. 25, 6 (vgl. 24, 36) schließen läßt (doch vgl. 5 Mos. 21, 10 fg.); Hurenkinder gingen ganz leer aus (Richt. 11, 2. 7). Trat der Fall ein, daß jemand weder Söhne noch Töchter hatte, die erbfähig gewesen wären, so erbten des Vaters Brüder; waren auch solche nicht vorhanden, die väterlichen Oheime, und so weiter je die demnächstigen Blutsverwandten aus des Verstorbenen Geschlecht (4 Mos. 27, 9 fg.). Indeß kam es auch vor, daß man bei mangelnden männlichen Erben die Tochter mit einem Lieblingssklaven verheirathete und diesen an Kindesstatt annahm (1 Chron. 2, 34 fg.; vgl. 1 Mos. 15, 2 fg.); ja, selbst wenn Brüder vorhanden waren, ward wol ein geschätzter Knecht, durch Verheirathung mit der Tochter, zu einem den

Brüdern Gleichberechtigten erhoben (Spr. 17, 2; 30, 23). Man sieht hieraus zugleich, daß man sich an die gesetzlichen Bestimmungen nicht durchaus gebunden erachtete; und es steht namentlich zu vermuthen, daß bei testamentarischen Verfügungen dem Erblasser eine größere Freiheit der Verfügung über sein Vermögen werde zugestanden haben. Denn daß es überhaupt Sitte gewesen sei, letztwillige, testamentarische Verfügungen auch in Betreff des Vermögens zu treffen, läßt sich angesichts von Stellen wie 2 Sam. 17, 23; 2 Kön. 20, 1; Jes. 38, 1 (vgl. mit Spr. 17, 2; 30, 23) doch wol füglich nicht bezweifeln, wenn auch allerdings im Gesetz von Testamenten und ihrer Gültigkeit keine Rede ist. Ob aber diese letzten Willenserklärungen schriftliche sein mußten oder ob auch mündliche genügten, läßt sich für die ältere Zeit, wegen gänzlichen Mangels an Nachrichten darüber, nicht ausmachen. Zur Zeit Christi waren schriftliche Testamente allwegs auch bei den Juden üblich (Gal. 3, 15; Hebr. 9, 17; Josephus, „Alterthümer", XIII, 16, 1; XVII, 3, 2; „Jüdischer Krieg", II, 2, 3). Von ganzer oder theilweiser Vertheilung des Erbes schon bei Lebzeiten der Aeltern lesen wir Tob. 8, 21; Luk. 15, 12.

Vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankf. a. M. 1775—80), II, §§. 73, 78—80; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 201—207; Saalschütz, „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), I, 222—235. Schrader.

Erbsünde, s. Sünde.

Erdbeben. Palästina wurde in alter und neuer Zeit öfters von diesem furchtbaren Naturereigniß betroffen. So schreckte dasselbe zur Zeit des Königs Usia (im J. 800) die Bewohner Jerusalems, daß sie voll Entsetzen an den Oelberg hinaufflohen (Am. 1, 1; Sach. 14, 45). Von einem Erdbeben, das ums Jahr 30 v. Chr. Judäa verwüstete, berichtet uns Josephus („Alterthümer", XV, 5, 2). Auch aus dem Mittelalter haben wir Kunde von solchem Landesunglück. Im J. 1151 n. Chr. wurde ganz Hauran von einem Erdbeben heimgesucht. Weitaus am meisten trat zu allen Zeiten diese Erscheinung im Jordanthal auf, in einer Gegend, welche ohnehin durch ihre heißen Quellen, ihr Basaltgestein, ihre einzig tiefe Depression unter das Meer genugsam ihren plutonischen Charakter kennzeichnet, wie denn auch eine große Zahl von Naturforschern den Untergang Sodoms einer vulkanischen Katastrophe zuschreibt. Längst vor der modernen Wissenschaft besaß der Dichter des 104. Psalms von der im Erdbeben wirkenden, weltgestaltenden Kraft eine erhabene Intuition (vgl. V. 8).

Eins der furchtbarsten unter den bekannten Erdbeben war dasjenige von 1837, welches den größten Theil von Tiberias und Safed in einen Trümmerhaufen verwandelte und mehrern tausend Menschen das Leben kostete. Die Erschütterungslinie desselben erstreckte sich der Länge nach an 100 deutsche Meilen in der Normalrichtung der Jordanspalte, westwärts der Spalte in einer Breite von 18—20 Meilen. Auch in Beirut wie in Jerusalem, selbst in Cypern, verspürte man Stöße, doch keineswegs in der gewaltigen Stärke wie jene in der Nähe des Genezarethsees liegenden Städte. Nachdem am 1. Januar die Hauptzerstörung geschehen, dauerten noch wochenlang schwächere Erschütterungen fort. Damals steigerte sich die Hitze der warmen Quelle südlich von Tiberias so sehr, daß sie an einem gewöhnlichen Thermometer nicht mehr gemessen werden konnte. Die Erde, welche mit Secundenschnelle in mächtigen Spalten sich öffnete und wieder schloß, verschlang ahnungslose Wanderer in ihren Schos. Einen derartigen Vorgang hat die Sage vom Untergang der Rotte Korah ins Große gebildet (4 Mos. 16, 32).

Keinerlei Schrecken der Natur machen auf den Menschen einen so bangen Eindruck und lassen auch den Starkmuthigen so durchdringend seine gänzliche Ohnmacht empfinden wie das Erdbeben, bei welchem der sonst sprichwörtlich gewordene feste Grund und Boden in ein wellenförmiges Schwanken geräth. Es offenbart sich in diesem Ereigniß eine unendliche, selbst die erhabenen Kraftäußerungen von Donner und Blitz weit überragende Macht. Wir begreifen daher, daß, „wenn die Erde dumpf erdröhnte und in ihren Grundfesten wankte und bebte" (Ps. 18, 8 fg.), der Israelit vom Gefühl der Gegenwart des allmächtigen Gottes bis ins Innerste durchschauert wurde, und bewundern den starken Glauben, mit dem er mitten in diesem gewaltigsten Aufruhr der Natur das bange Zagen der Seele beschwor (1 Kön. 19, 11; Jes. 54, 10). Folgerecht dachte er sich, die Erscheinung der ganzen göttlichen Größe und Herrlichkeit sei stets von solchen Vorgängen begleitet, und in diesem Sinn erzählte man sich in der Christengemeinde von einem Erd-

beben beim Tode des Herrn, und nannte dieser selbst Erdbeben mit unter den Anzeichen des Weltgerichts (Matth. 27, 51 fg.; 24, 7). Furrer.

Erde. Es lag in der ganzen, von der unserigen so unendlich verschiedenen Weltanschauung des Alterthums, daß es sich auch von der Erde eine ganz andere Vorstellung machte als wir. Uns erscheint die Erde als ein Atom in der Unermeßlichkeit des aus zahllosen Weltkörpern der verschiedensten Art bestehenden Universums; dagegen floß bei den Völkern der Vorzeit der Begriff der Erde mit dem der Welt zusammen, weil ihnen alles, was sie außerhalb der Erde als existirend ansahen, doch nur um der Erde willen vorhanden zu sein schien. Solche Anschauungen herrschten namentlich bei den Hebräern. Bezeichneten sie auch die Welt gewöhnlich mit dem Ausdruck Himmel und Erde (wie in den ersten Worten des A. T.), so war ihnen doch die Welt ganz eigentlich die Erde; denn in dem Himmel sahen sie nichts anderes als ein die Erde überdeckendes Gewölbe (eine Feste), welche sich manche krystall- oder saphirartig dachten (2 Mos. 24, 10; Ez. 1, 22). Ueber dieser Feste sollten, ihrer Vorstellung zufolge, die obern Wasser, d. h. die Vorräthe von Regen, Schnee und Hagel sein (1 Mos. 1, 7; 1 Kön. 8, 35); daher der Ausdruck 1 Mos. 7, 11, daß der Regen kam, indem die Fenster des Himmels sich öffneten. Unterhalb dieser Feste, und angeheftet an ihr, sind die Sonne, der Mond und die Sterne, große und kleine Lichter, die, nach der Meinung der Hebräer, keine andere Bestimmung haben, als den Unterschied des Tags und der Nacht zu erzeugen, und die Zeiten der Nationalfeste zu bestimmen (1 Mos. 1, 14. 15; Ps. 136, 7—9). Davon, daß die Erde ein kugelförmiger Körper ist, hatte der Hebräer keine Ahnung; er glaubte, sie bilde eine runde Scheibe („Jahve thront hoch über dem Kreis der Erde"; Jes. 40, 22; vgl. Spr. 8, 27). Die gewöhnliche Vorstellung war die: diese runde Scheibe ruhe auf Wasser (Ps. 136, 6: „Gott hat die Erde aufs Wasser ausgebreitet"; Ps. 24, 2: „Gott hat den Erdboden **auf** Meere, nicht **an** Meeren, wie Luther übersetzt, gegründet"). Doch dachte man sich auch, daß sie auf Pfeilern oder Grundfesten ruhe (Ps. 104, 5: „Gott stützte die Erde auf ihre Grundfesten"; unrichtig Luther: „Der du das Erdreich gründest auf seinen Boden"; vgl. Hiob 9, 6; 38, 6; Ps. 75, 4). In der Stelle Hiob 26, 7 tritt sogar der Gedanke hervor, daß sie an nichts hänge, d. h. frei in der Luft schwebe. Allenthalben glaubte der Hebräer die Erde von dem Ocean umflutet, jenseit derselben herrsche undurchdringliche Finsterniß (Hiob 26, 10 nach richtiger Uebersetzung: „Eine Grenze zirkelte Gott ab auf Wassersfläche, aufs genaueste, Licht neben Finsterniß"). Von der Vorstellung der Erde als einer runden Fläche ausgehend, konnte der Hebräer sich die Frage aufwerfen, welches die Mitte derselben sei? Diese Frage konnte er sich nun, bei seiner tiefen Ueberzeugung, daß sein Volk das Lieblingsvolk Gottes sei, nicht anders beantworten, als damit: daß die Israeliten das Centrum der Erde bewohnen (Ezech. 38, 12), daß es genauer durch die Stadt Jerusalem bezeichnet werde (Ezech. 5, 5). Mit dieser Weltanschauung vertrug sich vollkommen der Glaube, daß weit über dem Himmel die Wohnung der höhern Geister (Engel), und tief unter ihrer Oberfläche das grausige Todtenreich sei, welches den Schatten der Verstorbenen zur Wohnung diene und sie auf immerhin in seinen dunkeln Räumen gefangen halte (vgl. Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823], I, 1, 134 fg.).

Wie früh und wie lebhaft sich der Geist der Hebräer mit der Frage über die Entstehung der Erde und der ganzen Welt beschäftigt hat, das sehen wir aus den beiden unendlich merkwürdigen und sicherlich aus dem hohen Alterthum stammenden Schöpfungserzählungen in 1 Mos. 1 und 2. Daß diese beiden Urkunden den Proceß der Welt- und namentlich der Erdschöpfung auf zwei ganz verschiedene und schlechthin unvereinbare Weisen schildern, was nur eine blinde Befangenheit des Geistes in Abrede stellen kann, darf uns nicht wundernehmen, weil bei den Hebräern die Vorstellung von dem Hergang der Schöpfung zu keiner Zeit eine gesetzlich fixirte, sondern es immer und jedermann erlaubt war, sich denselben anders zu denken, als er in jenen Urkunden geschildert wird, wenn man nur den Einen Punkt festhielt, daß Himmel und Erde durch einen blosen Act des göttlichen Willens aus dem Schos des Nichts hervorgerufen worden sind. Das sehen wir unter andern aus Ps. 104, wo die Weltschöpfung auf eine in mehrern Punkten von den mosaischen Erzählungen abweichende Weise geschildert, und aus Hiob 38, 6. 7, wo, im Widerspruch mit 1 Mos. 1, vorausgesetzt wird, daß, als Gott die Erde schuf, die Morgensterne bereits existirten und über dieses Werk der göttlichen Allmacht und Weisheit

gleichsam in Jubel ausbrachen. Die der ersten mosaischen Schöpfungserzählung zu Grunde liegende Vertheilung des Schöpfungswerks auf sechs Tage nimmt sich wie eine überraschende Ahnung aus von dem großen Resultat der geologischen Entdeckungen neuerer Zeit, daß nämlich die Erde nicht auf Einen Schlag in den Zustand eingetreten ist, in welchem sie sich, seit Menschen auf ihr wohnen, befindet, sondern erst durch eine lange Reihe mächtiger Revolutionen hindurch zu ihrer vollen Entwickelung gelangt ist. Höchst merkwürdig ist es auch, daß diese Urkunde den Menschen unter den lebendigen Geschöpfen, mit welchen nach und nach die Erde bevölkert wurde, zuletzt auftreten läßt, was ebenfalls eine durch geologische Gründe sicher gestellte Thatsache ist, und daß ihr zufolge dem Menschen, als dem allein nach Gottes Bilde geschaffenen Wesen, von Gott die Herrschaft über die ganze Erde übertragen wurde, eine Herrschaft, zu der er auch allein durch die ihm verliehenen Kräfte befähigt ist, die er auch wirklich ausübt und durch jede neue Entdeckung in dem Gebiet der Kräfte der Natur und der sie beherrschenden Gesetze weiter ausdehnt. Somit erscheint in der Bibel die Erde als für den Menschen geschaffen. Sie ist nicht blos dazu bestimmt, ihm zur Wohnung zu dienen, sondern zugleich dazu, ihm Veranlassung zu geben, die ihm verliehenen Kräfte zu entwickeln und hierdurch die Bestimmung seiner Existenz zu erreichen. Gerade darum, um dem Menschen zum Schauplatz der Anwendung und Entwickelung seiner Kräfte dienen zu können, mußte die Erde durch so viele Bildungsphasen hindurchgehen.

Von dem Gedanken ausgehend, daß die Erde das Werk der allweisen und allgütigen Gottheit sei, mußte der Hebräer der Ueberzeugung Raum geben, daß sie auch vollkommen gut, d. h. ihrem Zweck entsprechend sei. Deswegen bemerkt die erste Schöpfungsurkunde, daß Gott nach jedem Tagewerk nachgesehen, was er gemacht, und es gut gefunden habe, womit die in den Psalmen mehrmals vorkommende Aeußerung, daß sie voll seiner Güte oder seiner Güter sei, genau übereinstimmt (Ps. 33, 5; 104, 24). Als Werk der schaffenden Allmacht Gottes erschien die Erde dem Hebräer als absolut von Gott abhängig und sein Eigenthum bildend (Ps. 24, 1; 50, 12; 89, 12). Darum heißt es im 104. Psalm, daß Gott die Quellen fließen läßt, die Berge tränkt aus seinem Obergemach (d. h. durch den aus dem Himmel sich ergießenden Regen), daß er Gras sprossen läßt für das Vieh, und Saat zum Nutzen der Menschen, und den Wein darreicht, der des Menschen Herz erfreut. Die Erde zittert, wenn Jahve sie anschaut (Ps. 104, 32), und bebt vor seinem Zorn (Jer. 10, 10). Es war für den Hebräer ein trostreicher Gedanke, daß die Erde, trotz der in ihr waltenden zerstörenden Kräfte, doch einen sichern Bestand habe (Ps. 93, 1; 119, 90; 104, 5). Galt ihm doch der Regenbogen für ein Unterpfand der Verheißung Gottes, daß er die Erde nie wieder verfluchen wolle, um der Menschen willen, und daß fernerhin Saat und Erde, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht aufhören werden (1 Mos. 8, 21 fg.; 9, 11 fg.). Dennoch aber drängte sich ihm das Gefühl der Vergänglichkeit alles Sichtbaren zu mächtig auf, als daß er nicht dem Gedanken hätte Raum geben sollen, daß auch der Himmel und die Erde veralten und vergehen werden (Ps. 102, 26—28; Jes. 51, 6). Indeß beruhigte er sich mit der Hoffnung, daß diese Zerstörung keine absolute sein, sondern nur eine Umwandlung und Erneuerung zu einem verherrlichtern Zustand (Ps. 102, 23).

Die im N. T. herrschende Weltanschauung ist von der des A. T. nicht verschieden. Nirgends äußert sich im N. T. auch nur die leiseste Ahnung davon, daß die Gestirne des Himmels ungeheuere Weltkörper sind, die in unermeßlichen Entfernungen die von Gott ihnen vorgezeichneten Bahnen durchlaufen, und daß die Erde etwas anderes ist, als eine auf verborgenem Grunde ruhende Fläche. Aber auch hier wird gelehrt, daß Gott die Welt hervorgebracht habe durch sein Wort (Hebr. 11, 3) oder durch seinen Willen (Offb. 4, 11), was in der angeführten Stelle des Hebräerbriefs näher dahin bestimmt wird, daß Gott das Sichtbare nicht aus einem bereits vorhandenen Sichtbaren (d. h. aus einer von Ewigkeit her existirenden Materie, was die im Heidenthum allgemein herrschende und auch Weish. 11, 18 sich aussprechende Meinung war) in das Dasein gerufen habe. Der Gedanke der Abhängigkeit der Erde von Gott begegnet uns im N. T. öfters. Gott wird geschildert als derjenige, welcher die Blumen des Feldes schmückt und dem Vogel seine Nahrung bereitet (Matth. 6, 26 fg.), der vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gibt und des Menschen Herz erfüllt mit Speise und Freude (Apg. 9, 14. 17). Eine dereinstige Zerstörung der Welt wird 2 Petr. 3, 7 fg. und Offb. 21, 1

geweissagt, und in der ersten Stelle als eine Wirkung des Feuers dargestellt, jedoch mit der Verheißung, daß aus dieser Zerstörung ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehen werden (2 Petr. 3, 13; Offb. 21, 1), womit Paulus übereinstimmt, wenn er (Röm. 8, 19—22) in ahnungsreichem Gefühl überall in der Natur klagende Töne zu vernehmen glaubt, die auf ihre Vergänglichkeit hindeuten, aber auch die Hoffnung ausdrücken, einst zu einem der Verherrlichung der Gerechten entsprechenden bessern Zustand zu gelangen.

Ist auch die im N. T. herrschende Weltanschauung dieselbe wie die alttestamentliche, so war die Vorstellung des Hebräers von der Erde, in gewisser Beziehung, eine ganz andere als die des Christen. Jenem war die Erde eins und alles; sie war ihm das Land seiner eigentlichen Bestimmung; denn von einer andern, höhern Welt, und einem Uebergang der Seele in dieselbe nach dem Abschluß des irdischen Daseins, hatte er keinen Begriff. Alles, was er nach diesem Leben erwartete, war, wie bereits bemerkt worden ist, ein dumpfes, freudeloses Schattenleben in einem dunkeln unterirdischen Todtenreich, ohne Vergeltung und ohne die Möglichkeit, jemals wieder aus demselben zurückzukehren (Hiob 3, 13—17; 7, 9. 10; 11, 8; 10, 21. 22; 14, 7—12; 16, 22; 30, 23; Ps. 88, 13; Jes. 14, 9 fg.; Pred. 3, 19—22 fg.). Darum war dem Hebräer ein langes, glückliches Leben auf dieser Erde mit zahlreicher Nachkommenschaft das höchste Gut, das er sich denken, und der letzte Zweck, den er sich bei seinen Bestrebungen vorsetzen konnte. Keine Vergeltung jenseit des Grabes erwartend, mußte er sich denken, daß die göttliche Gerechtigkeit dem Frommen und Gerechten schon in diesem Leben die verdiente Belohnung gewähre und über den Gottlosen die verdiente Strafe verhänge. Dies erklärt es uns, daß alle Verheißungen, welche den treuen Beobachtern des Gesetzes ertheilt werden, und alle über die Uebertreter desselben ausgesprochenen Drohungen, sich auf dieses irdische Leben beziehen (s. z. B. 5 Mos. 11, 8—32). Bei dieser Vorstellung von der göttlichen Vergeltung mußten aber dem Hebräer das Glück der Gottlosen und die Leiden der Frommen und Rechtschaffenen zu einem unauflöslichen Räthsel werden. Dies sehen wir nirgends deutlicher als aus dem Buch Hiob (s. d.). Denn die Grundlagen dieses tiefen und glanzvollen Gedichts sind ja gerade die mit der göttlichen Gerechtigkeit in schneidendem Widerspruch zu stehen scheinenden Differenzen des menschlichen Lebens. Der Dichter geht auf eine Lösung des in ihnen uns entgegentretenden großen Räthsels aus, findet sie aber nicht, und endigt damit, dem Menschen unbedingte Resignation in die unbegreiflichen Fügungen des Ewigen zur Pflicht zu machen.

Wohl hellten sich im nachexilischen Zeitalter die Vorstellungen der Juden von den künftigen Geschicken des Menschen etwas auf. Mit Freude ergriffen viele unter ihnen die aus der pers. Religion ihnen entgegentretende Hoffnung der Auferstehung von den Todten (s. d.). Indeß blieben viele Juden dieser neuen Hoffnung unzugänglich. Erst später bildete die Auferstehungshoffnung auf verschiedene Weise sich aus und verknüpfte sich innig mit den messianischen Erwartungen. Man hoffte, daß alle Juden aus dem Todtenreich zurückkehren und in das nach schweren Kämpfen gegründete Reich des ersehnten Messias eintreten, und späterhin auch daß von den wiedererstandenen Heiden diejenigen würden aufgenommen werden, welche der Messias in dem großen, von ihm zu haltenden Weltgericht dessen für würdig erfinden würde. Allein da man sich dieses Reich als ein irdisches dachte, so war das letzte Ziel der jüd. Hoffnungen ein neues glückseliges Leben auf dieser Erde. Dem Juden blieb daher die Erde das wahre Vaterland des Menschen, in welchem er sein Dasein beginnen und in dem sich seine Geschicke vollenden sollten. Ein anderes Glück als ein irdisches konnte er sich nicht denken.

Grundverschieden ist die Vorstellung von der Erde, die sich aus den Belehrungen des Evangeliums entfaltet. Durch die Eröffnung der Aussicht auf eine andere, höhere Welt, in welcher die Geschicke des Menschen zu ihrer endlichen Vollendung gelangen sollen, setzt es die Erde zu einem blos provisorischen Aufenthaltsort des Menschen herab. „Wir haben hier keine bleibende Stadt, die zukünftige suchen wir" (Hebr. 13, 14); „Unser Staatswesen (nicht Wandel, wie Luther übersetzt) ist im Himmel" (Phil. 3, 20). Im Licht des Christenthums erscheint die Erde als ein Land der Fremde, welches der Mensch längere oder kürzere Zeit durchwandert, seiner wahren Heimat zustrebend, die, jetzt noch von tiefem Geheimniß umflossen, in einer höhern Welt liegt. Sie ist das Land des Glaubens, zum lichtvollen Schauen gelangt der Mensch erst im zukünftigen Leben (1 Kor. 13, 9 fg.; 2 Kor. 5, 7); sie ist das Land der oft schweren schmerzlichen Prüfung, im Jenseits erst

realisirt sich die gerechte Vergeltung (2 Kor. 4, 17); sie ist das Land der Aussaat, auf welche dort drüben die Ernte folgt (Gal. 6, 7). Nicht das irdische Glück soll sich daher der Christ zum letzten Ziel seiner Bestrebungen machen, sondern die Seligkeit des zukünftigen Daseins, die aber nur durch den frommen Glauben und eine reine sittliche Gesinnung und Handlungsweise errungen werden kann (Matth. 6, 19. 20. 33; Kol. 3, 2). Was das Christenthum seinen treuen Schülern verheißt, das sind daher auch keine irdischen Güter und Freuden; es verkündigt ihnen im Gegentheil Trübsale und Schmerzen (Apg. 9, 14. 22; 2 Kor. 4, 17; Hebr. 12, 6). Darum macht es ihnen Selbstverleugnung zu heiliger Pflicht und verlangt von ihnen, daß sie ihr Kreuz auf sich nehmen und Christo nachwandeln (Phil. 2, 5; Matth. 16, 24). Dafür verspricht es ihnen aber reichen Ersatz im geheimnißvollen Land der Zukunft, und ein unvergängliches, seliges Fortleben in inniger Gemeinschaft mit Gott und Christo (Joh. 17, 24; Phil. 1, 23). Zwar spricht auch das N. T. von einer bevorstehenden Auferstehung, allein das ist nicht eine Auferstehung zu einem neuen Leben auf der Erde, sondern zu einem neuen Leben in der überirdischen Welt, die Christo selbst zur Wohnung dient (1 Thess. 4, 16. 17). Und wenn in ihm von einem messianischen Reich die Rede ist, so ist dieses Reich, nach den bestimmtesten Erklärungen Jesu, ein rein geistiges Reich, welches von kleinen Anfängen ausgehend einen unermeßlichen Umfang gewinnen, aber erst in den Räumen einer höhern Welt zu seiner Vollendung gelangen soll (Luk. 17, 20; Joh. 18, 36. 37). Mag es auch sein, daß in den von den drei ersten Evangelisten uns aufbehaltenen Fragmenten prophet. Reden Jesu (Matth. 24; Mark. 13, 1 fg.; Luk. 21, 5 fg.) sich noch einige Anklänge an die jüd. Erwartung von einem irdischen Messiasreich finden, und daß die Offenbarung die Aussicht auf eine bei der Wiederkunft Christi stattfindende und mit einer Erneuerung der ganzen Welt verbundene Gründung eines herrlichen irdischen Reichs eröffnet, in welchem ein vom Himmel sich herabsenkendes neues Jerusalem die Hauptstadt sein werde (Offb. 21), so können doch solche Aeußerungen, den bestimmten Belehrungen Jesu gegenüber, nicht für maßgebend gelten. Die eigentliche Lehre des Christenthums, die auch in der Kirche über alle chiliastischen Träumereien den Sieg davongetragen hat, ist die, daß dem Menschen in der überirdischen Welt sein Ziel gesteckt sei, und daher die Bestrebungen des Christen auch vorzugsweise auf die unvergängliche Seligkeit des Himmels gerichtet sein sollen.

Aus der ganz verschiedenen Bedeutung, welche die Erde für den Juden und für den Christen hat, entwickelte sich auch bei beiden ein ganz verschiedener Geist. War der Geist jener immer ein dem Irdischen zugewandter, so ist der den wahren Christen beseelende ein himmlischer (Phil. 3, 14). Aus diesem Geist quillt dem Christen die heitere Fassung in den schmerzlichsten Prüfungen des Lebens, und im Angesicht des Todes die ihn erhebende lichtvolle Hoffnung. Bruch.

Erech (d. i. lang), eine Ortschaft, die, als zum Anfang der Herrschaft Nimrod's gehörig und im Lande Sinear gelegen, 1 Mos. 10, 10 nach Babel und vor Accad und Calne genannt wird, und sonach in Babylonien zu suchen ist. Am nächsten liegt, unter Erech (die LXX haben Orech, der Syrer Oroch) Orchoë zu verstehen, das südlich von Babylonien in der Nähe des Euphrat war (Ptolemäus, V, 20, 7; Orchener nennt Ptolemäus V, 19, 2; Strabo XVI, 739). Im Buch Esra werden nach Persern Arkeväer (das sind wol Bewohner von Erech) erwähnt, es folgen Babylonier, Susianer, Daer und Elymäer. Der Form nach könnte unter Erech auch Aracca am Tigris gemeint sein (Ptolemäus, VI, 3, 4; Ammianus Marcellinus, XXIII, 21). Freilich lag dies schon in Elymais. Nach einer schon in alter Zeit aufgestellten Meinung wäre Erech die im nördlichen Mesopotamien am Fluß Scirtus gelegene Stadt Edessa, die auch Kallirrhoë hieß (Plinius, V, 21), bei den Syrern Uro, jetzt Orfa. Dafür könnte sprechen, daß bei den spätern Syrern der Edessener Oroko hieß (vgl. Ephrem den Syrer zu 1 Mos. 10, 10); allein Edessa ist doch viel zu weit von Babylon entfernt, und sehr bedenklich macht, daß das seit der macedon. Periode oft genannte Edessa in früherer Zeit nicht existirt zu haben scheint (Ritter, „Die Erdkunde" [2. Ausg., Berlin 1844], XI, 335 fg.). Fritzsche.

Erfüllung (des göttlichen Rathschlusses). Dieser Artikel erfordert eine kurze Rücksichtnahme auf die prophet. Elemente des A. T., sofern sie im N. T. als Zeugnisse und Beweismittel einer geschehenen Erfüllung benutzt werden. Das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung gehört zu den schwierigen und vielumstrittenen Gebieten der biblischen Wissenschaft; das ihm gewidmete Studium einer „prophetischen Theologie" läßt sich durch

alle Zeitalter verfolgen, hat aber in seinem Verlauf höchst merkwürdige und gegensätzliche Schicksale erlitten. In der Kirche war das Steigen und Fallen des Interesses an dem Prophetischen stets mit einer veränderten religiösen oder wissenschaftlichen Neigung verbunden. Die übertriebene Hochschätzung und Ausbeutung dieses Gesichtspunkts hat stets zur Buchstäbelei und Deutelei geführt, während die gänzliche Vernachlässigung desselben einen Mangel an ideal-historischem Sinn verrieth. Der Stoff der Untersuchung war gegeben; er lag nicht allein in der alttest. Weissagung als solcher, sondern auch — worauf es hier besonders ankommt — in der Berufung der neutest. Schriftsteller auf alttest. Aussprüche, Andeutungen oder Vorzeichen. Die Zahl dieser Citate ist groß, nur wenige Briefe, wie der erste an die Thessalonicher, der zweite und dritte des Johannes, enthalten sich derselben ganz; zuweilen, wie im Hebräerbrief, nehmen sie einen unverhältnißmäßigen Raum ein. Die Citate sind ebenso viele Fäden zur Verknüpfung beider Religionsurkunden; sie bezeichnen ein geistiges und historisches Band, aber sie wollen im großen und mit sorgfältiger Beachtung ihrer innern Unterschiede beurtheilt und nicht gepreßt sein. Die ältere Theologie ging vermöge ihres Inspirationsbegriffs von der Voraussetzung aus, daß die citirten Stellen im Zusammenhang des Originals denselben Sinn und Zweck haben müßten, zu welchem sie von den neutest. Verfassern benutzt werden. Diese Annahme hat sich nachmals als unhaltbar erwiesen, sie führte zu einer Reihe von Fehlgriffen und Misverständnissen, welche die historische Erklärung des A. T. hemmen und viele Absichtlichkeiten in dasselbe hineintragen mußten, die in der That nicht stattfinden. Wir haben diese Irrungen hier nicht aufzuzählen. Ueberhaupt wurde auf diesem Wege der Standpunkt des A. T. verdunkelt, der wahre Charakter der Weissagung verkannt, der Offenbarung aber ein Beweismittel gegeben, welches trotz aller verstandesmäßigen Deutlichkeit doch nicht stichhaltig befunden werden, noch dem Glauben die verlangte Sicherheit gewähren konnte. Daher hat die neuere Schrifterklärung zu einer scharfen kritischen Revision des gesammten zugehörigen Stellenapparats geführt. Das Resultat war, mit den bis dahin gültigen Ansichten verglichen, ein destructives, es betraf theils das bei der Behandlung und Rückerklärung der alttest. Citate übliche Verfahren, theils aber auch die sachliche Auffassung, da nachgewiesen wurde, daß Weissagung und Erfüllung sich nicht in der Weise decken, wie bisher behauptet worden. Damit drohte das Band zu zerreißen. Die Kritik konnte jedoch vernünftigerweise nicht so weit gehen, die Wahrheit der Weissagung und die Bedeutung der Rückschau auf die alte Religionsanstalt überhaupt preiszugeben; sie ließ einen providentiellen Zusammenhang stehen und sah in der Weissagung eine „allgemeine von der Vorsehung getroffene Einleitung auf die Entstehung des Christenthums unter dem jüd. Volk" (Bretschneider, „Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe" [4. Aufl., Leipzig 1841], S. 207 fg.). Indessen muß auch diese Auffassung berichtigt werden: nicht als blose providentielle Zuthaten sind unsers Erachtens jene prophet. Beziehungen anzusehen, sondern sie stehen mit dem Trieb und Beruf der alttest. Religion selbst in inniger Verbindung.

Die Religion des A. T. ist ihrem Wesen nach eine gesetzlich-prophetische, eine Religion der Verheißung, die Religion des N. T. ein Glaube der Erfüllung, in welchem das Prophetische im engern Sinn zwar nicht fehlt, aber eine Nebenstellung einnimmt. Das Evangelium tritt in die von der Weissagung bezeichnete Stelle ein, es bemächtigt sich der verheißenden und vorbedeutenden Züge und erhebt die längstersehnte Zukunft zur lebendigen Gegenwart. Die Sicherheit, mit welcher dies geschieht, die eminente Zuversicht, mit welcher Christus selbst die alte Weissagung auf sich geladen hat, liefert eine höhere Bürgschaft für den Offenbarungscharakter des christl. Gottesreichs und ist mehr werth als alles, was sich im einzelnen durch blose Stellenvergleichung ermitteln läßt. Die Berufungen auf den Alten Bund sind die nothwendigen Aeußerungen dieses Glaubens. Daher ist erfüllen und Erfüllung (πληροῦν, πλήρωμα) ein Name und Begriff von durchgreifender Wichtigkeit im N. T. Der Beweis aber, daß in dem Thatsächlichen des Evangeliums eine Verwirklichung längst vorbedachter Aussichten und göttlicher Heilsgedanken gegeben sei, konnte in doppelter Form geführt werden: erstens urkundlich durch Anführung alttest. Aussprüche, und zweitens mehr historisch, d. h. durch Erklärung des neuen evangelischen Glaubensprincips aus dem innern Zusammenhang mit der vorangegangenen Religionsanstalt, also durch Rückschluß auf eine großartige göttliche Verfügung, welche nach stufenmäßiger Vorbereitung in Christus zur vollendeten Thatsache

geworden sei. Die erste Form herrscht in den Evangelien vor, zu der zweiten gelangt der Standpunkt der apostolischen Briefe.

Ueber die Nachweisungen der erstern urkundlichen Art müssen an dieser Stelle wenige Bemerkungen genügen. Der Gesichtspunkt der Erfüllung reicht auch in den Evangelien weit und läßt sich, selbst wo er nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, auf ideelle und geschichtliche Momente anwenden. Schon der Hauptsatz: „Jesus ist der Christ, der Prophet, der da kommen soll, der Gottessohn", hat eine erfüllende Bedeutung, denn in ihm wird ein prophetisch dargebotenes Prädicat auf die Person Jesu übertragen und dadurch der Name Jesus Christus gegründet. Ebenso knüpft sich das Eröffnungsthema des Täufers und Christi selbst: „das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen", an die theokratische Aussicht der Verheißung, gibt sich also selbst den Werth einer Erfüllung des Erwarteten (Matth. 3, 2; 4, 17); die Zeit dieses Kommens aber weist zurück auf das angenehme Jahr des Herrn als den von Jesaia (61, 1. 2) verkündigten Zeitpunkt der Befreiung aus der Gefangenschaft (Luk. 4, 18 fg.; vgl. Mark. 1, 15). Christi eigene Berufung auf die Weissagung ist theils eine ausdrückliche, wie in der angeführten Erzählung von seiner Rede in der Synagoge zu Nazareth, theils eine mehr andeutende, wie Matth. 22, 41 fg., theils kleidet sie sich in den allgemeinen Satz: das alles sei geschehen, damit erfüllet würden die Schriften der Propheten (Matth. 26, 54—56; Luk. 24, 44—47; vgl. Joh. 5, 43. 46; Apg. 1, 16). Wörtlich genommen wird in solchen Aussprüchen das Geschriebene als solches zur Ursache des jetzigen Erfolges gemacht, in der That aber enthalten sie den Gedanken, daß ebendieser Erfolg, nämlich die Gefangennehmung und Kreuzigung Christi, kein zufälliges oder blos menschlich herbeigeführtes Ereigniß sei, sondern eine göttlich verfügte und darum auch prophetisch vorausbezeichnete Schickung, auf welcher eine höhere Nothwendigkeit ruhe. Man darf also nicht zweifeln, daß Christus selbst den Gedanken der Erfüllung sehr nachdrucksvoll hervorgehoben hat, folglich mußte dieser auf die Fassung des evangelischen Berichts, die mündliche und die schriftliche, übergehen. Alle Evangelisten bedienen sich prophetischer oder als prophetisch geltender Stellen, um die Erfüllung zu belegen; wie weit sie darin gingen, hing von der Neigung und dem Standpunkt des einzelnen Referenten ab. Bekanntlich hat Matthäus diesen Pragmatismus am vollständigsten durchgeführt und auf einzelne Umstände der Erscheinung und des irdischen Wandels Christi angewendet; er findet an zwölf Gelegenheiten, seine Formel, „damit erfüllet werde", zu wiederholen. Alle diese Citate, die wir nicht nach dem Maßstab der gegenwärtigen Auslegung beurtheilen dürfen, machen zunächst den Eindruck eines rein urkundlichen Beweismittels, und dieses wirkte um so einleuchtender, da es auf specielle und außerordentliche Fügungen bezogen werden konnte. Nur darf dabei nicht vergessen werden, daß das Geschriebene nicht für sich gilt, sondern auf eine höhere Causalität zurückgeführt wird, die Citate also indirect den Zweck haben, eine innere Harmonie in den Erfolgen des Heilsplans selbst zu veranschaulichen.

Die zweite Form der Nachweisung haben wir die historische genannt, und zu ihr erheben sich die apostolischen Briefe, weil sie auf die Erscheinung Christi als eine abgeschlossene Thatsache zurücksehen. Der Hauptvertreter dieser Auffassung ist Paulus als der Ausleger des Evangeliums im universellen und welthistorischen Sinn. Nicht als ob er von den Citaten keinen Gebrauch gemacht hätte, er häuft sie zuweilen sogar und ist überall darauf bedacht, das A. T. auch für den heidenchristl. Standpunkt als Offenbarungsurkunde festzuhalten; aber es sind nicht einzelne Schriftstellen allein, sondern größere historische Gestalten und Verhältnisse, die bei der Deutung des höchsten Rathschlusses von ihm benutzt werden, und darin liegt das wahrhaft Bedeutende seiner Argumentation. Ihm ist das Evangelium ein Neues und Absolutes, beiden Hälften der Menschheit Dargebotenes, zugleich aber ein geschichtlich Vorbereitetes; nach beiden Seiten fordert er ein Ablassen von dem alten Wege, sei es nun des heidnischen Lasters und Wahns oder der jüd. Gesetzlichkeit; aber er sorgt auch dafür, daß der Rückblick auf ein allumfassendes und zur Vollendung fortschreitendes göttliches Walten unverloren blieb. Von besonderm Interesse sind in dieser Beziehung die Erklärungen des Galater- und Epheserbriefs; in dem erstern werden die Judaisten zurechtgewiesen, in dem andern wird den Heidenchristen die ganze Herrlichkeit des ihnen dargereichten Gnadenguts vorgehalten. Das Gesetz, heißt es Gal. 3, 21 fg., vermochte kein neues Leben zu schaffen, aber indem es nur ein negatives Resultat lieferte, ward es darum keineswegs entbehrlich, denn unter seiner Zucht offenbarte sich ja die all-

gemeine Sünde, und die Zusammenfassung der Menschen wurde in der einen Richtung bewirkt, damit sie nachher auch in der andern, nämlich in der Erlösung, gelinge. Das Gesetz empfängt mit seinem pädagogischen Amt zugleich eine prophet. Bedeutung, denn es wird ein Mittel zur Erfüllung und nimmt in der Herbeiführung des höchsten Ziels eine nothwendige Stelle ein. Es war mit seinen zeitweiligen Vorschriften selbst der Schatten des Künftigen (Kol. 2, 17). Hiernach sollen die Juden ihre Vergangenheit und ihr nunmehriges Verhältniß zum Evangelium beurtheilen. Es war ganz in der Ordnung, daß die Juden, obgleich im Besitz einer alten Anwartschaft, doch ihr volles Erbe nicht eher antreten konnten, als bis der Termin ihrer Mündigkeit herangekommen; so lange blieben sie nach dem Vorsatz des himmlischen Vaters noch unter Vormundschaft gestellt, denn sie hafteten an den „Anfangsgründen der Welt“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Als aber die Fülle der Zeit (πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal. 4, 4) erreicht war, da sandte Gott seinen Sohn, um die so lange in Knechtschaft Erhaltenen zum Stande freier Kindschaft zu erheben. Paulus blickt also hier auf die ganze hinter ihm liegende Weltepoche zurück, er nennt sie eine elementare und anfängerische, weil sie die Menschen noch in satzungsmäßigem und sinnlichem Dienst gefangen hielt, und wahrscheinlich hat er dabei auch an das Religionswesen des Heidenthums gedacht. Noch großartiger erscheint die Wendung der Dinge, wenn, wie im Epheserbrief geschieht, die evangelische Berufung der Heiden und die Stellung der Heidenchristen ganz besonders ins Auge gefaßt wird. Denn was sich jetzt ergeben hat, daß auch die Heiden Miterben und Mitempfänger der beseligenden Heilsgemeinschaft werden, daß Juden und Hellenen nach Aufhebung der feindlichen Zwischenwand zum Frieden und zur Einheit des neuen Lebens in Christus gelangen sollen, — das ist den frühern Menschengeschlechtern völlig verborgen gewesen (Eph. 2, 14. 19). Und dahin hat eine wunderbare Disposition und Verwaltung der Zeiten geführt (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν); es ist also ein Geheimniß (μυστήριον), d. h. ein der Welt und menschlichen Erfahrung fern liegender, unausgesprochener, aber von Anbeginn im göttlichen Willen gepflegter und jetzt endlich der Verwirklichung entgegengereifter Ausgang (Eph. 1, 10; 3, 5. 9). Die ganze Tiefe und Großartigkeit des höchsten Rathschlusses (θέλημα, εὐδοκία, βουλὴ τοῦ θελήματος, πρόθεσις) ist in diesem Ereigniß offenbar geworden, Weisheit und Liebe haben in der Erfüllung zusammengewirkt (Röm. 11, 32. 33; 16, 25; 1 Kor. 2, 7 fg.). Wie tief Paulus von dieser Erkenntniß, welche zu verkündigen ihm als Heidenapostel oblag, ergriffen war, beweist die Wahl seiner Worte. Er erkannte das Elend der vorchristl. Zustände; der gewaltige Uebergang von der in sich selbst zerfallenen zu einer durch Christus geeinigten, dem Vertrauen und Frieden mit Gott als dem himmlischen Vater zurückgegebenen, also ihrer wahren Bestimmung zugeführten Menschheit tritt ihm vor Augen als Aufgang einer neuen Lebenssonne, als Anbruch einer vollendenden Weltepoche. In seiner Anschauung des sich erfüllenden Rathschlusses ist zweierlei enthalten: ein ideales und überhistorisches Moment, zurückweisend auf einen in der göttlichen Weisheit niedergelegten Liebesgedanken, aber auch ein historischer Zusammenhang, welchem zufolge sich dieser Erfolg naturgemäß an die bisherige Entwickelung angeschlossen hat und daher im Verhältniß zu jenen Vorbereitungen eine Fülle der Zeiten und einen Höhepunkt des stufenmäßig fortgeleiteten Menschenlebens darstellt. Daß er diesen historischen Fortschritt in Bezug auf das Judenthum und das Gesetz so scharfsinnig nachgewiesen, nach der andern Seite des Heidenthums aber höchstens angedeutet hat, darf uns nicht befremden; denn hier war ja der Gegensatz viel zu stark, und leitende Fäden selbst nach dieser Richtung zu finden, lag gar nicht in der Aufgabe der apostolischen Verkündigung, sondern mußte einer spätern, mehr wissenschaftlichen Betrachtung überlassen bleiben. Auch in andern apostolischen Stellen wie 1 Petr. 1, 20 (vgl. Jak. 2, 5) wird der Gedanke des durch Christus erfüllten oder offenbarten Rathschlusses Gottes ausgesprochen, obwol nirgends mit solcher Bestimmtheit wie bei Paulus durchgeführt.

Aus dieser Zusammenstellung ergeben sich also zwei Sätze. Der erste lautet: „Die Weissagung des Alten Bundes ist in Christo erfüllt“, der zweite: „Der göttliche Rathschluß ist erfüllt.“ Jener aber soll so verstanden werden, daß er in den letztern hinüberleitet.

Eine andere allgemeinere Folgerung wird sich ebenfalls ohne Schwierigkeit dem Gesagten anschließen. Die biblischen Schriftsteller reden aus dem unmittelbarsten und lebendigsten Eindruck dieser Erfüllung und lassen ihren Glauben nach allen Seiten wirken;

wir selbst schauen auf den Höhepunkt zurück. Aber auch unter uns steht der Glaube fest, daß es für den religiösen Lebensweg keine andere „Fülle der Zeiten“ gibt, und daß nur durch Christus das feste unzerreißbare Lebensband mit Gott geknüpft und die wahre Erkenntniß unsers Verhältnisses zu ihm aufgeschlossen sei. Und auch an sich genommen ist die apostolische Weltbetrachtung bedeutungsvoll, weil es eine ins Große gehende ist. Sie ist die Grundlage des welthistorischen Universalismus; ihr verdanken wir wesentlich den Trieb, die Geschichte nach großen Verhältnissen zu gruppiren, die Weltalter in ihrer Folge anzuerkennen, vom Getheilten zum Einheitlichen vorzudringen und für langsam reifende Gedanken eine endliche gotteswürdige Erfüllung zu suchen und zu hoffen — eine Lebensansicht, welche in größerm oder geringerm Maßstab angewendet zum Merkmal christl. Bildung geworden ist. Gaß.

Erhörung, s. Gebet.

Erkenntniß. Nach hebr. Psychologie hat dies Vermögen der Seele (Ps. 139, 14) seinen Sitz im Herzen (5 Mos. 8, 5; vgl. auch Eph. 1, 18 u. s. w.), welches ja das Centrum wie des leiblichen so auch des geistigen Lebens ist (Mark. 7, 21 fg.). Uns wird hier, mit Beiseitesetzung aller übrigen Fragen, nur diejenige nach den Anschauungen der Bibel über die sittlich-religiöse Erkenntniß beschäftigen. Gemäß der Erzählung der jüngern Quelle des Pentateuchs über den Sündenfall unserer Stammältern (1 Mos. Kap. 3) eignete dem Menschen von Natur die sittliche Erkenntniß keineswegs. Sie war vielmehr (1 Mos. 3, 22) ein Vorrecht Gottes und der Himmlischen, und es wurde deshalb den Menschen verboten, die Hand danach auszustrecken. Maßten sie sich dennoch diese verbotene Frucht an, so konnte die schwerste Strafe und bitterstes Leiden nicht ausbleiben. In diesem Mythus gibt sich, abgesehen von allem andern, die Meinung kund (vgl. Knobel, „Die Genesis“ [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 37 fg.), daß es vortheilhafter für den Menschen gewesen wäre, nicht aus dem Stand der Indifferenz, der Unschuld, herauszutreten, da das eigene Wissen um gut und böse, die (religiös-)sittliche Erkenntniß mit allen ihren Consequenzen etwas weit Lästigeres und Mühevolleres ist als „die glückliche Unselbständigkeit des Kindes, das sich allein an die älterlichen Anweisungen hält“. Dieselbe Ansicht von dem Drückenden der Erkenntniß, welche hier naiv aus dem Gefühl der sittlichen Schwäche hervorgeht, findet sich dann später wieder in einer Zeit der Uebersättigung und Skepsis, welche an allem einen Ekel bekommen hat (Pred. 1, 17. 18) und nur unmittelbaren Lebensgenuß als höchstes Gut zu empfehlen weiß (Pred. 8, 15 u. s. w.). Anders aber dachte man während der kräftigen prophet. Entwickelung der Jahve-Religion. Da bittet der Psalmist (119, 25) um Erkenntniß der Gebote Gottes, und der Prophet verkündigt, daß Jahve Gotteserkenntniß mehr denn Brandopfer liebe (Hos. 6, 6); für die messianische Zeit aber wird als herrlichstes Gut verheißen, daß dann alle, groß und klein, die Erkenntniß Jahve's besitzen werden, daß ihnen sein Gesetz ins Innere geschrieben sein wird (Jes. 11, 9; Jer. 31, 33. 34). Freilich hört mit dem Tode auch die Erkenntniß auf (Ps. 88, 12. 13), da im Scheol, im „Vernichtungsort“, man überhaupt in keinem Verhältniß zu Gott weiter steht (Ps. 6, 6). Und auch während des Lebens ist und bleibt sie noch immer so schwach und unzureichend, daß auch der Weiseste die Räthsel der göttlichen Weltregierung nicht zu lösen vermag, vielmehr in stummer Resignation sich bescheiden muß, wie solches die Reden Jahve's an Hiob (Kap. 40. 41) einschärfen. Was wunder, wenn der „Prediger“ bei einer materialistischen Skepsis anlangt, wenn der Alte Bund für manchen in seiner vorexilischen Entwickelung, trotz aller höhern Ahnungen und Weissagungen, doch schließlich mit einem „alles ist eitel!“ sein Ende erreicht zu haben schien! Erst im Neuen Bunde konnte, wie die Propheten verheißen, die Erkenntniß kräftiger und vollendeter erblühen, nachdem eine Zeit vorhergegangen, in welcher der „Schlüssel der Erkenntniß“ von den Pharisäern weggebracht worden war (Luk. 11, 52), sodaß das Volk und seine Leiter im Dunkeln tappten. Da brach der neue Tag der Erkenntniß aller Geheimnisse des Gottesreichs (Mark. 4, 11; Matth. 13, 11; Luk. 8, 10), der völligen Erkenntniß Gottes (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22) an, und nun wird die Erkenntniß nicht eher aufhören, als bis alles an den Tag gekommen (Luk. 12, 2) und sie selbst zur höchsten Vollendung erwachsen ist. Wer aber an dieser Erkenntniß theilnehmen will, der muß Jünger Jesu werden: denn diesem allein wird sie von Gott gegeben (Mark. 4, 11 u. s. w.); nur durch den Sohn gelangt man zur Erkenntniß des Vaters, da er allein dieselbe besitzt (Matth. 11, 27 u. s. w.). Zwar gibt es eine natürliche Erkenntniß Gottes (Röm. 1, 19 fg.; Apg. 17, 27. 28); allein

dieselbe wurde, da die Menschen in ihrer eingebildeten Weisheit sich überhoben (1 Kor. 1, 21; Röm. 1, 21. 22), verfinstert (1 Kor. 1, 21; 2, 14), und auch das Gesetz, welches zwar die Erkenntniß des echtsittlichen brachte (Röm. 3, 20; 7, 7), vermochte ihr nicht wieder Kraft zu geben. Denn nur durch sich selbst und durch seinen Geist kann Gott erkannt werden (2 Kor. 4, 6; 1 Kor. 2, 10 fg.; Eph. 3, 19), das Gesetz stammt nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar von Gott (Gal. 3, 19). Wer den Geist Gottes besitzt, der erkennt alles (1 Kor. 2, 15), und wird, da in Gott alle Schätze der Erkenntniß verborgen liegen (Kol. 2, 3), wenn er alles andere aufgebend nach dieser Erkenntniß strebt (Phil. 3, 8), dereinst durch sie und mit ihr in das Vollalter eintreten (Eph. 4, 13), während auf Erden die Erkenntniß nothwendigerweise noch immer eine stückweise und unvollkommene bleibt (1 Kor. 13, 9). Somit gewinnt die religiöse Erkenntniß im N. T. eine über das Erdenleben in die Unendlichkeit hineinragende Zukunft, daher unendliche Bedeutung und Würde, sowie die Aussicht, zu immer befriedigendern Resultaten zu gelangen. Die höchste Rangstufe erhält sie durch den Verfasser des vierten Evangeliums angewiesen, der schon in den Anfängen einer Zeitperiode steht, welche die Erkenntniß (gnôsis) zu überschätzen begann. Bei ihm bildet die Erkenntniß den Inhalt des ewigen Lebens (Joh. 17, 3), und der Sohn Gottes ist, als das Licht der Welt (Joh. 1, 9), vor allem deshalb gekommen, damit er die Erkenntniß des Wahrhaftigen (1 Joh. 5, 20), der Wahrheit, welche als erkannte sofort befreiend wirkt (Joh. 8, 32), brächte. So hoch stellt Paulus die Erkenntniß nicht, sondern er weiß, daß auch sie am Ende aufhören muß, damit die Liebe (1 Kor. 13, 8) die höchste Stelle allein behalte, der freilich die Erkenntniß immerhin als Moment immanent ist. Ja Paulus hat schon vor der beginnenden Ueberschätzung der höhern religiösen Erkenntniß und vor einem daraus herfließenden rücksichtslosen Handeln zu warnen (1 Kor. Kap. 8). Die religiöse Erkenntniß, die Gnosis, darf die Liebe nicht beeinträchtigen; denn im Irrthum ist wer meint, ohne Liebe, ohne die richtige sittliche Stellung, zur wahren religiösen Erkenntniß gelangen zu können (1 Kor. 8, 2. 3). Dasselbe betont auch der vierte Evangelist, wenn er schreibt, daß nur wer liebt Gott wirklich kennt und erkennt (1 Joh. 4, 7; 2, 3 u. s. w.). Sittlich-religiöse Erkenntniß, das ist das zu erstrebende Ziel, das ist die Frucht des christl. Glaubens. J. N. Hanne.

Erlaßjahr, s. Sabbatjahr.

Erleuchtung, im sittlich-religiösen Sinn, ist im biblischen Sprachgebrauch ein bildlicher Ausdruck, der den richtigen Zustand des menschlichen Erkenntnißvermögens bezeichnet. Das Substantivum kommt in der H. Schrift nur dreimal vor, Dan. 5, 11. 14; 2 Kor. 4, 6 (2 Kor. 4, 4 heißt phôtismós: Schein, Lichtglanz), steht aber an den beiden ersten Stellen in Parallele mit „Klugheit“ und „Weisheit“ und entbehrt daselbst der specifisch religiösen Beziehung; an den übrigen betreffenden Stellen wird das Verbum (erleuchten, erleuchtet sein, werden u. s. w.) gebraucht. Schon daraus dürfen wir schließen, daß wir es hier nicht, wie in der luth. Dogmatik, wo die Erleuchtung (illuminatio) ihre Stelle in der Lehre von der Heilsordnung zwischen Berufung und Bekehrung einnimmt, mit einem theologischen Systembegriff, dem etwa in verschiedenen biblischen Lehrbegriffen eine verschiedene Stellung und Bedeutung zukommen könnte, zu thun haben, sondern mit einem Ausdruck der religiösen Rede, in deren Symbolik Licht und Finsterniß eine so bedeutende Stelle einnehmen. Das Licht, die Leben schaffende Ausstrahlung der von den Orientalen (Arabern, Aegyptern, oft auch von den Israeliten) schon früh als Gott verehrten Sonne, symbolisirt zuhöchst das Göttliche (Ps. 27, 1; 104, 2; Jes. 2, 5; 60, 19; 1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 17 u. s. w.), während die grauenerregende Finsterniß (Hiob 24, 17) Sinnbild der Gottverlassenheit (z. B. im Scheol) und zuhöchst des Un- und Widergöttlichen wird (vgl. besonders das vierte Evangelium). Daher bezeichnet die religiöse Rede in der Bibel die rechte, zum Heil führende Beschaffenheit des Menschen gern als ein Wandeln im Licht. Im Ausdruck „Erleuchtung“ schränkt sich nun aber der Begriff des richtigen religiössittlichen Zustandes des Menschen auf das Erkenntnißvermögen ein, und die Anschauung stellt sich folgendermaßen. Nach biblischer Auffassung hat jeder Mensch an dem Auge seines Herzens (Eph. 1, 18), d. h. dem höhern Erkenntnißvermögen des Geistes (vgl. Meyer zu jener Stelle), ein inneres Licht (Matth. 6, 23), wie er an dem äußern Auge eine Leuchte für seinen Leib besitzt. Wenn dasselbe klar und ungetrübt scheint, so wird der Mensch ganz im Licht wandeln; denn er erkennt dann die ihm vorgesteckten ewigen Ziele (Eph. 1, 18), den schmalen Weg, der zum Leben führt (Matth. 7, 13; 18, 8. 9;

19, 17 u. s. w.), und kann infolge davon auf diesem Pfad jenem Ziel zustreben. Allein durch die Sünde (Matth. 15, 14; Röm. 1, 21) und den Gott dieser Welt, d. i. den Teufel (2 Kor. 4, 4), ist jenes innere Licht verfinstert, sodaß der Mensch in tiefem Dunkel und in todesähnlicher Nacht (Eph. 5, 14) umherirrt, dadurch thöricht an Einsicht (Röm. 1, 22) und verdorben im Herzen wird (Röm. 1, 24) und so sein Heil verfehlt. Da nun alle Menschen blind geworden sind und daher keiner dem andern helfen kann (Matth. 15, 14), so muß Gott selbst sie aufs neue sehend machen oder erleuchten (Ps. 27, 1; 2 Sam. 22, 29; 1 Petr. 2, 9; 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 17. 18). Diese Erleuchtung geschieht nach dem A. T. vermittels des göttlichen Wortes, das sich vor allem im Gesetz kundgibt (Ps. 119, 105; Spr. 6, 23; Weish. 18, 4; Ps. 19, 9: des Herrn Gebote erleuchten die Augen; Sir. 45, 17 u. s. w.), als solches den Willen Gottes verkündigt und auf diese Weise der praktischen Vernunft Ziel und Weg anzeigt. Nach neutest. Lehre kann dem Gesetz, das zwar die Sünde erkennen lehrt, jedoch sie auch zugleich mehrt (Röm. 7, 7 fg.; Gal. 3, 19), und insofern die geistige Finsterniß nur noch vergrößert, diese erleuchtende Thätigkeit nicht in vollem Maß beigelegt werden. Vielmehr ist es das Evangelium, die frohe Botschaft vom Reich Gottes (Matth. 4, 23 u. s. w.), in welchem jeder Mensch Sohn Gottes werden soll (Matth. 5, 9. 45; Röm. 8, 19; Gal. 3, 26; Offb. 21, 7 u. s. w.), wodurch allein die Erleuchtung bewirkt wird (2 Kor. 4, 4). Denn nur durch das Evangelium erfährt der Mensch, welches die von Gott ihm vorgesteckten sittlich-religiösen Ziele sind, erlangt er die Kenntniß der in Christo geoffenbarten Herrlichkeit Gottes (2 Kor. 4, 6), an der theilzunehmen ihm bestimmt ist (Röm. 5, 2; 1 Thess. 2, 12; 1 Petr. 2, 9; 1 Joh. 3, 2), erhält er Kunde von dem seiner harrenden Erbtheil, zu dem Gott ihn hinanbringen kann und will (Eph. 1, 18). Da aber diese erleuchtende frohe Botschaft zuerst von Christo der Menschheit verkündigt ist, so wird ihm die Erleuchtung zugeschrieben (Matth. 4, 16; 11, 27 fg.; Eph. 5, 14), und im vierten Evangelium nennt er sich selbst das Licht der Welt (Joh. 8, 12; 12, 46 u. s. w.; vgl. 1, 9). Weiterhin sind denn auch alle andern, welche das Evangelium verkündigen, sei es durch directe Lehrthätigkeit (Eph. 3, 9; 2 Kor. 4, 6), sei es durch ihr eigenes leuchtendes Vorbild (Matth. 5, 14), „Lichter" der Welt und Mittel und Träger der Erleuchtung. Daß diese Erleuchtung nicht eine magisch übernatürliche sei, lehrt die Stelle Eph. 5, 14; wie denn überhaupt die H. Schrift weit davon entfernt ist, den Menschen zu einem unfreien Wesen, („Stock und Stein") dem das Heil von außen eingegossen werden muß, zu machen (vgl. noch Joh. 1, 12). — Fassen wir alles zusammen, so ist die Erleuchtung diejenige göttliche, durch das Evangelium vermittelte Thätigkeit und sodann derjenige aus ihr hervorgehende Zustand des religiös-sittlichen Erkenntnißvermögens des Menschen, wodurch derselbe befähigt wird, das ihm bestimmte und von ihm zu erstrebende Heil klar zu erkennen. — Insofern nun die Unterweisung in der christl. Glaubens- (und Sitten-)Lehre diese Erkenntniß zu Wege bringt, wird „erleuchtetsein" für „Christ sein" schon im Hebräerbrief gebraucht (Hebr. 6, 4; 10, 32). Und bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte bildete sich der Sprachgebrauch, daß „Erleuchtung" den Unterricht der Katechumenen in der christl. Religion bedeutete, ja geradezu mit „Taufe" identisch wurde, insofern dieselbe den Abschluß und die Blüte dieses erleuchtenden Unterrichts darstellte. So sagt z. B. Justin der Märtyrer (Apol., I, 94): „Dies Bad (die Taufe) wird Erleuchtung (phôtismós) genannt, weil der Verstand derer, welche dieses (die christl. Lehre u. s. w.) lernen, erleuchtet wird." J. R. Hanne.

Erlöser, s. Erlösung und Jesus Christus.

Erlösung. Der Begriff der Erlösung weist auf eine Gebundenheit zurück, auf Gefangenschaft, Knechtschaft, und ist verwandt mit dem der Befreiung. Nun ist aber nach biblischer Anschauung jeder Mensch seit dem Sündenfall gebunden durch die Sünde (s. d.), durch ihre Gewalt über ihn und ihre schlimmen Folgen, das sie begleitende Uebel und die von ihr unzertrennliche Strafe (1 Mos. 3, 16 fg.). Allein in der Erfahrung des Unheils ist auch das Heilsbedürfniß schon mitgesetzt. Der nach dem Bild Gottes erschaffene, mit einem unauslöschlichen Streben nach Erfüllung seiner idealen Bestimmung ausgerüstete Mensch kann die Knechtschaft der sinnlichen Lust, die Fesseln des thierischen Triebes nicht ertragen; sein besseres Ich kämpft mit der bösen Neigung. Zwischen dem Weibessamen, dem Menschen an sich, wie ihn Gott haben will, und dem Schlangensamen, dem rohen thierischen Genußmenschen, wie er nicht sein soll, ist ewige Feindschaft gesetzt: das ist der tiefe Sinn der mit großem Unrecht von der kirchl. Dogmatik auf den

persönlichen Messias (von der kath. Exegese gar auf die Jungfrau Maria wegen eines Uebersetzungsfehlers der Vulgata) gedeuteten Stelle 1 Mos. 3, 15. So ist mit der Gebundenheit an die Sünde in jedem Menschen auch das Erlösungsbedürfniß gesetzt und das Leben des Menschen ein unablässiges Ringen nach sittlicher Befreiung; der Geist hat keine Ruhe, bis er die organische Natur sich dienstbar gemacht, das Fleisch (s. d.) überwunden und in ein Instrument seines höhern Willens verwandelt hat. In diesem Sinn ist schon die alttest. Religion die Religion der Erlösung. Sie unterscheidet sich von allen, auch den der höchsten Culturstufe angehörigen, heidnischen Religionen wesentlich dadurch, daß ihr die Anerkennung der Gebundenheit des Menschen durch die Sünde und damit das Erlösungsbedürfniß zu Grunde liegt.

Allerdings kommt nun auf der alttest. Religionsstufe die Erlösung selbst, d. h. die religiös-sittliche Befreiung der Persönlichkeit von der überwiegenden und knechtenden Gewalt des sinnlichen Naturgrundes, nur sehr unvollkommen zu Stande. Der eigentliche Factor der Erlösung ist, nach alttest. Anschauung, das Gesetz. Die falsche Gebundenheit soll dadurch aufgehoben werden, daß das Personleben in der rechten Weise gebunden wird; die Erlösung vollzieht sich im A. T. in der Form des Bindens. Der Mensch ist nämlich ursprünglich an Gott, an dessen absoluten heiligen Willen gebunden; infolge des Sündenfalls hat er sich von diesem gelöst. Darum wird der Zustand des Unerlösten schon auf den ersten Blättern der Bibel als ein Zustand der Zuchtlosigkeit, sinnlicher, thierischer Willkür geschildert (1 Mos. 6, 3 fg.). Das erlösende Princip dagegen ist das Princip der Zucht und Ordnung, und da Gott als absolut vorgestellt wird, der absoluten Ordnung, des ewigen Gesetzes Gottes. So ist im A. T. eigentlich Gott selbst der Erlöser, und vermittelt wird die Erlösung durch das göttliche Gesetz. Dieses, als ein gegebenes, fordert jedoch eine zeitlich geoffenbarte geschichtliche Anstalt, in welcher es die Erlösung bewirken und innerhalb bestimmter Bedingungen verwirklichen kann. Die alttest. Theokratie ist eine solche Anstalt; ihr eigenthümlicher Charakter ist der eines durch Offenbarung gestifteten Vertrags oder Bundes (s. d.) mit Gott, in welchem dieser die Vertragsgenossen an sein Gesetz bindet und in Pflicht nimmt, wogegen er ihnen, im Fall sie ihre Pflicht erfüllen, Gunst, Wohlwollen, Gnade verspricht. Die Erfüllung der göttlichen Verheißungen sind aber bedingt durch den Vollzug der Erlösung; nur der Erlöste nimmt daran Theil.

Demzufolge leuchtet ein, daß auf dieser Religionsstufe die Erlösung nur in einer noch sehr unvollkommenen Form zu Stande kommen kann. Das Böse ist auf derselben wesentlich vorgestellt als Auflehnung wider die göttliche Ordnung und Verletzung der äußern, dem Naturtrieb und Eigenwillen des Menschen gezogenen, Schranke. Es ist das Thierische im Menschen, was gebändigt werden muß durch Zucht, Zwang, Strafe. Fast unvermeidlich erschien daher Gott, der oberste Gesetzgeber und Strafrichter, dem alttest. Popularbewußtsein im Licht einer unnahbaren Majestät (vgl. 2 Mos. 19, 12 fg.), und war eher ein Gegenstand der Furcht als der Liebe (Ps. 38, 2 fg.), weshalb sein Wesen und seine Macht sich am angemessensten im Rollen des Donners, im Zucken der Blitze, in den Schrecknissen der entfesselten Elemente offenbarte (Ps. 29, 3 fg.). Eine sittlich freudige Stimmung, ein freies und frisches Streben und Ringen nach dem sittlichen Ideal, eine wahrhaft innerliche, durchgreifend persönliche Befreiung von den sinnlichen, den Geist unterjochenden Naturgewalten war auf diesem Wege nicht zu erreichen. Die Erlösung war wesentlich negativ bestimmt als Befreitsein von der Furcht vor dem göttlichen Gericht, der drohenden Strafe. Darum ist über die alttest. Gesetzesanstalt ein Schleier der Wehmuth, ein Hauch der Trauer ausgebreitet. Das alttest. Volk, seiner bevorzugten Stellung in der großen Völkerfamilie ungeachtet, wird seiner Vorzüge, überhaupt seines Lebens doch niemals recht froh. Wenn der vorsätzliche Abfall von Gott und seinem Gesetz gar nicht gesühnt werden kann, sondern Todesstrafe nach sich zieht, so gibt es außerdem noch eine zahllose Menge von Fällen, in denen das göttliche Gesetz unvorsätzlich, aus sinnlicher Schwäche, Irrthum, im vorübergehenden Affect übertreten wird; und in allen diesen muß nun die Verschuldung durch einen Act der Wiedergutmachung, durch die Opfergabe (s. Opfer) gesühnt werden, damit Gott dem (wenn auch immer unvorsätzlich) Schuldigen seine Gunst nicht entziehe und er ihre verderblichen Folgen nicht zu tragen habe (3 Mos. 4, 2 fg.). Gewiß war an sich das alttest. Opferinstitut eine Wohlthat und hatte eine tiefere sittliche Bedeutung. Indem es ein Mittel zur Tilgung der unheilvollen Folgen der Schwachheitssünden darbot, veranlaßte es zu steter sittlicher Selbstprüfung, zu ernster

Selbstbeurtheilung und Selbsterkenntniß; es prägte den Gemüthern die Wahrheit ein, daß Gott sich nur mit der vollkommenen Gesetzeserfüllung zufrieden gibt (2 Mos. 19, 6). Indem es eine, und zwar thunlichst vollkommene, Gabe zur Sühne für Gott forderte, legte es dem selbstsüchtigen Eigenwesen des Menschen eine harte, dasselbe bändigende und eingrenzende, Pflicht auf, deren Ausübung die sittliche Erneuerung bedingte. In dieser Weise begriffen, hätte das Opferinstitut ein Erlösungsmittel werden können. Allein bei der sinnlichen und selbstsüchtigen Richtung, welche innerhalb des israelitischen Volksthums in Betreff göttlicher und menschlicher Dinge herrschend war, gewann bald eine sittenverderbliche Auffassung desselben große Verbreitung. Die Opfergabe als solche ward als ein Beschwichtigungsmittel des göttlichen Zorns, d. h. als ein Verminderungsmittel des göttlichen Straferanstes, betrachtet; mit dem Opfer als einer äußern gottesdienstlichen Leistung, mit dem äußerlich correcten theokratischen Verhalten überhaupt glaubte man der göttlichen Gesetzesforderung genügen zu können, und daher sahen reformatorisch gesinnte Männer, namentlich die Propheten (s. d.), sich bald veranlaßt, vor Ueberschätzung und Misbrauch des Opferwesens zu warnen, ja das Opfer als solches für etwas sittlich gleichgültiges und nach Umständen sogar Gott Misfälliges zu erklären (Ps. 51, 18 fg.; Jes. 1, 12 fg.; Hos. 8, 13 fg.; Am. 5, 22; Micha 6, 6 fg. u. s. w.). Im allgemeinen jedoch lag der ganzen Anschauung von der Erlösung im A. T. ein tieferer Mangel zu Grunde, der an dem Misverständniß des Opferinstituts nur ans Licht trat, nämlich die Vorstellung von der erlöserischen Kraft des Gesetzes (s. d.) überhaupt. Noch der Siracide hat dieselbe — als ob die Propheten umsonst vor dem Satzungseifer gewarnt hätten — mit größter Entschiedenheit geltend gemacht. Das Gesetz gilt ihm als die Quelle des Lebens (Sir. 17, 11; 24, 25 fg.; 45, 6); die sittliche Lebenserneuerung geht nach seiner Meinung von demselben aus. Es ist, nach einer andern spätern Schrift, Inbegriff aller Weisheit (Bar. 3, 12 fg.), das Ewige, Unabänderliche im Wechsel der Zeiten und Dinge; wer sich an dasselbe hält, lebt; wer es verläßt, ist dem Tod verfallen (Bar. 4, 1).

Innerhalb des prophet. Bewußtseins hatte sich unstreitig eine höhere Vorstellung von der Erlösung ausgebildet. Sie schloß sich zunächst an die herkömmliche Voraussetzung an, daß, wie der Sündenfall in dem Stammvater des Menschengeschlechts nicht blos ein individueller, sondern das Geschick der Gattung bestimmender gewesen, so auch die Erlösung einen universellen, menschheitlichen Charakter an sich trage. Israel erschien auf diesem Standpunkt als das Volk der Menschheit, vor allen übrigen Völkern bevorzugt und auserwählt (so schon 2 Mos. 4, 22), aber zugleich auch providentiell berufen, das Missionsvolk für alle übrigen zu sein, soweit dieselben guten Willen zeigten, dem sinnlich gebundenen Naturdienst der Götzen zu entsagen und sich zum israelitischen Monotheismus zu bekehren. Mit der Ankündigung der Erlösung ist im prophet. Bewußtsein daher immer zugleich die Androhung des Gerichts verbunden. Die göttliche Gerechtigkeit fordert ihre Sühne; wo sie von seiten des Menschen oder der Völker ausbleibt, da ist die Strafe unvermeidlich. Fast durch alle prophet. Urkunden, die auf uns gekommen, zieht sich der elegische Ton eines tiefen sittlichen Ernstes hindurch. Eine schwere Schuld lastet auf Israel; diese ist durch die Opfer nicht gesühnt und kann durch sie nicht gesühnt werden. Zur wahren und vollen Sühne, durch welche die vollgültige Erlösung bedingt ist, bedarf es vorgängiger aufrichtiger Sündenerkenntniß, der Reue, Buße, Zerknirschung (Joel 2, 12 fg.; Ps. 51, 19). Der Forderung nach innerer, aus Gewissenserschütterung und Herzenserneuerung hervorgegangener Gesinnungsänderung kann das Opferinstitut und die priesterliche Vermittelung nicht mehr gerecht werden. Auf dem prophet. Standpunkt kommt neben dem positiven (moralischen und theokratischen) Gesetz das innere Gesetz des Geistes und Gewissens, zum ersten mal im A. T., zu seinem Ausdruck und seiner Geltung. Neben der theokratischen Erlösungsanstalt, die durch die correcte Anwendung des vorgeschriebenen ceremoniellen Hülfsapparats bedingt ist, läuft nun eine ethische Erlösungsanstalt, deren Erfolg abhängig ist von einem unmittelbaren persönlichen religiös-sittlichen Proceß, der nicht abzumachen ist durch äußere Leistungen, sondern durchzuarbeiten vermittels innerer Erfahrungen, Schmerzen und Kämpfe. Auf diesem Standpunkt ist nicht mehr das unpersönliche abstracte Gesetz, sondern der lebendige Gott, der aus der Fülle ewiger Kräfte sich selbst mittheilende Geist Gottes — der Erlöser. Weder die ältesten Propheten, die uns Schriftwerke hinterlassen haben, noch auch der größte nachexilische Prophet (der sogenannte zweite Jesaja) kennen einen menschlichen Erlöser, einen sogenannten

Messias (s. d.). Bei Joel (2, 17) bleibt den Priestern nichts mehr übrig, als zu weinen und für das Volk zu bitten; Klage und Gebet, sittliche Mächte, sind die Mittler zwischen Israel und seinem Gott. Wer sich zu Jahve bekennt, gehört zu den Erlösten (Joel 3, 5); die übrige unbekehrt gebliebene Völker-(Heiden-)welt fällt unter die Sichel des Weltgerichts (Joel 4, 11 fg. hebr. Text). Im zweiten Jesaja erlöst und richtet Jahve selbst (Jes. 66, 1 fg.).

Allerdings konnte die Hoffnung der Erlösung Israels und der Heidenwelt auf dieser ersten Stufe abstracter Allgemeinheit nicht stehen bleiben. Dabei ist nun wohl zu beachten, daß mit dem ersten Moment der Erlösung von der Sünde sich noch ein zweites, das Moment der Erlösung von Unterdrückung, Knechtschaft, fremdländischer Herrschaft verband. Beide Momente lassen sich in der alttest. Erlösungslehre nicht voneinander trennen. In der Regel wird die Verknechtung Israels durch heidnische Fürsten und Völker als eine verdiente Strafe für seine Sünden aufgefaßt. Die erste große Erlösungsthat Jahve's gegen sein Volk war dessen Befreiung aus der Botmäßigkeit Aegyptens, und das Passah (s. d.) ist das älteste Erlösungsfest Israels (2 Mos. 12, 27). Das israelitische Volksthum, auf strengen Monotheismus und heilige Sitte gegründet, schwankt jahrhundertelang im Kampf mit den Naturmächten der Abgötterei, heidnischer Sinnenlust und Frivolität hin und her. Schon in der Wüste dient Israel fremden Göttern (Am. 5, 25 fg.; Jer. 7, 25 fg.), fällt ab zum Stierdienst (2 Mos. 32, 1 fg.), und nach der Trennung des Reichs wird dieser im Zehnstämmereich herrschend. Die vorderasiatischen wollüstigen Naturculte dringen immer wieder aufs neue ein und veranlassen die Propheten zum Widerstand auf Leben und Tod (s. Elia und Elisa). Daher die eigenthümliche prophet. Vorstellung, daß die heidnischen Völker Zuchtruthen, gewissermaßen Heilsmittler in der Hand Gottes zum besten seines abtrünnigen Volkes seien (Jes. 10, 5 fg.). Durch die gesammte prophet. Literatur schlingt sich der Gedanke, daß die, durch heidnische Fürsten und Völker vollzogenen göttlichen Strafgerichte nicht den Untergang Israels, sondern nur seine Läuterung, und eben damit seine Erlösung, zum Zweck hatten, wobei die Heiden namentlich auch insofern betheiligt sind, als sie den Beruf haben, schließlich an dem Erlösungswerk theilzunehmen (Jes. 10, 20 fg.; 12, 1 fg.; Hos. 11, 8 fg.; Am. 9, 8 fg.; Micha 4, 1 fg.; Sach. 9, 14 fg.). Auch als die Zerstörung, zuerst des Zehnstämmereichs durch die Assyrer, dann Judas durch die Chaldäer, und die Wegführung des Volkes Israel in die assyrische und babylonische Gefangenschaft durch Jahve verhängt wurde, war er dabei lediglich von einer erlöserischen Absicht geleitet, und mit der Androhung dieser Strafgerichte verband sich gleichzeitig die Verkündigung besserer Zeiten, und die Hoffnung auf einen unverwüstlichen Kern des Gottesvolks, eine kleine Schar von Gläubigen, den lebendigen Saatkeim einer aus Leiden und Bedrängniß sich hervorringenden trostreichen Zukunft (Jer. 23, 1 fg.; 30, 3 fg.; Jes. 14, 1 fg.; 25, 6 fg.).

In diesen Erlösungshoffnungen drängte nun aber das prophet. Bewußtsein auf dem Höhepunkt seiner Entwickelung über die Grenzen der blos abstracten Vorstellung hinaus und schuf sich bestimmte Organe, durch welche der große Erlösungsproceß eingeleitet und durchgeführt werden sollte. Hier fand der ahnungsreiche Glaube seine Stelle, daß Gott durch einen großen herrlichen König aus David's Geschlecht, oder durch Wiederherstellung der Davidischen Dynastie, durch einen Träger göttlicher Heldenkraft und hohen Geistesadels oder durch eine ganze Reihe von königlichen Helden das verknechtete, verachtete, verächtliche und versunkene Volk Israel, nach vorhergegangener blutiger Sühne, befreien, reinigen, aufs neue adeln und verherrlichen werde (Jes. 9, 1 fg.; 11, 1 fg.; Am. 9, 11 fg.; Micha 5, 1 fg.; Sach. 9, 9 fg.; Jer. 23, 5 fg.; Ez. 34, 23 fg.; Ps. 89, 4 fg.). Immerhin ist der persönliche Messias auf prophet. Standpunkt nicht ein schlechterdings nothwendiges Organ der Erlösung. Der begeisterte Prophet, der (Jes. 40—66) die Rückkehr der Exilirten aus der Verbannung feiert, weiß nichts von einem solchen, und doch ist seine Schrift der erhabenste Ausdruck der alttest. Erlösungshoffnung. Die Sühne Israels gilt ihm jetzt als vollendet durch das sittliche Opfer der erschütterndsten Leiden (Jes. 40, 2 fg.). Jahve erlöst sein Volk von der Sünde und dem Joch der Unterdrücker zugleich; denn die Idee der Erlösung ist in dieser Schrift national und ethisch zugleich gefaßt, d. i. alttestamentisch und doch wahrhaft universell. Das erlöste Israel wird zum Mittlervolk für die Menschheit. Der große Fortschritt, den die Erlösungshoffnung im zweiten Jesaja gemacht hat, beruht darauf, daß das wahre Israel, das aus der Flammenglut der sittlichen Prüfung

geläutert hervorgegangen, das Erlöservolk der Menschheit geworden ist. Auch für die Heiden leidet dieses geläuterte Israel, auch ihre Schuld trägt und sühnt es, um nachher den Lohn der Gerechtigkeit davonzutragen (Jes. 53, 2 fg.). Aber auch dieser geistvolle und hochsinnige Prophet kann sich den Zustand der Erlösten noch nicht frei von den gesetzlichen Schranken vorstellen; ohne Sabbatdienst und Opfer gibt es auch für ihn keinen Zugang zu Gott (Jes. 56, 2 fg.; 58, 13 fg.); auch ihm ist der Israelit, der das Fleisch levitisch unreiner Thiere genießt, noch verabscheuungswürdig (Jes. 66, 17). Ganz entschieden ist ihm aber Jahve ausschließlich Erlöser (Jes. 60, 16; 63, 16); das gesühnte und in das heilige Land aus der Verbannung zurückgeführte Volk trägt den specifischen Namen das „erlöste“ (Jes. 62, 12).

Die Idee der Erlösung hat ihren erhabensten Dolmetscher an dem zweiten Jesaja gefunden. Seine Anschauung ist wesentlich eine ideale. Seine Hoffnungen sind nicht in Erfüllung gegangen. Zur Zeit Maleachi's, kaum ein Jahrhundert später, ist nicht nur von religiöser Begeisterung in der neuangesiedelten Colonie der Exulanten nichts mehr zu spüren, sondern incorrecter Cultus, Entweihung der Opfer, ein unwürdiges Beispiel werden von Propheten an Laien und Priestern gestraft (Mal. 1, 6 fg.; 2, 1 fg., 10 fg.). Die Sühne wird nicht mehr als vollzogen betrachtet; Gottes Gericht droht aufs neue (Mal. 3, 2 fg., 19 fg.), und die Erwartung der Wiederkunft des Elia bleibt die letzte kümmerliche Hoffnung des an seinem Volk beinahe verzweifelnden Propheten (Mal. 3, 22 fg.). Als auf die verhältnißmäßig glückliche Periode der pers. Oberherrschaft (536—332) die schwankende macedonisch-ägyptische und syrische folgte, als zuletzt, unter Antiochus Epiphanes, mit der Nationalität auch der monotheistische Glaube des jüd. Volkes aufs äußerste bedroht war, da raffte sich der jahvegläubige Theil desselben nochmals zu idealer Erlösungshoffnung auf, jedoch nicht mehr in prophetisch ahnungsvollem geistigem Schauen, sondern in apokalyptisch-visionärer Erregung. Ein unzerstörbares Königthum, eine ewige Herrschaft, nach rasch verlaufendem Gericht über die Frevler, wird von den Frommen in Israel erwartet (Dan. 7, 13 fg., 26 fg.; 12, 1 fg.). Auch der Verfasser des Buchs der Weisheit hofft für das verhöhnte Volk auf einen „Ehrenpreis schuldloser Seelen“ (Weish. 2, 22). Die Hoffnung auf einen persönlichen Messias war immer mehr zurückgetreten, obwol sie in den prophet. Schriften so kräftig bezeugt war; auch bei Daniel fehlt sie, und im Buch Henoch, das unmöglich ein christl. Product der nachapostolischen Periode sein kann, wie Hofmann (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, VI, 87 fg.) und Philippi („Das Buch Henoch“ [Stuttgart 1868], S. 19 fg.) vermuthen, sondern am Wendepunkt vom 2. zum 1. Jahrh. v. Chr. entstanden ist (s. Henoch), ist sie zweifelhaft. Wahrscheinlich ist der „Menschensohn“ dieses Buchs, wie im Buch Daniel, das jüd. Volk, von welchem der Verfasser erwartet, daß es in Bälde die längstgehoffte Erlösung durchführen, die Gewaltigen von ihren Thronen stoßen, die Zähne der Sünde zermalmen werde (Henoch Kap. 46). Die Erlösung durch das blutige Schwert, nach dem Vorgang der Makkabäer (s. d.), ist mit deutlichen Worten in diesem Buch gelehrt. Nach solchen Vorgängen begreifen wir die sinnlich äußerlichen Eroberungs- und Weltherrschaftsgedanken, welche die Juden noch zur Zeit Jesu in beständiger Aufregung erhielten und wiederholte Aufstände gegen Roms Oberherrschaft veranlaßten, die zuletzt in der Zerstörung Jerusalems ihr klägliches Ende fanden.

Die Erlösungsidee verfiel auf solchen Wegen immer größerer Veräußerlichung und sittlicher Entleerung, bis sie zur rechten Stunde neu ergriffen und mit ewigem Gehalt erfüllt wurde. Dies geschah durch Jesus Christus (s. d.). Er entkleidete die Erlösungshoffnung, die unverwüstlich in seinem Volk fortlebte, der nationalen und theokratischen Form und führte sie auf ihre ursprüngliche religiös-sittliche Wurzel zurück. Den Plan der Gründung eines politischen Weltreichs nach theokratischen Grundsätzen verwarf er als einen seinen Zwecken durchaus fremden, mit dem Geist seiner Sendung und seines Berufs unverträglichen (Mark. 10, 42 fg.; Matth. 20, 24 fg.; Luk. 22, 24 fg.). Nicht nur lag ihm der Gedanke an Widerstand gegen die röm. Oberherrschaft völlig fern, sondern er sprach die Anerkennung derselben offen aus (Mark. 12, 17). Er wußte seine Lebens- und Berufsaufgabe überhaupt unabhängig von jeder Staatsform, wenn ihm auch schwerlich verborgen geblieben war, daß die religiös-sittliche Befreiung, die von ihm ausgehen sollte, ihre segensreichen Folgen für alle, namentlich auch die politischen, Verhältnisse äußern sollte. Denn auf Befreiung, Erlösung war eigentlich die ganze Arbeit seines Lebens gerichtet. Als

die tiefste Wurzel des Verderbens in den Individuen wie in den Nationen, als die Grundsünde des Menschen, hatte er die Selbstsucht erkannt; sich selbst mit den Seinigen in den Dienst der Menschheit zu stellen, erschien ihm als seine eigentliche Bestimmung. Die erlösende Kraft, mit der er das Wunder einer neuen sittlichen Schöpfung in der Menschheit bewirkte, war die Liebe. Ohne aufopfernde Liebe gab es auf seinem Standpunkt keine wahre Freiheit. Sein Weheruf über die Reichen, die Satten, die Leichtfertigen, die nach Menschenlob Lüsternen (in der ursprünglichsten Form der Weiherede bei Lukas 6, 24 fg.), ist der Weheruf über die Selbstsucht, die im Leben nur den Genuß, in den irdischen Gütern nur die sinnliche Befriedigung, in der Zeit nur die Lust des Augenblicks, im Verkehr mit den Menschen nur die durch Schmeichelei erkaufte Anerkennung sucht. Seine Person bezeichnete er nicht als die ursprünglichste Quelle der Erlösung; diese ist ihm der himmlische Vater, der ihn gesandt hat (Matth. 11, 25 fg.), und dessen Willen auf Erden auszurichten, ist sein ausschließlicher Lebenszweck. Aber er vermittelte die Erlösung; denn nur auf dem Wege, den Er angebahnt hatte, war eine Erlösung in der vollen Bedeutung des Wortes möglich. Die alttest. Religion setzte die Wurzel aller moralischen Knechtschaft in der Sünde voraus, allein die Veranstaltung, welche von der Sünde erlösen sollte, führte wieder zu neuer Sünde. Das Opfer- und Ceremonienwesen, der theokratische Gottesdienst, der nach allgemeiner Annahme ein Verdienst in Gottes Augen begründete, nährte die selbstsüchtige Gesinnung, anstatt sie auszurotten; der Buchstabendienst des Gesetzes tödtete den befreienden Geist und verwandelte sich in eine lähmende Fessel. Auch die sinnlichen, auf Weltherrschaft gerichteten, messianischen Erwartungen, die landläufigen Empörungsversuche und Umsturzplane, waren Auswüchse einer selbstsüchtigen Gesinnung; die Leidenschaften des Fanatismus, des Völkerhasses, der Rachsucht hatten gerade die bessern Elemente im Judenthum unterjocht, und Jesus fand sein Volk nicht nur politisch ohnmächtig, sondern, was viel schlimmer, religiös-sittlich abgestumpft.

Demgemäß bewirkte er die Erlösung auf einem doppelten Wege. Zuerst zeigte er auf, daß die herkömmlichen noch immer gebräuchlichen Erlösungsmittel Organe moralischer Verknechtung geworden waren. Eiferte er auch nicht gegen die theokratische Anstalt, gegen Priesterthum, Opferwesen, levitische Satzungen, pharisäische Buchstäbelei, so manifestirte er dagegen durch Wort, Leben und Beispiel, daß er von dem ganzen überlieferten Rettungsapparat gar nichts erwarte. Er kennt nur Ein Gebot, welches erlösende, d. h. sittlich befreiende, Kraft hat, das Gebot der Gottes- und Menschenliebe, das „neue Gebot“, das er gibt (Mark. 2, 28 fg.; Matth. 22, 36 fg.; Luk. 10, 25 fg.; vgl. auch Joh. 13, 34 fg.). Nun kann sicherlich die Liebe nicht eigentlich befohlen werden, weil sie sich nicht erzwingen läßt, sondern der schlechthin freie Ausdruck persönlicher Hingabe ist. So meint es gerade Jesus. Darum kennt er auch nur noch Ein Opfer, das Selbstopfer der Liebe. Indem er seine Anhänger von der unvollkommenen Religion der äußern Satzung befreite, öffnete er ihnen das innere Auge zugleich für die vollkommene Religion der erlösenden Liebe. Das wahre Christenthum bewirkt noch immer die Erlösung in dieser doppelten Form: es befreit von der unvollkommenen Religion, von den sinnlich-selbstsüchtigen Autoritäten, von Creatur- und Satzungsdienst, von peinlicher Selbstqual, vermeintlich zu Gottes Ehre, und zugleich regt es den Pulsschlag der Liebe im Herzen an, erweckt die Theilnahme für das Unendliche, Göttliche, Ewige, bewirkt das lebendige Streben nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes, dem höchsten Gut (Matth. 6, 33). Die Erlösung, so verstanden, ist jedoch, der Natur der Sache nach, nicht lediglich ein individueller, sondern nothwendig ein universeller Vorgang. Die Selbstsucht ist immer auch ein Product der Gemeinschaft. Der Einzelne kann und darf sich von der Gemeinschaft nicht trennen, wenn er nicht völlig in seine Eigenheit und Eigensüchtigkeit sich verlieren will. Ist nun die Gemeinschaft selbstsüchtig, so wird er durch die Verbindung und den Verkehr mit derselben selbstsüchtig beeinflußt, und es entsteht für jeden, welcher den Kampf mit der Selbstsucht in seinem Innern aufnehmen will, das Bedürfniß, denselben auch auf die Gemeinschaft auszudehnen, in dieser für die Thätigkeit der Liebe einen Stützpunkt zu schaffen, der Gemeinschaft der Selbstsucht eine Gemeinschaft der Liebe entgegenzustellen und die zerstörenden Wirkungen des Eigenwesens in der Welt durch die aufbauenden der Liebe aufzuheben.

Schon der Alte Bund hatte etwas Aehnliches angestrebt. Der kühne Gedanke, in die unermeßliche Heidenwelt ein kleines Volk als den Träger der reinen Gottesidee und

sittlichen Zucht mit einer religionsgeschichtlichen Weltmission hineinzustellen, beruhte auf dem Glauben an die Möglichkeit, durch eine religiös-sittlich geläuterte Gemeinschaft die sündlich verunreinigte Menschheit umzuwandeln und zu erneuern. Indem Jesus Christus denselben Gedanken, nur in vollkommenster Fassung, wieder aufnahm, hat er an die Erlösungsanstalt des Alten Bundes angeknüpft und ihre Mängel verbessert. Darum ist, der christl. Gemeindestiftung zufolge, das eigentlich erlösende Ferment der christl. Gemeingeist als der Geist der opferwilligen, die Selbstsucht überwindenden Liebe. Mit Recht ist somit in der Bibel das Opfer als das wesentliche Medium der Erlösung betrachtet. Ein unbiblischer Irrthum ist es dagegen, wenn man mit dem Begriff des Opfers (s. d.) die Vorstellung superstitiöser und magischer Wirkungen verbindet, zumal Jesus Christus den Opferbegriff gerade von allen unethischen Bestandtheilen gereinigt hat. Superstitiöse und magische Vorstellungen vom Opfer dienen wieder der Selbstsucht; sowie an die Stelle persönlicher sittlicher Hingabe sich etwas setzt, das ohne persönliche sittliche Leistung wirkt, so schleicht sich der selbstsüchtige Trieb wieder in das Herz des Opfernden ein, und die reine Opferglut, die dasselbe von böser Lust und schlimmer Leidenschaft befreien sollte, wird zur trüben Flamme eitler Selbstbespiegelung, fanatischen Eifers.

Hier kann nun die Frage nicht umgangen werden, inwiefern Jesus seinem Tod eine erlösende Wirkung zugeschrieben habe? Da er selbst längere Zeit während seiner öffentlichen Wirksamkeit sein gewaltsames Ende nicht voraussah, so kann er zunächst seine erlösende Thätigkeit weder von seinem Tod noch der Art desselben abhängig gemacht haben, und ebendeshalb finden wir z. B. in seiner Weiherede (Luk. 6, 20 fg.; vgl. auch Matth. Kap. 5—7), überhaupt in seinen Reden vor seiner Uebersiedelung von Cäsarea Philippi nach Judäa, wo die letzte Katastrophe sich rasch vorbereitete, keinerlei Anspielungen auf eine Ideenverknüpfung zwischen seinem Tod und seinem erlöserischen Beruf. Noch in der Erzählung von dem Menschen, der ihn um den Weg zum ewigen Leben befragte (Mark. 10, 17 fg.; Matth. 19, 16 fg.; Luk. 18, 15 fg.), fordert Jesus als Bedingung der Heilsaneignung lediglich die Hingabe des Irdischen, das Ansammeln eines Schatzes im Himmel (die Aufforderung, das „Kreuz auf sich zu nehmen“ [Mark. 10, 21] fehlt in den zuverlässigsten Urkunden, wie auch in den Parallelstellen). Davon, daß der Glaube an seinen Tod oder an specifische Wirkungen seines Todes erlösend wirke, findet sich in den synoptischen Reden Jesu überhaupt keine Spur. Auch die Stelle Mark. 10, 45 (vgl. Matth. 20, 28), in welcher Jesus es als seinen Lebensberuf bezeichnet, nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und „sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben“, fordert jenen Glauben nicht, sondern schreibt nur dem Tod Jesu die Bedeutung und Wirkung eines „Lösegeldes“ (λύτρον) zu. Allerdings sah Jesus damals, als er diese Worte sprach, seinen Tod mit Bestimmtheit voraus, und jetzt erst konnte er ihm auch eine Bedeutung für sein Lebenswerk beilegen. Derselbe sollte, nach seiner Ueberzeugung, wie seine gesammte Berufsthätigkeit, erlösend, d. i. religiös-sittlich befreiend wirken. Nach dem Zusammenhang ist der Ausdruck „Lösegeld“ durchaus ethisch zu deuten; Befreiung wirkend war die Dienstleistung, welche im Tod Christi lag. Das Sterben ist die volle Hingabe des Eigenwesens an das Allgemeine, und wer für sittliche Güter in den Tod geht, gibt sich damit ganz an Gott und die Idee des Guten hin. Daher der tiefsinnige Weisheitsspruch Jesu: „Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer es verliert, der wird es finden“ (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25). Dadurch, daß Jesus das äußerste und vollkommenste Selbstopfer für die von ihm vertretene heilige Sache brachte, gab er sich in vollster Liebe an den himmlischen Vater und die Menschheit hin; es hatte dieser Tod weit mehr Inhalt als ein bloses Beispiel; er war von gemeinschaftstiftender beruhigend-heiligender Kraft, ein Gericht über alle Selbstsucht. Der vierte Evangelist hat seine Bedeutung richtig erkannt, wenn er ihn als eine Lebensquelle für die Menschheit dargestellt hat (Joh. 6, 51). Aus blutiger Todessaat reifen die edelsten Ernten. Das erlösende Princip im Tod Jesu war die schlechthin alles hingebende opferwillige Liebe, der Gipfel und die Krone der Liebe, die er während seines öffentlichen Lebens auf untergeordnetern Stufen so vielfach bewährt hatte.

Eine andere Vorstellung von der durch Jesus bewirkten Erlösung mußte freilich von dem Augenblick an Eingang finden, als der Glaube an seine Auferstehung (s. d.) die Bedeutung seines Todes in der apostolischen Gemeinde in den Hintergrund drängte. Wie sehr die Thatsache seines Todes, schon in der ersten Zeit nach seinem Hingang, der Auf-

erstehungsthatsache untergeordnet erschien, beweisen die in der Apostelgeschichte enthaltenen Reden des Petrus. Von dem Tode Jesu ist darin nur ganz beiläufig die Rede, als von einem Verbrechen, welches die Juden gegen seine Person verübt hätten (Apg. 2, 23; 3, 13 fg.; 4, 10 fg.); die Auferstehung ist als das große, auf seine Sache gedrückte Gottessiegel betrachtet, wodurch seine Person und sein Werk für alle Zeiten beglaubigt ist. Infolge seiner Auferstehung ist er „der Herr" und geht erlösende Kraft von ihm aus (Apg. 2, 24 fg.; 3, 15 fg.; 4, 10 fg.). Da sich aber mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu in unzertrennlicher Folge der Glaube an seine Erhöhung in die Herrlichkeit des Himmels und an seine herrliche Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reichs auf Erden verband, so entstand bald die Vorstellung, daß die Erlösung durch die erste Ankunft Jesu auf Erden nicht eigentlich vollendet worden sei, sondern daß die Christen einer zweiten Erscheinung „des Herrn" zu warten hätten, durch welche erst die vollkommene Erlösung bewirkt werden würde (so schon Apg. 3, 19 fg.). Unstreitig trat damit ein Rückschlag in dem die Erlösung betreffenden überlieferten Vorstellungskreise ein. Jesus hatte, wie wir gezeigt, die Erlösung wesentlich sittlich aufgefaßt, und eben darum als durch ihn geschehen, und in jedem, welcher den selbstsüchtigen Willen in seinem Personleben bricht, fortgeschehend dargestellt. Die Reden von seiner Wiederkunft (s. d.) sind höchst wahrscheinlich so, wie sie bei den Synoptikern überliefert sind, von ihm gar nicht gehalten worden, sondern seine Meinung war die, daß das von ihm gestiftete Reich lediglich eine geistige und sittliche Gemeinschaft und deshalb im Innern der durch ihn Bekehrten (s. Bekehrung) schon gegenwärtig sei (Luk. 17, 20 fg.). Den Aposteln und der apostolischen Gemeinde erschien aber, nach dem erschütternden Ausgang Jesu an dem Marterpfahl des Kreuzes, sein Lebenswerk als unvollendet, und, gestützt auf den Glauben an seine wunderbare und glorreiche Versetzung in die himmlische Herrlichkeit, stellten sie sich dann vor, der Verherrlichte werde in nächster Zeit zum Zweck der Vollendung wiederkommen, seinen Freunden die Weltherrschaft und das ewige Leben als verdienten Lohn gewähren, seinen Feinden den Untergang und das ewige Verderben als verdiente Strafe bereiten. Diese Anschauung geht in verschiedenen Modificationen durch sämmtliche Schriften des N. T.; aus judenchristl. Meinungen entsprungen, befriedigt sie auch die heidenchristl. Sehnsucht nach dem Heil. Auch der nüchterne Verfasser des Jakobusbriefs theilt sie (Kap. 5, 7); im vierten Evangelium fehlt sie, aber der diesem nach Inhalt und Form so verwandte erste Johannesbrief hat sie gleichwol, wenn auch in vergeistigterer Gestalt (1 Joh. 2, 18), und daß Paulus, wenigstens in früherer Zeit, die von ihm ersehnte herrliche Wiederkunft Christi noch zu erleben hoffte, ist unzweifelhaft (1 Thess. 4, 13 fg.; Röm. 13, 11 fg.). Besonders der Verfasser der Apokalypse (s. d.) hatte seine hochfliegenden Erwartungen auf den Glauben an die unmittelbar bevorstehende glorreiche Erscheinung Jesu Christi gestützt (Offb. 22, 20). Der Tod Jesu konnte unter diesen Voraussetzungen unmöglich noch länger als erlöserischer Vorgang betrachtet werden. Vielmehr nahm er in der Heilsordnung gemäß der alttest. Vorstellung eine derartige Stelle ein, daß er der Erlösung als ein lediglich sühnender, und in dieser Weise sie bedingender Act, zur Voraussetzung diente. Dem Tod Jesu wurde daher eine sühnende Bedeutung und die Wirkung eines Sühnopfers (s. Sühne und Versöhnung) beigelegt (1 Kor. 5, 21; Röm. 3, 25; Eph. 2, 13 fg.; 1 Petr. 2, 24). Als nun freilich die Erwartung einer glorreichen zweiten Erscheinung Jesu Christi nicht in Erfüllung ging, sondern sich vorläufig als eine Täuschung erwies; als Verfolgungen über die Christengemeinden hereinbrachen, anstatt der gehofften Verherrlichung; als nur auf sehr allmählichem Wege die Verbreitung des Christenthums innerhalb der Heidenwelt stattfand, wogegen das Judenthum seit der Zerstörung Jerusalems und der Bildung einer kath. Kirche sich schmollend und abwehrend auf sich selbst zurückzog: — da mußte auch die christl. Erlösungshoffnung sich auf neuen Grundlagen auferbauen. Die kath. Kirche kehrte nicht zu der reinen sittlichen Idee des Meisters zurück; die Erwartung seiner glorreichen Wiederkehr dagegen verlor sich immer mehr in schwärmerische und sektirerische engere Kreise und brach nur in Zeiten tiefgehender weltgeschichtlicher Krisen als eine dunkle und verworrene Ahnung anhebender Neugestaltung aus den gärenden Massen hervor. An die Stelle des geschichtlichen Erlösers, der durch das ihm in wunderbarer Fülle innewohnende Princip der Liebe die Erlösung in der von ihm gestifteten Gemeinde urbildlich und urkräftig realisirt hatte, setzte die kath. Kirche ihre priesterliche Opfer- und sakramentale Wunderanstalt und begab sich im wesentlichen wieder auf den alttest. Standpunkt. Die

biblische Erlösungsidee ging dem kath. Kirchenthum immer mehr verloren; die Erlösung ward zu einem, durch die Kirche vermittelten und nur noch indirect auf die geschichtliche Person Christi zurückbezogenen, mirakulösen Vorgang. Die Reformation war schon deshalb unentbehrlich, weil sie der Christenheit das Erlösungsbedürfniß und Erlösungsbewußtsein, wie es den Quellen der H. Schrift entspringt, wieder zurückgab. Es wird noch auf längere Zeit die Aufgabe der biblischen Theologie bleiben, auch in diesem wichtigen Punkt das „Christenthum Christi" aufs neue zur Geltung zu bringen; denn, wie wir gezeigt zu haben glauben, ward die neutest. Erlösungsidee von dem Augenblick an verdunkelt, in welchem die Erlösung der Menschheit, anstatt von einem religiös-ethischen Proceß, von einer dogmat. Fiktion oder einem mirakulösen Vorgang abhängig gedacht wurde. Schenkel.

Ernte. Sowol die Getreideernte (Kâṣir) als die Obsternte (Kaiṣ) fällt in Palästina im allgemeinen früher als bei uns; doch ist der Unterschied in der Zeit am bedeutendsten bei der Getreideernte. Fällt die Obsternte durchschnittlich in den Monat August, so beginnt dagegen die Getreideernte bereits im Monat April und dauert bis Mitte Mai; indeß findet auch hier wieder ein bedeutender Unterschied statt, je nach Lage des Ortes und je nach den Früchten. In der heißern und geschützter liegenden Jordanniederung z. B. beginnt die Getreideernte schon gegen Ende März und zwar mit der Einheimsung der Gerste, während die Reife des Weizens um zwei bis drei Wochen später fällt. Reifen ferner Gartenfrüchte und Trauben noch vor dem Eintritt des Herbstes, im Spätsommer, so dagegen Mais, Melonen, Oliven, Datteln erst im Herbst. Diese Verhältnisse haben sich gegen die frühere Zeit nicht verändert. Gesetzlich begann in Israel die Ernte am zweiten Tag des Passahfestes oder am 16. des Monats Nisan, auch Abib, d. i. Aehrenmonat, genannt, welcher unserm Monat April entspricht. An diesem Tag ward im Tempel die Erstlingsgarbe dargebracht. Von da an währte die Ernte, d. h. die Getreideernte, bis zum Erntefest oder dem Fest der Erstlinge (unserm Pfingstfest), welches sieben Wochen später als das Passahfest fiel und darum auch wol Siebenwochenfest genannt wurde (2 Mos. 23, 16; 3 Mos. 23, 10 fg.; 5 Mos. 16, 9 fg.; Josephus, „Alterthümer", III, 10, 5). Man begann mit der Aberntung der Gerste (2 Sam. 21, 9; Ruth 1, 22; 2, 23; vgl. Richt. 8, 2). Darauf folgte der Schnitt des Weizens (1 Mos. 30, 14; Richt. 15, 1; Ruth 2, 23; 1 Sam. 6, 13; 12, 17); Robinson fand in Jericho die Weizenernte am 13. Mai fast beendigt. Zum Schneiden des Getreides bediente man sich wie in Süddeutschland und der Schweiz der Sichel. Das Geschnittene ward in Garben zusammengebunden und in Haufen oder Stiegen aufgestellt. Noch auf dem Felde selbst, auf durch Feststampfen der Erde hergerichteten Tennen, zu denen man gern etwas höher gelegene, dem Luftzug ausgesetzte Stellen zu wählen pflegte, ward dasselbe ausgedroschen und gewürfelt. Bei diesem Geschäft des Würfelns ist indeß der Wind nicht gleichgültig. Solange der Ostwind anhält, kann das auf der Tenne liegende und bereits gedroschene Getreide nicht gewürfelt werden: man gebraucht dazu eine gleichmäßige, mittelstarke Luftströmung, welche nur dem West- und Südwind eigen ist. Der Nordwind charakterisirt sich in dortiger Gegend durch fortwährende Stöße, welche die Körner sammt dem Häckerling fortführen. Um das auf den Tennen liegende Getreide vor Dieben zu schützen, pflegten die Besitzer des Nachts dabei zu schlafen (Ruth 3, 2 fg.), wie noch jetzt inmitten der Tennen einer Ortschaft eine Wachthütte, chême genannt, aufgerichtet zu werden pflegt. Das gewürfelte Getreide ward in Scheunen eingeheimst, die wol meist eigens hergerichtete Baulichkeiten waren und zu denen nur ausnahmsweise Gruben oder Höhlen werden verwandt sein. Im Interesse der Armen war es Gebot, die Winkel der Aecker stehen zu lassen und nicht abzumähen; auch die Nachlese gehörte den Armen (3 Mos. 19, 4; 5 Mos. 24, 19; Ruth 2, 2). Wie diese Sitte noch jetzt in Palästina besteht, so ist es nicht minder wie ehemals (Matth. 12, 1) noch jetzt dem an einem reifen Ackerfeld Vorübergehenden gestattet, von den Aehren mit der Hand so viel auszuraufen als er will (Robinson, „Palästina" [Halle 1841], II, 419; nach Wetzstein gehört es zu den Rechten eines Feldwächters, mit dem ihm anvertrauten Gut eine „bescheidene Gastfreiheit" zu üben). — Hinsichtlich der Obsternte ist zu erwähnen, daß gemäß der Bestimmung 3 Mos. 19, 23 fg. die Früchte eines Obstbaums bis zum dritten Jahr nicht abgepflückt werden durften; im vierten Jahr durfte dieses geschehen, die Früchte gehörten aber nicht dem Eigenthümer, sondern Jahve, dem sie als Erstlinge darzubringen waren. Erst vom fünften Jahr an konnte der Besitzer sie nach Gutdünken und zu seinem Nutzen verwenden. Die Art der Obsternte war

verschieden, je nach den verschiedenen Früchten. Während man Aepfel, Melonen u. a. abzuschneiden oder mit der Hand abzupflücken pflegte, schlug man die Oliven behutsam mit einem Stock ab, von welchem Verfahren die Olivenernte geradezu den Namen „das Abklopfen" erhielt. (Ueber die Weinernte s. Wein.) Als Dankfest für die glücklich beendete Obsternte und den völligen Abschluß der Ernte überhaupt ward das Laubhüttenfest gefeiert, welches deshalb auch wol den Namen „Fest des Einsammelns" führte (2 Mos. 23, 16). Daß bei der Ernte der Erntejubel nicht fehlte, versteht sich von selbst. Bei Dichtern und Propheten ist die Erntefreude Bezeichnung höchster Lust und Freude (Jes. 9, 2; Ps. 4, 8). Vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), II, 473 fg.; IV, 140 fg.; Jahn, „Biblische Archäologie" (Wien 1817), I, 364 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), IV, 88; Robinson, a. a. O., „Palästina", II, 361, 419, 504, 521, 660, 720; III, 233; Wetzstein, bei Delitzsch, „Das Buch Job" (Leipzig 1864), S. 298, 318, 320, 345; s. auch Ackerbau. Schrader.

Erscheinung, s. Vision.

Erstgeburt und Erstlinge. Je lebhafter das Gefühl der Frömmigkeit, der persönlichen Bezogenheit auf Gott, im Menschen waltet, um so kräftiger wird in seinem Bewußtsein die Vorstellung herrschen, daß auch umgekehrt Gott in einer dauernden Beziehung zum Menschen steht, für dessen Leiden und Freuden Gott nicht nur die wirkende Ursache ist, sondern auch zugleich ein im Gemüth wurzelndes Interesse hat; denn es gehört für die fromme Empfindung, sobald sie sich als Vorstellung oder Dogma selbst gegenständlich wird und diese Objectivirung als außerhalb ihrer selbst stehenden Grund für ihr eigenes Dasein betrachtet, zu den nothwendigen und unentbehrlichen Grundvoraussetzungen, daß sie sich das höchste Wesen menschenähnlich (anthropopathisch) denkt. Mag auch die vernünftige Reflexion von dem Gottesbegriff alle Anthropopathismen abstreifen und den vergeblichen Versuch machen, durch im Grunde rein negative Bestimmungen einen inhaltreichen und vollen Gottesbegriff zu gewinnen; sobald Gott zu dem verehrenden Subject in Beziehung gesetzt, sobald vornehmlich im Gebet, dem geistigen Athemholen der frommen Seele, eine geistige Zwiesprache begonnen wird, so verlangt das menschliche Ich ein Du, das es sich nur unter gewissen, den Menschen beschreibenden Kategorien vorstellig machen kann. Es ist hiermit keineswegs dem Satz das Wort geredet, daß der Mensch sich selbst in seinen Göttern male; dieser als Halbwahrheit nur um so gefährlichere Satz wird vielmehr durch das Obige auf sein richtiges Maß beschränkt. Nur der fromme Mensch malt sich überhaupt seinen Gott, und wird durch die Intensivität seiner Empfindung, welche zur Bildung von Vorstellungen über Gott treibt, für andere ein Lehrer oder Offenbarer solcher Vorstellungen, nicht aber malt sich jeder seinen empirischen Schattenriß ab und verehrt diesen sodann. Sofern aber solche Vorstellungen über Gott nur vom frommen, d. h. dem vermöge seiner dauernden Bezogenheit auf das Absolute sich seiner eigenen schlechten Endlichkeit nur um so schärfer bewußten Menschen gebildet werden, kann der Erzeuger solcher Vorstellungen keineswegs sein eigenes Ich unmittelbar abnehmen und auf Gott übertragen, vielmehr wird er ihn sich nur bis auf einen so hohen Grad ähnlich denken, daß dem göttlichen Wesen die Möglichkeit bleibt, sich auf den Menschen zu beziehen, in allem übrigen aber wird er einen unendlichen Unterschied zwischen Gott und sich voraussetzen, obwol er diesen nicht in positiver Weise scharf bestimmen kann. Denn sollte letzteres möglich sein, so müßte er eine adäquate Vorstellung von Gott haben, die er eben nicht hat, um den Abstand zwischen göttlichem und menschlichem Wesen zu ermessen.

Andererseits aber lehrt die psychologische Selbstbeobachtung, daß die verschiedenen Systeme geistiger Thätigkeit nicht ohne Wechselwirkung arbeiten, daß also unser Wollen nicht unabhängig vom Erkennen, aber auch unser Erkennen nicht unabhängig vom Wollen sei, endlich, daß unser Empfinden, der Boden, dem die Frömmigkeit entsprießt, ebenfalls fortwährend vom Erkennen beeinflußt ist, wie es andererseits auf den Willen stets mit einem entweder treibenden oder ablenkenden Druck einwirkt. Es geht hieraus hervor, daß auch die frommen Empfindungen nicht ohne Einfluß der intellectuellen Thätigkeit des Geistes ein in sich abgeschlossenes Leben führen können, ebenso wie, daß sie für den Willen zu einer Triebfeder werden müssen. Sobald nun die frommen Empfindungen sich veräußerlicht haben, und entweder als Regel für den Willen zum Gesetz oder als verständige Vorstellung zum Dogma geworden sind, können sie nicht mehr in fluctuirender Be-

wegung bleiben, vielmehr werden sie Gegenstände der fixirenden und Consequenzen ziehenden Verstandesthätigkeit. Der Verstand bearbeitet sie zunächst positiv entwickelnd und weiterbildend, womit es sein Bewenden haben kann, aber nicht haben muß, denn sobald die gewonnenen Ergebnisse der Entwickelung mit andern ebenfalls verstandesmäßig gewonnenen Erkenntnissen in Streit gerathen, muß der Verstand eine Revision seiner Arbeit vornehmen, d. h. sie kritisiren. Das Resultat solcher Kritik kann zwar die Auflösung der einen von beiden vermeintlichen Erkenntnißreihen bilden, die dann als Irrthum erkannt wird, es ist aber auch ebensowol möglich, daß beide Seiten die Verstandeskritik aushalten, beide also, obwol ungeeint, für den Verstand zu Recht bestehen und einen, dem Verstand unlösbaren Widerspruch, eine Antinomie, ausmachen, die nun weiter zu behandeln Aufgabe speculirender Vernunft wird, welche sie mit den ihr immanenten Werkzeugen, den Ideen, aufzulösen sucht.

Wir schicken diese allgemeine Betrachtung voraus, um auch dem an religionsgeschichtliche Betrachtung nicht gewöhnten Leser einen Einblick in das Wesen der Bestimmungen zu vermitteln, welche die Bibel über Erstgeburt und Erstlinge enthält.

Die Sitte, Erstlinge von Pflanzen und Thieren als heilige Gaben zu weihen, ist nicht eine specifisch hebräische, sie ist vielmehr bei Griechen und Römern, wie bei Arabern und Deutschen und andern zu finden. Sie ist sonach als ein weit verbreiteter Ausdruck einer frommen Empfindung anzusehen und bildet einen integrirenden Theil des Opferwesens überhaupt, welches unbestreitbar den Glauben zur Voraussetzung hat, daß der Gott an solchen Darbringungen ein Wohlgefallen habe. Daß man sich auf der ältesten Stufe der Vorstellung nicht bedachte, einen leiblichen Genuß seitens der Gottheit anzunehmen, dies zu bezweifeln, liegen keine Gründe, wohl aber Spuren vor, die darauf führen, es wahrscheinlich zu finden; gleichzeitige, die volle Naivetät der Anschauung aussprechende Zeugnisse haben wir natürlich nicht. Außerdem aber hat diese Annahme gar nichts Anstößiges; denn da nach unserer vorstehenden Betrachtung die sich in der Sitte (dem Gesetz) und der Vorstellung selbst explicirenden frommen Gefühle von dem jeweiligen Stand der Erkenntniß beeinflußt werden, so hat die Vorstellung von einem leiblich genießenden Gott so lange keinen Widerstand zu erwarten, als der denkenden Erkenntniß nicht die volle Schärfe des Begriffs der Unendlichkeit aufgegangen ist, welche die Leiblichkeit, und damit den leiblichen Genuß, ausschließt. Nun hat zwar der Hebräer überaus früh den Begriff göttlicher Unendlichkeit, daneben aber liegt, als Rest älterer Vorstellungen, doch eine Sitte, die dem beschriebenen Vorstellungskreise angehören muß, der Gebrauch der Schaubrote. Hierauf führt auch eine Erzählung, welche, wie die Windungen der Erklärer beweisen, spätern Vorstellungsstufen nicht geringen Anstoß gewährt, die nämlich von den drei Engeln, unter denen Jahve selbst ist, welche bei Abraham speisen („und sie aßen" 1 Mos. 18, 8), und die von Jahve's leiblichem Ringen (1 Mos. 32, 25), sowie einige Ausdrücke, wie wenn die Opfer die Speise Jahve's (lěḥěm Jahve) genannt werden, oder von einer Feuerung des beruhigenden Duftes für Jahve die Rede ist (3 Mos. 1, 9 und öfter). Der Gebrauch der Gaben an Gott beruht also wie bei andern Völkern so auch bei den Hebräern auf der der Frömmigkeit ureigenthümlichen anthropopathischen Vorstellung von Gott, die sich denselben auch genußfähig denkt. Daß nun insbesondere zu solcher Gabe Erstlinge verwendet werden, ist durchaus menschlich begreiflich; denkt man sich den Gott als Gast beim Mahl gegenwärtig, so erhält der geehrte Gast das Erste und das Beste. So gibt der Mann von Salisa auch dem Elisa Brot von Erstlingen (2 Kön. 4, 42), und daß ihre Weihung einem selbständigen Gefühl entsprungen sei, ohne unmittelbares Gebot, lehrt auch Abel's Opfer, der es ohne Geheiß von den Erstlingen seiner Heerde und ihrem Fett nahm (1 Mos. 4, 4), sowie der Weisheitsspruch: „Ehre Jahve von deinem Vermögen und von den Erstlingen deines Ertrags" (Spr. 3, 9). Daß diese Gaben fehllos sein mußten, versteht sich nach dem Ursprung der Sitte von selbst; Sirach's Mahnung: „Gib deine Erstlinge ohne allen Fehl" (Kap. 35, 10) lehrt wie Maleachi's Warnung (Kap. 1, 7. 12), daß die Intensivität der Empfindung gesunken war, daß die Form das Leben überdauerte.

Sobald nun die ebenbeschriebene naive Aeußerung des frommen Gefühls zum Gegenstand verständiger Betrachtung wurde, bei der die innere Richtigkeit des Gefühls zunächst vorausgesetzt blieb (und dies geschah geschichtlich in der Entwickelung des mosaischen Gesetzes), so mußte der unterscheidende und Consequenz machende Verstand den ganzen Inhalt

der Empfindung ans Licht stellen. So sagt er: Wir schulden Gott die Erstlinge von allem, Leblosen wie Lebenden, zunächst die Erstlinge der nährenden Pflanzen, also Getreide, Most und Oel, wozu noch die Erstlinge der Schafschur kommen (5 Mos. 18, 4), gleichwie die ersten Früchte, welche der völlig ausgebildete Obstbaum trägt (3 Mos. 19, 23; allgemein 2 Mos. 23, 19; 34, 26; 4 Mos. 15, 20). Diese leblosen Erstlingsgaben nannte man allgemein das rešit, d. h. den Anfang des Getreides, Oels u. s. w., oder bikkurîm, d. i. das Erstgereifte. Weiter aber, sagte die Ueberlegung, schulden wir auch die lebenden Erstlinge, den ersten Wurf der Heerde (5 Mos. 15, 19) und der übrigen Hausthiere, also vornehmlich des Esels (2 Mos. 13, 13; 34, 20), denn der Pferde gedenkt das Gesetz nicht als Hausthiere, und auch auf das Kamel (s. d.) wird nicht Rücksicht genommen. Sofern sich's aber bei den Erstlingen um das Beste handelt, sieht das Gesetz von den schwächern weiblichen Thieren ab und verlangt nur die männlichen. Der Name für diese Erstlinge ist bekorá, das Frühe, oder pĕṭĕr šĕgĕr, das den Mutterleib Durchbrechende. Was aber, fragt nun das reflectirende Gesetz weiter, soll hiermit werden, da es über den naiven Standpunkt, dem Schöpfer Himmels und der Erde einen Genuß zuzumuthen, natürlich längst hinweg ist?

Hier tritt ergänzend der Grundgedanke des ganzen Opferwesens (s. Opfer) ein, von dem hier nur so viel angemerkt werden kann, daß die Vorstellung herrschte, Jahve empfange das ihm geweihte Leben dergestalt, daß das Thierblut an seinen Altar gegossen wurde. Es ward also für die Darbringung der Erstlinge dieselbe Art beliebt, die bei den Opfern im allgemeinen angewendet wurde, sodaß sich hierdurch die Darbringung der Erstgeburt zu einem wesentlichen Theil des Opfercultus gestaltete. Die jungen Thiere blieben sieben Tage bei der Mutter und wurden am achten Tage geopfert (2 Mos. 22, 29). Bei dieser Bestimmung kann man jedoch nicht verharren, denn der Esel ist unrein und kann nicht geopfert werden, das Gesetz schlägt also den Mittelweg ein, dies Thier durch ein Schaf zu ersetzen (zu lösen) oder doch es tödten zu lassen, was durch Umdrehung des Genickes geschehen soll (2 Mos. 13, 13; 34, 20). Hierbei wird es nämlich, da das Blut nicht ausläuft, ungenießbar. Auf die Frage, wo das Erstlingsopfer dargebracht werden sollte, das mit einem Festmahl verknüpft war, nach Art des šelamîm oder, wie Luther übersetzt, der Dankopfer, antwortet 5 Mos. 15, 20, bei dem jeweiligen Ort, wo Gott wohne, d. h. bei dem Stiftszelt, was mit 3 Mos. 17, 3 übereinstimmt. Auf die Lösung der hieraus erwachsenden praktischen Schwierigkeit, da jeder Israelit mit seinem Hause zu diesem Act eine besondere Reise machen und die jungen Thiere tragen müßte (5 Mos. 15, 20; vgl. 26, 2), dürfen wir hier nicht eingehen, da diese Frage nur ein specieller Fall der allgemeinen ist, wie man sich die praktische Durchführung der Opferbestimmung zu denken habe, nach der auch jedes Privatopfer bei der Stiftshütte, beziehungsweise bei dem Tempel, dargebracht werden sollte, also in dem Artikel Opfer näher zu betrachten bleibt. Es wird 5 Mos. 12, 11 wie 3 Mos. 17 festgehalten, wirkliche Opfer (nicht gewöhnliches Schlachten, das 5 Mos. 12, 15 im Gegensatz zu 3 Mos. 17 an allen Orten gestattet wird) können nur bei der Stiftshütte gebracht werden; die Erleichterung, nach der 5 Mos. 14, 24 die Opfergegenstände nicht in natura dorthin gebracht werden sollen, sondern beim Tempel gekauft werden dürfen, durchbricht für die Erstlinge und Zehnten das Princip, kann also nicht für dieselben in Anspruch genommen werden. Hinweisen müssen wir aber noch auf den andern Umstand, daß namentlich bei den Schafheerden die Zeit der Geburt im ganzen Lande sich auf wenige Wochen zusammendrängt, im Frühling und im Herbst; wie viele Tausende von Lämmern würde man also in dieser kurzen Zeit haben nach dem Tempel treiben, bei demselben Altar schlachten und in den gleichen Tempelhallen verzehren müssen? Und, abgesehen von diesen Tempelreisen, hätte man noch drei andere gehabt!

Nach diesen Bestimmungen über die Verwendung der thierischen Erstlinge wenden wir uns zu denen über die pflanzlichen, und hier stehen zwei verschiedene Bestimmungen nebeneinander, die sich aber nicht ausschließen, sondern ergänzen. Die erste gibt 3 Mos. 23, 9 (vgl. 4 Mos. 28, 26). Sobald nämlich die Ernte beginnt, soll die Erstlingsgabe der Gerstenernte dem Priester gebracht werden, der dieselbe am Sonntag vor Jahve emporheben soll, um dem Erntenden Jahve's Wohlgefallen zu erhalten. Dabei wird ein Lamm als Brandopfer dargebracht, und es darf von dem neuen Korn wie von den Gartenfrüchten bis zu diesem Tage nichts genossen werden. Das Fest bezeichnet also den Ernteanfang, und ist als solcher relativ unabhängig vom Mazzotfest, dem Fest des Ungesäuerten

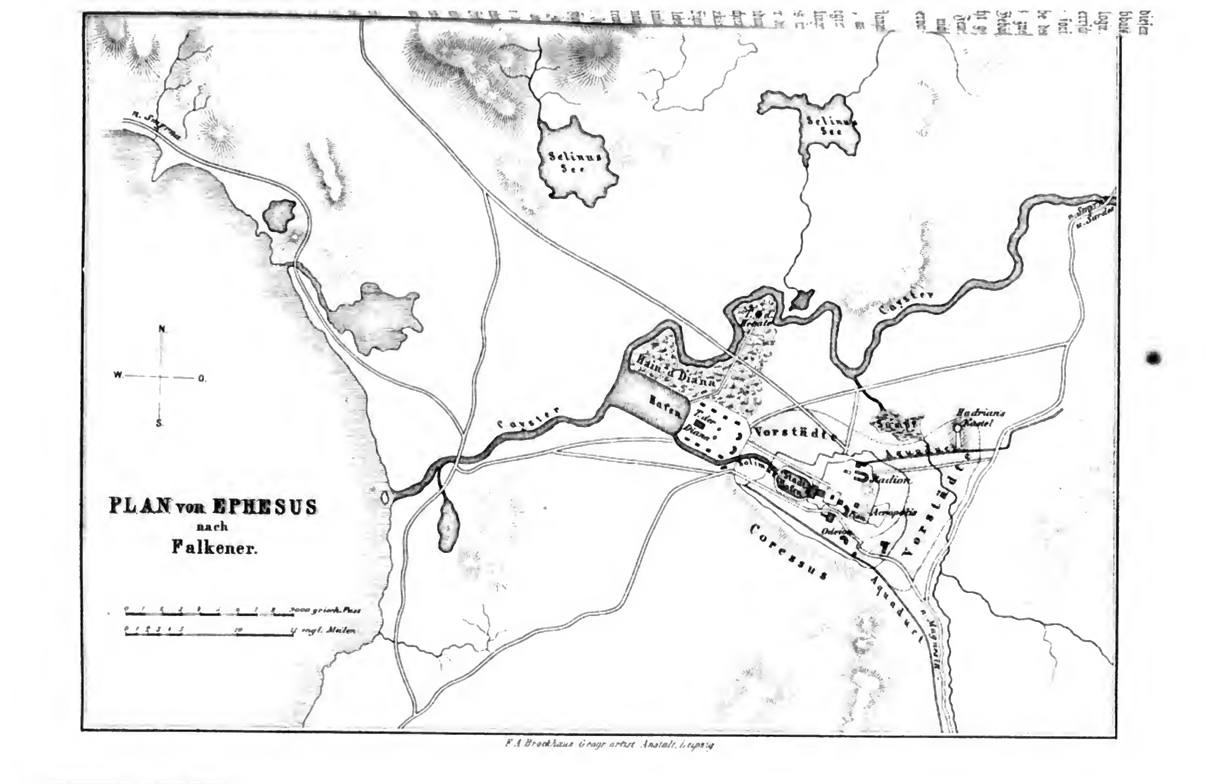
(Ostern), das, ehe die Identificirung eintrat, jedenfalls vorher gefeiert wurde; von diesem Sonntag an wird nach sieben Wochen, also am 50. Tage des vorangehenden Sabbats, das Fest des Ernteschlusses, das jüd. Erntedankfest, gefeiert, Pfingsten (s. Chronologie).

Auch dieses Fest steht mit den Erstlingsgaben in engster Beziehung, ja diese herrscht so entschieden vor, daß, um den Charakter des Erstlingsfestes ihm zu wahren, eine sonst allgemeine Bestimmung über das Opfer außer Augen gesetzt wird. Die Hauptgabe des Pfingstfestes besteht nämlich in zwei Broten aus Weizen, die mit Sauerteig aus zwei Zehntel Epha Feinmehl gebacken sind, während sonst kein mit Sauerteig bereitetes Gebäck opferbar ist, was 3 Mos. 2, 11 nachdrücklich hervorhebt: „Alles Mehlopfer soll nicht gesäuert bereitet werden, denn von allem Sauerteig und Honig sollt ihr Jahve keine Feuerungen räuchern, sie sollen nur als Erstlingsgaben dem Jahve dargebracht, aber nicht auf dem Altar als beruhigender Duft verbrannt werden." Der Zweck dieser Sondervorschrift ist natürlich, das wirkliche Nahrungsmittel zu weihen.

Bedenkt man nun, daß jeder Hausvater jene erste Gabe von Thier und Pflanzen bringen sollte, und daß, bei einer Bewohnerzahl von etwa 2½ Mill. Menschen, aus dem jüd. Lande ungefähr 400000 Familienhäupter dazu verpflichtet waren, so ist begreiflich, daß bei dem auf wenige Tage beschränkten Erntefest eine solche Menge von Erstlingen zusammenkam, daß sie nicht wohl verbraucht werden konnten, namentlich, wenn alles sich bei der Stiftshütte oder dem Tempel zusammendrängte. Es wiederholt sich ja hier dieselbe praktische Schwierigkeit, die wir oben berührt haben. Die allgemeine Verwendung, welche das Gesetz für die Jahve gebrachten und nicht verbrannten Gaben vorschreibt (von jedem Frucht-[Speise]opfer wurde nur eine Hand voll als Gedenktheil oder 'azkará für Jahve verbrannt, von den Thieren nur gewisse Stücke), ist die, daß sie zum Eigenthum der Priester werden, die als Diener Gottes von seinem Tisch, dem Altar, leben. Diesen Gesichtspunkt macht die zweite Gesetzbestimmung geltend. Es wird nämlich 4 Mos. 18, 11 jede Webegabe, also auch die Erstlingsgabe, zum Priestereinkommen gemacht, dazu auch die übrigen Erstlinge von Lebendigen und Leblosen, ja auch von den unreinen Thieren, für welche eine Lösung gegeben wurde. Hiermit vollendet das Gesetz, den Inhalt des frommen Gefühls explicirend, einen wesentlichen Theil seiner verstandesmäßigen Arbeit. Es entwickelt die Allgemeinverbindlichkeit jener Gaben, bestimmt Ort und Zeit sowie endlich auch die Verwerthung derselben. Rücksichtlich der letztern verdient aber eine Doppelbestimmung, mit allem Ernst betrachtet zu werden, die nämlich, daß neben der eben angeführten Vorschrift des 4. Buchs Mose, nach der die Erstlinge eine Einnahme der Priester ausmachen, jene zweite Bestimmung steht, daß, obwol die pflanzlichen Erstlinge auch 5 Mos. 18, 4 den Priestern zukommen, die thierischen von den Besitzern selbst an heiliger Stätte genossen werden sollen (5 Mos. 15, 19), während die wegen eines Gebrechens zum wirklichen Erstlingsopfer nicht brauchbaren Thiere von jedem Hausvater daheim „in seinen Thoren" verspeist werden sollen.

Allein noch kann die Consequenz nicht ruhen; wenn alle Erstlinge zu weihen sind, kann die menschliche, das pĕṭĕr rĕhĕm, das den Mutterleib Durchbrechende, eine Ausnahme bilden? Offenbar nicht, auch sie gebührt Jahve (2 Mos. 22, 28). Aber wie? Das thatsächliche Opfer des erstgeborenen Sohnes durch den Vater anzunehmen, wäre doch zu undenkbar, um im Ernst dabei verweilen zu können; das Isaak-Opfer selbst wird als etwas Außerordentliches bezeichnet und von Jahve gar nicht angenommen; das Gesetz, welches das Blutvergießen verbietet, kann nicht der Aelternnatur ein so Ungeheueres zumuthen. Dabei muß man sich hüten, aus der Geschichte Jephtha's falsche Schlüsse zu ziehen. Denn, wiewol es heißt dem Text Gewalt authun, wenn man glaubt, Jephtha's Tochter zu einer Tempeldienerin oder einer Art Nonne machen zu können, so ist doch die ganze Erzählung nicht als Erweis für israelitische Menschenopfer zu misbrauchen, sondern unter dem Gesichtspunkt der Unverbrüchlichkeit der Gelübde oder des Bannes (s. d.) zu betrachten. Der ganze Irrwahn des willkürlichen Gelübdes kommt darin zur Erscheinung, der freilich bei den Israeliten häufig genug gewesen sein muß, sodaß ein Jephtha noch ein unbekanntes, also nach der Richterzeit entstandenes Gesetz (3 Mos. 27, 1—8), endlich einen Modus der Lösung auch für den dem Gelübde verfallenen Menschen gibt.

Der gleiche Modus, das dem Erstlingsopfer verfallene Kind zu lösen, wird nun auch 2 Mos. 13, 13 vorgeschrieben, wiewol kurz vorher derjenige technische Ausdruck, welcher sonst die Opferung durch Verbrennung bezeichnet (ȝabár), gebraucht ist, dabei aber



F. A. Brockhaus Geogr. artist. Anstalt, Leipzig

ist das Lösegeld nicht angegeben, obgleich 2 Mos. 34, 20 hinzugesetzt wird, sie sollen nicht leer, also ohne Lösegeld, vor Gott erscheinen. Nach Analogie von 3 Mos. 27, 6 wird das Lösegeld 5 Sekel betragen haben. Im historischen Bericht über die Einführung dieses Gesetzes ist es mit der Tödtung der ägypt. Erstgeburt verknüpft, also wesentlich mit dem Passah zusammenhängend. (Ueber das Verhältniß, in dem das Passah zu den Erstlingen steht, s. Passah.)

Hiermit hat das positiv entwickelnde Gesetz sein Ziel erreicht, alle weihbaren Gegenstände sind zugleich mit der Art der Weihung und ihrer Verwendung bestimmt. Den im Gesetz eingeschlagenen Weg zu verfolgen, bemühte sich der den Mosaismus auf die Spitze treibende Pharisäismus, der, Kümmel und Dill verzehntend, auch für die Erstlingsgaben immer eingehendere Specialitäten festsetzte (vgl. Mischna, Bikkurim, I, 11); eine andere Betrachtungsweise versuchte das alexandrinische Judenthum. Schon im Brief des Aristeas (herausgegeben von Schmidt im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.“, I, 39, 11 fg.) wird die tiefe allegorische Weisheit des Gesetzes gepriesen, eingehend gerade über die Erstlingsgaben äußert sich Philo (vgl. Tischendorf, Philonea [Leipzig 1868], S. 51 fg.). Die Juden, so meint er, stehen für die Welt als das Priestervolk da, wie der einzelne Priester für die einzelne Stadt, indem sie den Unvernünftigen die Vernunft vorhalten; so feiern sie auch die Feste, beten und bringen Erstlinge dar für alle Welt, die des Gottesdienstes vergißt. Der Nutzen aber dieser Erstlinge besteht darin, daß man sich Gottes erinnert und ihm Dank abstattet, denn die Kunst des Landmanns allein vermöge nichts, sodaß es werth sei, den allbewirthenden Gott zu preisen und zu bewundern. Die Gerstengabe werde gegeben, weil es nicht thunlich sei, von allem darzubringen, das überdies mehr zum Genuß als zur Nothdurft diene. Funfzig Tage zähle man von dem Fest im Fest, d. h. von der auf den zweiten Tag des Mazzotfestes fallenden Garbenweihe, weil 50 die Quadratzahlen eines rechtwinkeligen Dreiecks darstelle, dessen Seiten 3, 4, 5 Maßeinheiten hätten, was zusammen 12 mache und auf den Thierkreis weise u. s. w. Pfingsten endlich opfere man die edelste Frucht, den Weizen, und zwar in gesäuerten Broten, weil dies das vollkommenste Nahrungsmitel sei; dann aber auch nach symbolischer Deutung, weil alles Gesäuerte aufgehe und sich hebe, und die Seelenfreude ebenfalls eine verständige Erhebung sei; endlich in Brotgestalt, weil, wenn der Weizen gereift sei, an den Nahrungsmitteln nichts mehr fehle.

Man sieht, von dem eigentlich in die Gesetzesform eingeschlossenen Inhalt, der ganz auf consequente Ausgestaltung des Gefühls von der göttlichen Theilnahme am menschlichen Geschick hinauskommt, ahnt dieser Philosoph nichts, der concrete Grundgedanke wird in Allgemeinheiten verwaschen, dabei mit Zahlen gespielt, was zwar pythagoräisch, aber nicht mosaisch ist, und mit dem Sauerteig eine abgeschmackte Allegorie versucht, alles zum Merkstein, daß der deutende Verstand sein eigenes Werk nicht mehr erkennt, und ein Vorzeichen davon, daß Saturn sein eigenes Kind verschlingen wird.

Abgeschlossen ist endlich der Kreislauf im N. T. Wenn Philo es versucht, den von der Naturseite der Feier dem Begriff noch anhaftenden Aeußerlichkeiten einen religiösen oder philosophischen Sinn abzugewinnen, so hält sich das N. T. dabei nicht auf, sondern verwendet den Begriff in freier geistiger Weise. — Ihm erscheint der Todtenhof als ein Gottesacker, in dem unsterblicher Same ruht, unter seinen Früchten ist die erste, die in Gottes Reich hinreist, Christus; so wird er der Erstling unter denen, die da schlafen (1 Kor. 15, 20. 23; Kol. 1, 15; Offb. 1, 25; Röm. 8, 29). Die Frucht des Geistes sind die edelsten Tugenden, Freude, Friede, Geduld u. s. w., nur erscheinen alle erst im Laufe der Zeit vollendet, aber die Erstlinge dieser Frucht haben die Christen empfangen (Gal. 5, 22; Röm. 8, 23). Die zuerst Bekehrten sind die Erstlinge eines Landes (Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 15; Jak. 1, 18; Offb. 14, 4).

Aehnlich verhält sich das N. T. zu dem Begriff des Erstgeborenen und der Erstgeburt. Schon im A. T. verbindet sich mit dem letztern eine höhere Würde, der Erstgeborene folgt dem Vater im Ansehen (1 Mos. 25, 31; 49, 3; 43, 32), erhält doppeltes Erbtheil (5 Mos. 21, 17) und ist den Aeltern besonders werth (Sach. 12, 1), Punkte, die auch noch Philo (vgl. Tischendorf, a. a. O., S. 42) hervorhebt, im N. T. aber ist von allen diesen gesetzlichen Dingen nicht mehr die Rede. Der Ausdruck Erstgeborener dient hier auch nicht mehr, wie im A. T., poetischer Verherrlichung (5 Mos. 33, 17; 2 Mos. 4, 22; Jer. 31, 9), sondern zur Bezeichnung metaphysischer Verhältnisse, und nur Luk. 2, 7;

Matth. 1, 25 wird gesagt, Jesus sei der Erstgeborene der Maria. Die Stellen, wo dies Prädicat Jesu, dem Erstgeborenen Gottes, beigelegt wird, sind Hebr. 1, 6 und Kol. 1, 15. Endlich bezeichnet Erstgeburt das Theilhaben am Christenthum (Hebr. 12, 16), und demgemäß sind die Erstgeborenen (Hebr. 12, 23) nicht von Engeln oder Aposteln oder von der verstorbenen Generation zu verstehen, sondern von den lebenden Christen (vgl. Tholuck z. d. St.).

Merx.

Erwählung ist die von Gott ausgehende Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit gestellt. Die ganze Terminologie in der Erwählungslehre des N. T. beruht auf einer Uebertragung des alttest. Sprachgebrauchs auf die christl. Kirche. Mit dem jüd. Volk hatte Gott den Alten Bund geschlossen, es war das auserwählte Volk (5 Mos. 7, 7). Die Keime der Erwählungslehre, wie sie sich innerhalb der christl. Kirche ausgebildet, gehen zurück auf die Gegensätze des auserwählten Volks und der heidnischen Masse, Abraham's und der götzendienerischen Welt, Isaak's und Ismael's, Jakob's und Esau's, auf die großen Beispiele göttlicher Führung und Bevorzugung, wie sie sich in der Geschichte des auserwählten Volks und seiner Repräsentanten, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Mose, David, darstellt. Aber der Alte Bund verhält sich zum Neuen wie der Schatten zum Wesen, wie die Verheißung zur Erfüllung. Aus dem in die Sünde versunkenen Menschengeschlecht wurde von Gott ein neues Volk zu seinem Eigenthum erwählt, das ist die Gemeinschaft der christl. Kirche, und alle die zu ihr Gehörenden werden die „Auserwählten", die „Berufenen", die „Geheiligten" genannt. „Ihr aber seid", so heißt es von den Gliedern der christl. Gemeinde, „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums" (1 Petr. 2, 9). Das innerste Centrum aber und die Spitze aller Erwählung zur Seligkeit ist Christus, der Auserwählte, der kam, als die Zeiten erfüllt waren, auf den alles hingerichtet, in dem alles zusammengefaßt ist (Eph. 1, 10), der vom Vater in die Welt gesandt wurde, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 16; 10, 36; Apg. 10, 42).

Das Erwählen ist nun zugleich ein Auserwählen, ein Ausscheiden aus der großen Masse, durch welches einzelne gewonnen, andere belassen werden, und die hohe Bevorzugung, welche in diesem Auserwählen sich kundgibt, zeigt sich deutlich in dem Zweck der Erwählung zum Volk Gottes, zum Familieneigenthum, zur Erlösung, zur Seligkeit. Die Erwählung ist aber darum nicht, weder nach der Lehre des A., noch des N. T., eine doppelte, eine Erwählung zur Seligkeit und eine zur Verdammniß, wie aus einzelnen schroff klingenden Stellen der Schrift diese Folgerung in der ref. Kirche gezogen ist. Diese Stellen sind im A. T. 2 Mos. 7, 3, wo das Herz des Pharao von Jahve verstockt wird, und Jes. 6, 10, wo das Wort des Propheten dazu dienen soll, das Volk für das, was zu seinem Frieden dienen würde, taub zu machen (Jes. 29, 10), und im Anschluß an sie im N. T. Matth. 13, 14. 15; Joh. 12, 39. 40; Röm. 1, 24; 2 Thess. 2, 14; 1 Petr. 2, 8; Röm. 9, 18. 22. Aber dies Verstocken und Verhärten und Taubmachen der Menschen von seiten Gottes bedeutet doch nichts anderes als die Strafe, welche nach der göttlichen Weltordnung auf das selbstverschuldete Böse folgt, die Entfaltung und Steigerung desselben bis zur Abstumpfung und Verhärtung, die dann wieder in der Hand Gottes umgewandelt wird zum Heil, ein Mittel zur Förderung seines Reichs.

Die Erwählung Gottes bezieht sich nicht so sehr auf einzelne Menschen als auf die Menschheit im großen und ganzen; sie ist die große göttliche Heilsordnung, wie sie sich, von Ewigkeit her beschlossen, in der Weltgeschichte innerhalb der Schranken von Raum und Zeit vollzieht und nicht atomistisch auf einzelne gerichtet ist, sondern zuerst auf das jüd. Volk, sodann auf die christl. Gemeinde. Es sind nicht einzelne Individuen, die, losgetrennt vom Ganzen, von Gott begnadigt werden, es sind vielmehr die großen geschichtlichen Gemeinschaften, die vor dem Auge Gottes stehen und innerhalb deren die einzelnen beschlossen sind, die dann in diesen Grenzen wieder besonders von Gott geführt und beseligt werden. So wenig die individuelle Begabung und Begnadigung in der Schrift geleugnet wird, die vielmehr in der Parabel von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14 fg.) und der Paulinischen Lehre von den mannichfaltigen Gnadengaben (1 Kor. 12, 4 fg., 12 fg.) einen sehr bestimmten Ausdruck gefunden hat, so wenig ist die göttliche Erwählung eine atomistische, die aus den natürlichen Zusammenhängen der menschlichen Gemeinschaft, aus dem Zusammenleben in Raum und Zeit herausgerissen wäre. Dies gilt namentlich

von der Erwählungslehre des Apostels Paulus, welche im Römerbrief (Kap. 9—11) in großen, weltgeschichtlichen Zügen entworfen ist, und die keineswegs darauf ausgeht, die Gnadenwillkür Gottes gegen die einzelnen zu verherrlichen, sondern vielmehr darauf, seine Offenbarungen im Fortschritt der Weltgeschichte, seine über den jüd. Particularismus weit hinausgehende Erwählung der Heidenwelt zu rechtfertigen. Die Erwählung Gottes fällt an vielen Punkten mit der Berufung (s. d.) zusammen und ist doch wieder wohl von ihr zu unterscheiden. Die Erwählung ist der ewige Rathschluß Gottes, die Berufung die zeitliche Ausführung dieses Rathschlusses, die Erwählung ist ein unsichtbarer, durch keine äußern Zeichen erkennbarer Willensact Gottes, die Berufung die äußerlich vernehmbare Predigt des Evangeliums durch menschliche Vermittelung, durch Wort und Schrift, welche die erste und nothwendige Voraussetzung zur Verwirklichung des ewigen Heilsrathschlusses ist. So ist denn die Erwählung nicht ohne die Berufung zu denken, deren sie zu ihrer zeitlichen Erfüllung bedarf, nicht aber die Berufung ohne die Erwählung. Freilich fällt bei dem Apostel Paulus in den meisten Stellen insofern die Erwählung mit der Berufung zusammen, als die Berufenen, die auch die Auserwählten und die Heiligen genannt werden, die in die christl. Gemeinde bereits aufgenommenen lebendigen Glieder sind, die nur nach dem Grad des Glaubens und der Liebe sich unterscheiden, während der Herr selbst, welcher in einem weiten, noch nicht zur christl. Kirche geschlossenen Kreise das Evangelium verkündigt, in dem Gleichniß vom mancherlei Acker, vom Unkraut unter dem Weizen und namentlich vom hochzeitlichen Mahl (Luk. 14, 16 fg.; Matth. 22, 14) sehr bestimmt zwischen den Berufenen und den Auserwählten unterscheidet. Die Hauptstelle des Apostels Paulus, welche den ganzen Weg der Erlösung und Beseligung des Menschen, vom ewigen Rathschluß Gottes durch die verschiedenen Stadien der menschlichen und zeitlichen Entwickelung hindurch bis zur endlichen Verherrlichung beschreibt, findet sich Röm. 8, 29. 30 (vgl. Eph. 1, 4 fg.).

Das erste ist hier das Vorhererkennen, darauf folgt das Vorherordnen, sodann das Berufen, das Rechtfertigen und endlich das Verherrlichen. Aber diese einzelnen Stufen der Heilsordnung hängen eng zusammen und führen mit Nothwendigkeit von der Ewigkeit durch die Zeit hindurch in die Ewigkeit zurück.

Die Lehre von der absoluten Gnadenwahl (dem decretum absolutum der kirchl. Dogmatik) mit ihrem Heilsfatalismus und ihrer völligen Ausschließung der sittlichen Freiheit, wie sie schon von Augustin in ihren Grundzügen entworfen war, von Calvin zugespitzt wurde und in verschiedenen Symbolen der ref. Kirche, namentlich in den Beschlüssen der Dordrechter Synode einen unverhüllten Ausdruck erhalten hat, findet nur einen scheinbaren Anhalt in der Schrift, in dem 9. Kap. des Römerbriefs. Denn der Apostel will hier wie in den folgenden Kapiteln (Kap. 10 und 11) nicht wissenschaftlich den locus de praedestinatione erörtern, er verfolgt vielmehr ein durchaus praktisches Interesse und sucht eine ganz concrete und geschichtliche Frage zu beantworten. Es ist ihm vor allem darum zu thun, dem jüd. Particularismus die besten Wurzeln seiner Berechtigung abzuschneiden und die geschichtliche Thatsache zu erklären und zu rechtfertigen, daß die Juden, das auserwählte Volk, in Wirklichkeit das Heil nicht erlangten, welches von ihnen genommen und auf die Heiden übertragen wurde. Um diesen, die engen Grenzen exclusiver jüd. Erwählung überschreitenden, universalistischen Heilsplan Gottes zu erklären und eine Rechtfertigung des Heidenchristenthums zu geben, stellt der Apostel im 9. Kap. des Römerbriefs Prämissen auf, welche auf eine absolute Abhängigkeit und Machtlosigkeit des Menschen ausgehen, und, logisch in ihren Consequenzen verfolgt, allerdings zu den bedenklichsten Resultaten führen würden. Die schroffsten Spitzen dieser Gnadenwillkür Gottes wie dieser Selbstlosigkeit und sittlichen Rechtslosigkeit des Menschen stellen sich (Kap. 9, 15—22) vornehmlich in den Worten dar: „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will" (V. 18), und „Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Teige zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?" (V. 21). Der Apostel stellt sich hier ganz auf den Standpunkt des Judenthums, des oriental. Despotismus, nach welchem das Verhältniß Gottes zum Menschen, des Schöpfers zum Geschöpf, nur das des Herrn zum Sklaven, des Töpfers zum Thon, d. h. das der absoluten Herrschaft auf der einen und der absoluten Rechtlosigkeit auf der andern ist. Diesem Verhältniß steht allerdings das andere des Bundes, gleichsam eines feierlichen und unverbrüchlichen Contracts zwischen Gott und dem einmal auserwählten Volk gegenüber, allein da, wo beide mit-

einander streiten, und wo der einzelne Mensch, der Knecht Gottes (wie im Hiob), oder das jüd. Volk im ganzen, sich beikommen lassen, mit Gott zu rechten und wegen Nichterfüllung seiner Bundespflichten ihn anzuklagen, da werden sie auf die Unbedingtheit des göttlichen Willens und auf die reine Gnadenwillkür, welche der Auserwählung des jüd. Volks zum Grunde liegt und daher in jedem Augenblick zurückgezogen und auf andere übertragen werden kann, hingewiesen. In der That soll aber diese Unbedingtheit der göttlichen Gnade zu nichts anderm führen, als falsche Rechtsansprüche abzuweisen, nicht jede Art eines gerechten und auf sittlichen Ordnungen ruhenden Verhältnisses von Gott und Mensch zu vernichten. Die Unbedingtheit der Gnadenwahl ist daher nur gegen die äußern Bedingungen des Heils, gegen das Geburtsrecht und das Werkrecht gerichtet, um dafür das höhere und innere Recht, das Glaubensrecht, zur Geltung zu bringen. Auf den Glauben kommt allerdings der Apostel erst im 10. Kap. zu sprechen, allein das 9. Kap. ist gar nicht ohne dies folgende zu verstehen, in welchem es erst seine rechte Beschränkung, ja theilweise Correctur und höhere sittliche Vermittelung erhält. Der Apostel theilt die Beantwortung der Frage, wie die für das rationelle Bewußtsein der Juden so anstößige Thatsache der Heidenmission zu erklären sei, in zwei Seiten der Betrachtung. Auf der einen Seite (Kap. 9) abstrahirt er noch ganz vom Glauben und weist die auf das Geburtsrecht und äußerliche Gesetzeserfüllung gegründeten Ansprüche der Juden damit zurück, daß nach dem A. T. selbst die Handlungsweise Gottes eine durchaus freie, auch von dem Erstgeburtsrecht unabhängige und durch keine äußern Rücksichten gebundene ist, daß er mit Einem Wort aus dem Menschen machen kann, was er will. Er schlägt die Juden mit den Argumenten des Judenthums. Er stellt sich hier mit ihnen auf den, freilich in allen seinen praktischen Consequenzen bedenklichen Standpunkt des göttlichen Absolutismus. Auf der andern Seite dagegen (im 10. Kap.), nachdem jene Negation energisch vollzogen, legt er das ganze Gewicht auf den Glauben. Hier erst tritt die eigentlich christl. Betrachtung ein, hier kommen die innern Rücksichten, die Gesetze der religiösen und sittlichen Weltordnung, welche in dem Glauben ihren Mittelpunkt und letzten Erklärungspunkt finden, zu ihrem Recht. Und so ist in der That der göttliche Absolutismus, welcher als ein Argument und ein Rest des Judenthums bei Paulus noch übriggeblieben, gebrochen und einer höhern, die innerste Subjectivität des Menschen mit einschließenden Betrachtung gewichen. Das bestätigt sich auch darin, daß am Schluß dieser ganzen Auseinandersetzung (im 11. Kap.) die Verwerfung der Juden nur als etwas Temporäres, als die nothwendige Folge des Unglaubens, erscheint, die sich in eine spätere Aufnahme verwandelt. Es ist dem Apostel nicht darum zu thun, an die Stelle des jüd. Particularismus einen heidnischen, durch eine neue Gnadenwillkür Gottes bestimmten zu setzen, vielmehr den Particularismus überhaupt durch den Universalismus zu überwinden, die Volksreligion zur Weltreligion zu erheben und zur Bedingung des Heils fortan nicht die Geburt und die Beschneidung, sondern allein den Glauben zu machen.

Eine weitere hier tief eingreifende Frage ist die, ob nun der Glaube wieder eine Gnadengabe Gottes oder eine freie That des Menschen sei. Nach der Lehre der Schrift, namentlich des Apostels Paulus, ist nicht eins von beiden, sondern beides zugleich der Fall, der Glaube zugleich ein Ergriffensein und ein freies Ergreifen, ein Product der Wirksamkeit des Heiligen Geistes und der Selbstbestimmung des Menschen, und nur aus dem innern und geheimnißvollen Contact dieser beiden Factoren zu verstehen. Ueberhaupt wird, abgesehen von jenen schroffsten Stellen des Römerbriefs (Kap. 9, 15—22), in welchen der Mensch scheinbar zur willenlosen Maschine herabgewürdigt wird, die Selbständigkeit des Menschen in dem Annehmen des Heils, wie in der Befestigung und Bewahrung an unzähligen Stellen behauptet (Röm. 2, 9; Joh. 3, 36). Der Ungehorsam wird dem Menschen als persönliche Schuld zugerechnet (1 Petr. 4, 17; Matth. 23, 37), der Ruf zur Umkehr und Buße ergeht nicht allein durch Johannes den Täufer, Christus wiederholt ihn und er kehrt immer wieder in den ersten Christengemeinden (Apg. 3, 19; 14, 15; Eph. 5, 14). Ueberhaupt sind alle Briefe der Apostel, vorzüglich in ihren Schlußkapiteln, voll von Ermahnungen, würdig zu leben der Berufung, nicht allein anzufangen, sondern auch fortzuschreiten und zu wandeln im Geiste, fest und unbeweglich zu bleiben, Christo nachzufolgen und ihm ähnlich zu werden (Eph. 4, 1. 17 fg., 20 fg.; Kol. 2, 6 fg.; 3, 16; Phil. 1, 27 fg.; 1 Thess. 2, 12; 2 Tim. 2, 10), und namentlich der Apostel Paulus

ist es, welcher, allem religiösen Quietismus, wie er die nothwendige Folge der unbedingten Gnadenwahl ist, feind, überall den sittlichen Standpunkt selbständigen Ringens und Strebens festhält und am liebsten des Christen Leben unter dem Bild des Kriegs, des Wettkampfs und der Rennbahn anschaut. Das alles hätte gar keinen Sinn und würde zu einem elenden Schein- und Trugspiel, wenn nicht die selbständige Thätigkeit des Menschen im ersten Eingreifen des Heils wie im fortgehenden Heilsleben vorausgesetzt würde. Freilich wird auch wieder das Gläubig- und Seligwerden des Menschen auf eine Thätigkeit Gottes zurückgeführt, die Initiative geht überall von dem göttlichen Pol aus, Gott fängt das gute Werk an (Phil. 1, 16; 2, 13; 2 Kor. 3, 5), gibt das Wollen und das Vollbringen sowie die Befestigung im Guten (2 Thess. 3, 3; Röm. 8, 29. 30).

So muß man denn beide nur scheinbar auseinanderfallenden Betrachtungsweisen miteinander verbinden und in ihrer höhern Einheit zusammenfassen. Die Bekehrung und Heiligung des Menschen geschieht ebenso sehr durch Gottes Geist als durch des Menschen eigene That und fortgehendes Ringen. Das Ineinandersein von beiden läßt sich schwer durch Formeln feststellen, es verliert sich in den geheimnißvollen Anfängen des höhern geistigen Lebens. Eine Gnadenwahl bleibt insofern, als jeder das in ihm wirkende göttliche Princip, dessen er sich bewußt wird, als göttliches Gnadengeschenk verdienen muß, aber die Freiheit ist damit nicht aufgehoben, da dies Geschenk vom Menschen erst zum Bewußtsein und freien Eigenthum erhoben, persönlich durchgebildet und völlig ausgewirkt werden muß. An manchen Stellen der Schrift werden beide Factoren, der göttliche wie der menschliche, unmittelbar nebeneinandergestellt und zur Einheit zusammengefaßt (Kol. 2, 12. 13; 1, 22. 23; 1 Petr. 1, 5; Apg. 15, 9; Jak. 4, 8).

Nur in einem bleibt die göttliche Erwählung eine unbedingte, über die Selbstbestimmung des Menschen weit hinausgehende. Das ist in der äußern Verkündigung des Evangeliums, in der Berufung der Völker wie der einzelnen, durch das Wort der Predigt. Diese ist die unerlaßliche Voraussetzung des Glaubens, denn es heißt mit Recht: „Der Glaube kommt aus der Predigt" (Röm. 10, 17), und: „Wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben?" (Röm. 10, 14). Diese Verkündigung, wie sie nach und nach sich durch alle Länder und Völker ausbreitet, ist recht eigentlich der Gegenstand des göttlichen Rathschlusses, diese Ordnung, in welcher das Evangelium den einzelnen Völkern nahe gebracht wird, das Souveränetätsrecht der göttlichen Weltregierung. Aber auch hier löst sich die scheinbare Willkür Gottes in eine höhere Weisheit und Gerechtigkeit auf, wenn die spröden Gegensätze der Erwählung und Nichterwählung zu Gradunterschieden und stufenweisem Fortschreiten Gottes in dem Bewußtsein der Menschen herabgesetzt werden und sich über dies enge Bereich zeitlicher Gegensätze eine unendliche Perspective in die ewige Vollendung der Dinge eröffnet, da sich das Wort erfüllt: „Gott will sich aller erbarmen. Er hat alles unter den Unglauben beschlossen, um sich aller zu erbarmen" (Röm. 11, 32). Durch diesen Gedanken der Wiederherstellung aller Dinge, da selbst der Sohn seine Herrschaft abgibt und Gott alles in allem ist (1 Kor. 15, 22. 25. 28; 1 Tim. 2, 4—6; Offb. 21, 3), wird die Verschiedenheit der Zeit und des Grades in der göttlichen Erwählung und Berufung der Völker wie der einzelnen Menschen wieder ausgeglichen, als ein verschwindender Augenblick im Angesicht der Ewigkeit. Schwarz.

Erweckung. Man hat die Behauptung aufgestellt, Erweckung sei zwar kein biblischer Ausdruck, wohl aber ein biblischer Begriff, gegründet auf Eph. 5, 14. Die Sache verhält sich jedoch genau umgekehrt. Das Wort haben wir im N. T., wenn auch nicht gerade in der Form des Substantivs, der Begriff hingegen, welchen wir derzeit mit dem Ausdruck verbinden, und welcher den pietistisch-methodistischen Bewegungen im Kampf mit der Orthodoxie entstammt, ist dem N. T. noch fremd. Im N. T. steht im allgemeinen der Zustand vor der Heilserfahrung dem Zustand des Heils gegenüber; da ergibt sich von selbst das Bedürfniß, ihrem Gegensatz scharfen Ausdruck zu geben. Das geschieht in dem Bild des Schlafens, dieser Depotenzirung des Lebens, gegenüber dem Wachen, und noch stärker sogar in dem Bild des leiblichen Todes gegenüber dem Leben. So erscheint der Uebergang aus dem Zustand des geistigen Elends in den der Erlösung als ein Erwachen oder Erwecktwerden, sei es aus dem Schlafe, sei es aus dem Tode. Nimmt man das den Gegensatz betonende Bild als buchstäbliche Realität, so kommt man zu dogmat. Härten und psychologischen Undenkbarkeiten, welche dem N. T. fremd sind. Wie wenig wir bei dem neutest. Gebrauch des „Erwecktwerdens" an einen Kunstausdruck

zur Bezeichnung eines bestimmten einzelnen Vorgangs am Subject auf dem Wege zum Heil zu denken haben, das beweist vor allem Eph. 5, 14, wo in prophetisch gehaltenem Ton die göttliche Zumuthung an den Menschen gestellt wird, daß er das alte Wesen, das dem Schlaf und Tod gleiche, verlasse, damit sich das neue Licht bringende Leben Christi an ihm beweise. Eine That des Subjects soll dieses Erwachen, dieses Aufstehen von den Todten, sein, welche beiden Ausdrücke sich offenbar nur so unterscheiden, daß der letztere noch eine Verstärkung des Bildes sein soll. Der noch rein bildliche Charakter der hierher einschlagenden Anschauung ergibt sich unwiderleglich aus den beiden Stellen Röm. 6, 1—11 und Kol. 2, 12. 13. Denn in der erstern Stelle haben wir eine allegorisirende Vergleichung zwischen Tod und Auferstehung Christi und dem Heilsproceß im Subject, wobei das Auferwecktsein Christi in V. 4 dem Wandel in der Neuheit des Lebens, in V. 8 dem zukünftigen Leben mit Christo in der Herrlichkeit parallel zu stehen kommt. Noch deutlicher ist es ersichtlich aus der Kolosserstelle, wo in V. 12 der Ausdruck „Miterwecktsein" als Parallele zum Mitbegrabensein in der Taufe gebraucht ist, also mit Beziehung auf das der Sünde Absterben (vgl. V. 11), in V. 13 aber derselbe Gedanke des Lebendigwerdens mit Christo die ganz andere Beziehung zu dem frühern Todtsein in den Uebertretungen und in fleischlicher Unreinheit erfährt. Man sieht, das Bild ist auch in keiner Weise ein festes geworden; es schwankt noch zwischen Erwachen und Erwecktwerden, zwischen Schlaf und Tod, zwischen der Beziehung auf den vorchristlichen schlaf- und todähnlichen Zustand und der auf den dem Sterben vergleichbaren Uebergang aus dem frühern Leben in das neue. Der Ausdruck will im N. T. nur die Größe des Umschwungs darstellen, welcher beim Eintritt in das Heil mit dem Menschen vor sich geht. Im modernen Sprachgebrauch bezeichnet er hingegen einen einzelnen Vorgang im Subject, der den Anfang zum Uebergang in den Zustand des Heils bilden soll und nach einer dogmat. Schablone verläuft, in welcher die Lehre von der Erbsünde die Hauptrolle spielt. Mit den „Erweckungen" im Stil der modernen „Revivals" hat demnach der neutest. Ausdruck nichts zu schaffen. Will man aber, wie auch geschieht, in der „Erweckung" vorzugsweise die göttliche Initiative im Heilsproceß gegenüber dem in Sünden „erstorbenen" Menschen sehen, so spricht man zwar gut orthodox, aber nicht neutestamentlich, wie Eph. 5, 14 mit seiner Forderung an den Menschen darthut. Späth.

Erz, s. Metalle.

Erzengel, s. Engel.

Erziehung, bei den Hebräern. Die ältern jüdischen und christl. Archäologen verstanden darunter fast ausschließlich den Unterricht. Statt das spärliche Material aus den Schriften des A. T. sorgfältig zu sammeln, machten sie gewagte Schlüsse theils aus einzelnen Stellen, theils aus der vermeintlichen Idealität aller altisraelitischen Zustände. Erfüllt von der hohen Wichtigkeit des Gesetzesstudiums, sahen die Rabbinen in den Frommen des Alten Bundes gern ihre speciellen Berufsgenossen, eine Betrachtungsweise, welche nur zu wunderlichen Phantastereien führen konnte. Nach dem Moses-Segen (5 Mos. 33, 10) soll z. B. Levi das Gesetz lehren; nach dem Jakobs-Lied (1 Mos. 49, 5—9) soll Simeon wie Levi in Israel zerstreut werden; — also hatten die Simeoniten einen ähnlichen Beruf wie die Leviten: fiel diesen der höhere Unterricht zu, so jenen die Unterweisung der Kinder. Die Anschauung der Archäologen aus der Zeit der blühenden Orthodoxie ist ein eigenthümliches Gemisch von evangelisch-kirchlichen, akademisch-beschränkten und rabbinischen Vorstellungen. Denn (seit Melanchthon) sah man in den Frommen des Alten Bundes ebenso viele Prediger und Lehrer des reinen Evangeliums; später konnten die Stubengelehrten sich keine andere Unterweisung vorstellen als die kirchliche und akademische — kein Wunder, daß sie die rabbinischen Träume, gegen welche sie höchstens eine dogmat. Kritik zu üben im Stande waren, reichlich benutzten. Darum hat schon Adam seinen Söhnen „studia theologica" beigebracht und ausführliche Vorträge über das Protevangelium (1 Mos. 3, 15) gehalten; wie hätten Kain und Abel sonst etwas vom Opfern verstanden? Abraham heißt der Hebräer (1 Mos. 14, 13), weil er bei Eber (1 Mos. 11, 16) in die Schule gegangen ist. Unter den Hütten (1 Mos. 25, 27), in denen Jakob verweilte, sind Schulhäuser zu verstehen. Henoch (initiatus) ist der erste promovirte Doctor, aber auch Josua war nicht nur ductor, sondern auch doctor. Daneben wußte man viel von der trefflichen Kinderzucht zu erzählen, die in Israel herrschte; denn man hatte sich auch unter den Christen gewöhnt, diese biblischen Dinge als Ideale aufzufassen. Erst mit

dem Beginn des vorigen Jahrhunderts fing man an, vorsichtiger zu werden; man ahnte die völlig verschiedene Culturlage des Alterthums und Vorderasiens, brachte es aber über gelegentliche Zweifel nicht hinaus. Der starke Rückschlag gegen die Orthodoxie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erfaßte auch jene Anschauungen; man sprang ins entgegengesetzte Extrem um und drückte „die kindliche Roheit" Israels selbst tief unter das Culturniveau der übrigen asiat. Völker hinab. Zwischen beiden Extremen, deren Nachwirkungen wir noch heute spüren, bildete sich aber eine objectiv-geschichtliche Ansicht heraus, welche vorurtheilslos das vorhandene Material sichtet und verwerthet. Jene ältern Anschauungen finden sich in mehrern akademischen Reden von Jakob Alting: Historia academiarum hebraeorum, Historia promotionum acad. apud Hebraeos u. s. w. (in seinen Opera [Amsterdam 1685—87], V, 240 fg.), desgleichen in der Monographie von Ursinus, Antiquitates hebr. scholastico-academicae (Kopenhagen 1702), abgedruckt in Ugolino's Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig 1744—69), Bd. XXI; (hierher gehört fast nur Kap. I, S. 765—796, die übrigen Abschnitte behandeln die nachexilischen Verhältnisse). Den Uebergang bezeichnet Buddeus, Historia eccles. V. T. (Halle 1715—19; 5. Ausg., 2 Bde., Halle 1779, an verschiedenen Stellen; vgl. auch seine Introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum [Jena 1720]). Die Lehrbücher jener Zeit beschäftigen sich meist nur mit den spätern Verhältnissen nach dem Exil.

Ueberall ist die Erziehung durch die Anschauung von Haus, Ehe, Familie bedingt. So ist es in Israel von so hoher Bedeutung, daß man das ganze Volk als Eine Familie anzusehen gewohnt war. Das Haus bildet ein Gemeinwesen, das heilige Bande umschließen; der Hausvater gilt ursprünglich als der priesterliche Vertreter der Familie, der über der Reinheit des Hauses wacht. So wird Hiob geschildert, der selbst für die möglichen Sünden der Söhne Opfer bringt. Diese Darstellung, selbstverständlich nicht historisch, bezeugt uns aber, wie die edlern Geister Israels das Ideal eines echten Hausvaters auffaßten. Nicht minder ist alles Gedeihen der Erziehung von der Stellung der Frau abhängig. Wir wissen, daß dieselbe in Israel sehr bedeutsam war. Sie ist dem Mann ebenbürtig, Fleisch von seinem Fleisch; ihre wahre Bestimmung liegt darin, eine hülfreiche Gesellin des Mannes zu sein; er achtet das eheliche Band so hoch, daß er selbst das dem Semiten so theuere Aelternhaus verläßt, um mit dem Weib Ein Ganzes zu werden. Die mehr dienende Stellung, welche in der Wirklichkeit dem Weib häufig genug zufallen mochte, wenn auch noch lange nicht in dem Grad wie im heutigen Islam, erscheint dem weisen Dichter (1 Mos. 3, 16) als ein Fluch, als Abnormität. Die strenge Vorsicht, mit welcher durchweg im A. T. die Frage behandelt wird, ob ein Connubium mit andern Völkern zuläßig oder räthlich erscheine, beruht im Grunde auf der Wahrnehmung, welchen tiefgreifenden Einfluß die Frau auf den Familiengeist, auf Mann und Kinder, naturgemäß ausüben müsse. Die Stellung einer Mirjam, Deborah und vieler anderer Frauen liefert thatsächliche Belege für diesen Einfluß, wobei es gleichgültig ist, wie viel von den Berichten der Sage zukommt; immerhin fand der Volksgeist jenen Einfluß natürlich und angemessen. Und läßt sich auch nicht scheiden, wie viel in den Salomonischen Sprüchen dem Volksmund oder der Einsicht „der Weisen" zuzuschreiben sei, in beiden Fällen sind sie redende Zeugnisse von der hohen Bedeutung des Weibes, noch abgesehen von der herrlichen Schilderung desselben in Kap. 31. Nach Spr. 2, 17 ist die Ehe geradezu ein Bund Gottes, eine Verbindung, geschlossen unter Billigung und Vermittelung der Gottheit, wenn sich auch nicht erweisen läßt, daß heilige Gebräuche die Schließung der Ehe begleiteten (wie Ewald meint). Ein einsichtsvolles Weib kommt von Jahve, heißt es Spr. 19, 14 in ausdrücklichem Gegensatz zu Haus und Habe, die „ein Erbe der Väter" sind. Wer ein rechtes Weib gefunden hat, darf darin ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens erblicken (Spr. 18, 22; 12, 4). Darum wird auch die Verletzung der ehelichen Treue aufs strengste gerügt (Spr. 2, 12 fg.; 5; 6, 23 fg.; 7). Die häufigen Schilderungen, wie ein böses Weib das ganze Hauswesen zerstören könne, zeugen indirect für den starken Einfluß der Frau auf das gesammte Familienleben.

Freilich wäre diese Stellung der Frau an der Wurzel schadhaft gewesen, wenn in Israel Polygamie geherrscht hätte. Allein dies war im ganzen und großen keineswegs der Fall. Schon die Idee der Ehe ist, sozusagen, monogamisch zugeschnitten (1 Mos. 2, 24). Der Naturtrieb muß der sittlichen Ordnung weichen. Selbst wo der Mann mit Sklavinnen ehelichen Umgang pflegt, liegt viel häufiger das Interesse zu Grunde, eine

reiche Nachkommenschaft zu erhalten, als der sinnliche Trieb. Die erste Frau scheint daneben meist ihre feste Stellung als Herrin behauptet zu haben. Die Polygamie wird zuerst bei den Kainiten erwähnt (1 Mos. 4, 19), und die Ehe mit zwei Schwestern, welche Jakob nur widerwillig eingeht, wird später im Gesetz ausdrücklich verboten (3 Mos. 18, 18). Eine Mittelstufe war es, nicht eigentliche Polygamie, wenn die unfruchtbare Frau selbst Veranlassung wurde, daß sie durch die Magd „erbauet" werde, wie bei Sarah, Lea, Rachel. Erst die Könige ahmten die vorderasiat. Sitte nach, viele Weiber gleichzeitig zu haben, aber die Geschichte unterläßt nicht, die zahlreichen Verirrungen und Störungen zu berichten, welche diese Neuerung zur Folge hatte, und ein späterer Gesetzgeber warnt die Könige ausdrücklich, viele Weiber zu nehmen (5 Mos. 17, 17), mit deutlicher Hinweisung auf Salomo und seine Nachfolger.

Herrschte mithin im Volk eine gesunde Anschauung von der Stellung der erziehenden Factoren in der Familie, so mußte noch die rechte Ansicht von den erziehungsbedürftigen Objecten hinzutreten. Und hier begegnet uns durchweg im A. T. die Ansicht, daß Kinder ein köstliches Gut, eine wahre Gottesgabe seien. Alle Fortpflanzung geht aus von dem Segen des Schöpfers, der sein Werk erhalten wissen will (1 Mos. 1, 22—28). Durch Kinder wird das Haus erst erbauet. Sie sind ein köstlicher Lohn des Gerechten (Ps. 127, 3). Fruchtbarkeit kann Jahve allein geben; Unfruchtbarkeit ist das schwerste Geschick, das eine Frau treffen kann, während eine fröhliche Kinderschar die Krone alles Glücks bildet (Ps. 128, 3). Und der Gottlose wird am schwersten in den Kindern gestraft. Der neuvermählten Rebekka rufen ihre Brüder als Abschiedssegen zu, daß sie zu tausendmal Zehntausenden werden möge (1 Mos. 24, 60), und kaum in einem andern Stück zeigt die Sage die göttliche Vorsehung stärker, als in der Art und Weise, wie die Erzväter vor dem drohenden Unheil der Kinderlosigkeit bewahrt werden.

Die Erziehung des hebr. Kindes verfolgen wir von seiner Geburt an. Nur ausnahmsweise kommt es vor, daß die Mutter schon vorher auf das Wesen des erwarteten Kindes Rücksicht nimmt. Da der junge Simson ein Nasiräer werden soll, enthält sich die Mutter schon während der Schwangerschaft des Weines sammt allen berauschenden Getränken und jeder unreinen Speise (Richt. 13, 4). Schwerlich haben wir darin irgendwelche Gewohnheit zu sehen, selbst für den Fall, daß dieser Zug nicht der Sage angehörte, um die Strenge des Nasiräergelübdes kräftig zu malen. Die Behandlung des neugeborenen Kindes schildert Ezechiel (16, 4). Nachdem die Nabelschnur abgeschnitten, wurde es, um es zu reinigen, in Wasser gebadet, mit Salz abgerieben und dann in Windeln gewickelt. Man streitet, ob dies Salzen einen diätetischen oder religiös-symbolischen Zweck habe (von dem sich übrigens die datio salis im kath. Taufritus herschreibt). Die der letztern Ansicht sind, berufen sich auf die vor Fäulniß schützende Kraft des Salzes; der Act symbolisire also den Wunsch eines kräftigen Gedeihens der Kinder. Allein im A. T. ist es Bundessymbol, auch beim Opfer, und würde demnach höchstens eine Voraufnahme der Beschneidung andeuten, wofür nichts spricht. Demnach kann nur das erstere richtig sein; es diente dazu, die Haut der Neugeborenen zu kräftigen. (So ach den Rabbinen Hieronymus, und Galenus, De sanit., I, 7.) Auch andere Völker hatten diesen Gebrauch. Daß das Kind hierauf dem Vater überreicht wurde, damit er es förmlich anerkenne (nach Art des röm. tollere), ist sehr unwahrscheinlich. In 1 Mos. 50, 23 kann diese Susception schon deshalb nicht liegen, weil hier von den Enkeln Joseph's die Rede ist, „die auf seinen Schos geboren wurden" (vgl. Knobel: „Er bewies ihnen, als seinen Sprößlingen, Liebe"). Wenn Hiob (3, 12) ausruft: „Warum haben Knie mich bewillkommt, warum Brüste, daß ich sog?", so schließt schon der Parallelismus den Gedanken aus, daß in der ersten Zeile an eine väterliche Susception (in rechtlichem Sinne) gedacht sei. Gesetzt auch, es wäre hier an solche Sitte zu denken, so könnte dieselbe ebenso gut arabisch gewesen sein, und ein Schluß auf israelitischen Gebrauch wäre mehr als gewagt. Verbinden wir damit die Freude des Hebräers an Kindern, und zugleich, daß ihm in der Regel jedes Mistrauen in die eheliche Treue des Weibes völlig fern lag, so verliert jene Vermuthung von vornherein jede Spur von Wahrscheinlichkeit.

Daß die Mutter das Kind selbst säugte, verstand sich in der Regel von selbst. Doch wird bereits in der patriarchalischen Zeit eine Amme (bei der Rebekka) erwähnt (1 Mos. 24, 59; 35, 8), die als Glied der Familie betrachtet wurde und eine angesehene Stellung einnahm, wie überhaupt sich die Diener in einer ungleich bessern Lage befanden

als bei andern Völkern. Auch später mögen Ammen häufig vorgekommen sein, zumal in wohlhabendern Familien, wenn die Mutter erkrankte oder dem Kinde nicht mehr die natürliche Nahrung zu bieten vermochte. Denn das Stillen wurde lange Zeit fortgesetzt, nach den Rabbinen bis zum Ende des zweiten Jahres; doch deutet 1 Sam. 1, 23 fg. auf eine längere Zeit (Samuel wird gleich nach seiner Entwöhnung zu Eli in das Haus des Herrn gebracht), 2 Makk. 7, 27 auf eine Zeit von drei Jahren. Die Entwöhnung wurde als Familienfest begangen (1 Mos. 21, 8). Die Ertheilung des Namens geschah wol meist gleich nach der Geburt (erst Luk. 1, 59; 2, 21 wird sie ausdrücklich mit der Beschneidung verbunden), häufiger seitens der Mutter als durch den Vater. Ob der Name nach merkwürdigen Umständen bei der Geburt gebildet wurde, läßt sich aus den Deutungen der Genesis nicht sicher schließen, da diese augenscheinlich dem Schriftsteller angehören, mindestens der Sage. Eher noch spiegelt er Hoffnungen und Wünsche der Mütter wieder, sehr häufig enthält er auch ein religiöses Bekenntniß (vgl. den Artikel „Biblische Namen" in Herzog's „Real-Encyklopädie", X, 139 fg.). Erst später (seit der Makkabäerzeit) legte man den Kindern gern Namen berühmter Männer bei, die dann ein conventionelles Gepräge erhielten. Nach 1 Mos. 17, 12 erfolgte am achten Tage die Beschneidung, als religiös-nationale Weihe des männlichen Kindes, durch welches dasselbe in den Bund Jahve's mit Israel aufgenommen wurde. Bis dahin scheint man es als unrein betrachtet zu haben. So selten auch im A. T. von der Beschneidung der Kinder die Rede ist, so läßt sich aus dem durchgängigen Abscheu vor den „Unbeschnittenen" wol abnehmen, daß die Sitte regelmäßig gehandhabt wurde. Deshalb fehlt auch (in der mosaischen Legislation) ein besonderes Gesetz hierüber. Bei den Mädchen fand kein entsprechender Act statt, sofern sie nur integrirende Theile der Familie waren und am nationalen und religiösen Leben keinen öffentlichen Antheil nahmen. Nach Ablauf einer Frist von 40 Tagen, wenn das Kind ein Knabe, nach 80 Tagen, wenn es ein Mädchen, hatte die Mutter, nach den spätern gesetzlichen Bestimmungen (3 Mos. 12, 1—8), im Heiligthum ein Reinigungsopfer darzubringen. Das männliche erstgeborene Kind mußte man Jahve darstellen und mit 5 Sekel Silber lösen (4 Mos. 18, 15; 2 Mos. 13, 15). Ob die männliche Erstgeburt von jeder Mutter in einer Familie zu lösen war oder nur überhaupt der Knabe, der zuerst geboren wurde, ist eine Streitfrage, zu deren Lösung wir heute kein ausreichendes Material mehr haben. Der ursprüngliche Sinn dieser Lösung gehört auch unter die Controversen. Völlig verfehlt ist es, darin eine Abschwächung des Molochsopfers zu finden. Es bleibt unerwiesen, daß die Kanaaniter regelmäßig die Erstgeborenen opferten. Ueberhaupt bezeugen alle Nachrichten, daß solche Kinderopfer nur in außerordentlichen Fällen stattfanden, wo man die stärksten Sühnmittel anwenden zu müssen glaubte, um die schwer zürnende Gottheit zu besänftigen. Vielmehr liegt die Anschauung zu Grunde, daß jeder Erstgeborene ursprünglich zu priesterlichen Functionen verpflichtet war, welche später auf abgeschlossene Genossenschaften („Leviten") übergingen (4 Mos. 3, 12 fg., 40 fg.). Und diese Idee gründete sich in Israel wiederum auf die andere, daß alles Erstgeborene an und für sich Eigenthum Jahve's sei, und seine Befreiung von gottesdienstlicher Verwendung erst erkauft werden müsse durch ein entsprechendes Aequivalent. Wo der religiöse Trieb indeß ebenso stark wie ungeläutert sich geltend machte, konnte wol jenes Eigenthumsrecht in einer Weise sich darstellen, welche kanaanitischen Verirrungen ähnlich kam. Aber gerade die Geschichte von Abraham's Opfer (1 Mos. 22) zeigt uns, daß das israelitische Gottesbewußtsein sich dieser Krise und Verirrung als einer ausnahmsweisen und längst vergangenen bewußt war.

Der Vater besaß keineswegs eine schrankenlose Gewalt über seine Kinder, wie etwa im alten Rom. Denn auch der Befehl Juda's (1 Mos. 38, 24), daß Thamar verbrannt werde, hat mehr die Geltung eines Rechtsspruchs als die einer Ausübung der väterlichen Gewalt, zumal es sich hier um die Schwiegertochter handelt, nicht um eigene Kinder. Denn daß das Familienoberhaupt bei eigentlichen Vergehen als nächster Richter auftrat, ist in patriarchalischen Verhältnissen selbstverständlich. Jeder Willkür hielt aber die Liebe des Hebräers zu seinen Kindern (die sich z. B. bei David in gefährlicher Schwäche zeigt) reichlich das Gegengewicht. Je mehr man jedoch in Israel die Gerechtigkeitspflege als Obliegenheit des bürgerlichen Gemeinwesens erkannte, um so eher trat jene primitive Justiz in den Hintergrund. Der israelitische Hausvater hatte kein Recht, seine Söhne als Sklaven zu verkaufen. Denn die von Jahve Erlösten sollen kein Sklavenjoch tragen

(3 Mos. 25, 42). Wenn freilich ein Israelit sich selbst aus Armuth verkaufte, so theilten wol auch die Kinder sein Los; der Herr war aber genöthigt, den Sklaven sofort zu entlassen, sobald er selbst oder ein anderer das Kaufgeld erstattete. Die Sitte war hier allerdings oft härter; es kam vor, daß Väter ihre Kinder als Zahlung dem Gläubiger überwiesen (2 Kön. 4, 1). Ueber die Töchter konnte der Vater freier verfügen. Doch nur zum Zweck der Heirath konnte er sie verkaufen, als Gattin oder als Kebsweib, aber nicht an ein fremdes Volk. Der Käufer mußte ihr alle üblichen Rechte gewähren, sonst wurde die Gekaufte wieder frei ohne Lösegeld. Diese Bestimmungen finden sich bereits in der ältesten Gesetzsammlung (2 Mos. 21, 7—11). Bei der Verheirathung war überhaupt der Wille des Vaters maßgebend, wenn auch nicht in herber Ausschließlichkeit, wie überall da, wo die Ehe als höchstes Glück des Weibes gilt und wo gleichzeitig noch keine gesteigerte Cultur die Individualitäten scharf ausgeprägt und die sympathische Wahlanziehung stark differenzirt hat. In späterer Zeit erfuhr das väterliche Recht noch mehr Beschränkungen. Der Vater sollte die Erbordnung nicht ändern und den Erstgeborenen zu Gunsten eines nachgeborenen Sohnes (der geliebtern Frau) benachtheiligen (5 Mos. 21, 15—17) — eine Satzung, welche offenbar die in polygamischen Verhältnissen gewöhnlichen Haremsintriguen abschneiden will. Dasselbe Gesetz (V. 18 fg.) verordnet, daß die Aeltern einen liederlichen Sohn, bei dem alle Zucht vergeblich ist, vor das Gericht der Stadt bringen dürfen, und er nach gefälltem Spruch sterben soll (für Ungehorsam, Schlemmerei, Trunkenheit). Ob ein Beweis verlangt wurde, ist fraglich, wichtig jedoch, daß beide Aeltern das Zeugniß der Unverbesserlichkeit ablegen müssen. Alsdann wird er von „allen Leuten der Stadt" gesteinigt, um den Bösen aus der Mitte zu entfernen. Die That Jephta's erklärt sich übrigens nur zum Theil aus einem Misbrauch der väterlichen Gewalt, überwiegend aus der abergläubischen, buchstäblichen Starrheit, mit der man in Israel häufig die Gelübde auffaßte und der das Gesetz 4 Mos. 30, 3 fg. sichtlich steuern will.

Die Erziehung der Kinder lag in den Händen der Aeltern, in den ersten Jahren natürlich zumeist in denen der Mutter (Spr. 31, 1 fg.). Doch finden wir einmal (4 Mos. 11, 12) einen Wärter ('omén) genannt, der den Säugling trägt, der aber (nach 2 Kön. 10, 1. 5) wol auch fernerhin ihm als Pädagog zur Seite stand, vollends in königlichen Häusern. Hier übernahmen wol auch Propheten die Anleitung der ältern Söhne. Von Schulen ist noch keine Rede im A. T.; diese finden sich erst viel später in größern Städten (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 5). Nach dem Talmud (Baba bathra, S. 21, 1) soll erst Jesus, der Sohn Gamaliel's, Knabenschulen eingerichtet haben. Nach einer andern Stelle desselben soll schon Esra zur zahlreichen Eröffnung von Kinderschulen ermuntert haben, ja selbst Hiskia. Selbst den Schulzwang soll schon der Pharisäer Simon ben Schetach (80 v. Chr.) eingeführt haben. Aber sichere Nachrichten fehlen für diese Zeiten gänzlich.

Auch über den Umfang des häuslichen Unterrichts sind wir nicht im Klaren und müssen uns hier meist mit Folgerungen und Schlüssen behelfen. Daß man die Kinder lesen und schreiben lehrte, mag gewöhnlich gewesen sein, da beide Fertigkeiten häufig als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Auch wird es Richt. 8, 14 als natürlich betrachtet, daß ein Knabe des Schreibens kundig ist. Ein Unterricht im Gesetz ist nirgends angedeutet; ebenso wenig wissen wir etwas über den Umfang, in welchem schriftliche Gesetzesgruppen verbreitet waren. Dagegen wird von vornherein anzunehmen sein, daß die Kinder mit allen Sitten und Gebräuchen bekannt gemacht wurden, mehr durch tägliche Uebung und gelegentliche Weisung als durch förmlichen Unterricht. Sicherlich fiel bei den Bessern im Volk ein bedeutender Nachdruck auf die Frömmigkeit. Die Wahl Abraham's zum Vertrauten Gottes (1 Mos. 18, 19) motivirt der Darsteller dadurch, daß Abraham seine Kinder die Wege Gottes lehren werde, zu thun, was recht und gut ist. Ebenso natürlich ist es, daß man den Kindern die Sagen von den großen Gestalten der Vorzeit (die so nach und nach einen vorbildlichen Typus erhielten) vortrug und sie auf die mancherlei Denkmäler im Lande hinwies, an welche sich diese Erzählungen, deren religiös erziehende Kraft sich schon Jahrtausende bewährt hat, anknüpfen ließen, wie an berühmte Brunnen, einzelne Höhen, heilige Steinhaufen, Bäume u. dgl. So heißt es ausdrücklich Jos. 4, 6. 21: „Wenn euere Kinder euch später fragen werden, was heißen diese (am Jordanufer aufgerichteten) Steine? so sprechet u. s. w." Daß den Leviten dabei irgendwelche Verpflich-

tung aufgelegt sei, darüber schweigt der Pentateuch, der überhaupt die Erziehung als rein häusliche Sache betrachtet. Der Deuteronomiker legt auf die religiöse Unterweisung einen besondern Nachdruck. 5 Mos. 4, 9 werden die Israeliten ermahnt, daß sie die Geschichten nicht vergessen, die ihre Augen (nach der Befreiung aus Aegypten) gesehen haben, sondern sie ihren Kindern und Kindeskindern kundthun sollen. Das Gleiche schärft er ein hinsichtlich der Gebote Jahve's (5 Mos. 6, 6; 11, 19; 23, 46). Der Sänger in Psalm 78 (3. 4) bekennt, daß er diese lebendige Volkstradition wiederholen wolle. Selbstverständlich ist hier nicht an ein bloses Aufnehmen mit dem Gedächtniß zu denken. Wenn der jüd. Unterricht in viel späterer Zeit überwiegend zur blosen Gedächtnißsache wurde, so lag dies lediglich an der äußerlich buchstäbischen Weise, in der man das Gesetz auffaßte. Auch an der religiösen Feier des Hauses nahmen die Kinder theil. Das Passahgesetz (2 Mos. 12, 36 fg.; 13, 8), mit dem sich später die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten verknüpfte, enthält ausdrücklich die pädagogische Weisung, den Kindern die damit verbundenen Gebräuche zu erklären. War dasselbe doch ursprünglich ein Familienfest im eigentlichsten Sinne. Ob an den Wallfahrten nach Jerusalem, die schon in der vorexilischen Zeit stattfanden (1 Kön. 12, 27. 28), die erwachsenen Knaben theilnahmen, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich geschah es seit der Zeit, in welcher die Jünglinge für mündig angesehen wurden. Die Rabbinen sagen, daß die Verpflichtung, alle gesetzlichen Obliegenheiten zu erfüllen, mit dem zwölften Jahre beginne; aber die Bestätigung hierfür finden wir erst in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus Luk. 2, 42. Mit der Ueberlieferung der religiösen Sage verband sich gewiß auch die Lehre der Kinder, welche die Thaten der Vergangenheit feierten. David's schöne Elegie auf den Tod Saul's und Jonathan's sollen die Kinder Israel lernen (2 Sam. 1, 18). Ein Chorgesang von Frauen, unter der Leitung Mirjam's und mit Begleitung des Tamburins, wird schon 2 Mos. 15, 20 erwähnt. Solche Lieder entstanden schnell; die heimkehrenden Sieger wurden mit denselben begrüßt (1 Sam. 18, 6. 7), war doch das Volk überhaupt gesangesfroh und liederkundig (s. Dichtkunst bei den Hebräern). Das Nationale hing hier mit dem Religiösen gewiß ebenso eng zusammen, wie etwa im Lied der Deborah (Richt. 5), und manche kurze Notiz über Localhelden mag ihre Entstehung solchen Volksliedern verdanken. Späterhin fanden, besonders unter den Frommen, die Psalmen vielfach Eingang, und viele zeigen noch die Spuren der Umwandlungen, welche eine derartige mündliche Tradition nothwendig mit sich führen muß. Auch hier haben wir aber nicht an kunstgemäßen Gesang zu denken, ebenso wenig (für die größere Masse des Volks) an ein künstlerisches Spiel auf Instrumenten, das wol nur im Tempel geübt wurde.

Ueber das allgemeine Ziel der Erziehung sprechen sich besonders die Sprichwörter in goldenen Regeln sehr klar aus. Wir werden nicht irren, wenn wir darin die Stimme aller Bessern im Volk zu hören überzeugt sind. Hiernach galt es, den Kindern eine einfache, tüchtige, sittlich-religiöse Lebensanschauung einzuprägen. Die Furcht Gottes ist aller Weisheit Anfang; auf allen Wegen, in allen Handlungen soll man sich den göttlichen Willen als Leitstern dienen lassen (Spr. 3, 6), der im ganzen als bekannt vorausgesetzt wird oder für identisch gilt mit der Lehre der Aeltern. Im ganzen Buch redet der Verfasser meist wie ein Vater zu den Söhnen; pädagogische Abzweckung zeigt vor allem der zweite Theil (Spr. 10, 1—22, 16) mit 375 Sprüchen. Ueberwiegend wird hier die Lage des erwachsenen, der Verführung leicht ausgesetzten Jünglings vorausgesetzt, ohne andere Verhältnisse des bürgerlichen Lebens geradezu auszuschließen.

Keinen schlagendern Beweis gibt es für die hohe Bedeutung, welche man der kindlichen Pietät zuschrieb, als die Thatsache, daß dieselbe in dem heiligsten Centrum der Gesetzgebung, den „zehn Worten" (daher Dekalog; 2 Mos. 20, 12) enthalten und allein mit der Verheißung versehen ist, im Gelobten Lande bleiben zu dürfen. Die Art dieser Pietät bestimmt sich negativ als Gegensatz gegen das zuchtlose Wesen des Kanaaniters, wie es in Ham geschildert ist (1 Mos. 9, 20 fg.), nebst Enthaltung von jeder Beleidigung gegen die Aeltern, positiv durch Anerkennung der Autorität, durch unbedingte Achtung und strengen Gehorsam. (Daß nicht „Liebe" geboten wird, zeugt von feinem Blick. Diese besteht entweder in der rein natürlichen Anhänglichkeit an die Aeltern, die aber an und für sich des sittlichen Werths ermangelt, oder aber in jener höhern Zuneigung, deren fruchtbarster Boden allein jene achtungsvolle Pietät ist.) In 3 Mos. 19, 3 begegnet es uns neben den hochwichtigen Geboten über Sabbat und Abgötterei. Es steht in Zu-

sammenhang mit der allgemeinen Weisung, die Alten zu ehren (3 Mos. 19, 32). In den Sprichwörtern wird strenge Zucht empfohlen (Spr. 22, 15; 29, 15; 10, 13; 20, 30); denn „ein Knabe, dem freier Lauf gelassen wird, macht seiner Mutter Schande". Aber die Aeltern sollen in Schlägen nicht ein Universalmittel erblicken, sondern bei verständigen Kindern die Zurechtweisung mit Worten eintreten lassen, die tiefer eindringen, als wenn man einem Thoren hundert Schläge gibt (Spr. 17, 10). Die Aeltern werden ermahnt, daß sie selbst „den Worten der Erkenntniß Herz und Ohren hingeben" (Spr. 23, 12). Mit der Unterweisung soll man früh beginnen und dieselbe so einrichten, wie es die künftige Lebenslage des Kindes erheischt (Spr. 22, 6). Ueber die Erziehung der Mädchen wird hier nicht besonders gehandelt. Erst in dem apokryphischen Stück Sus. u. Dan. (V. 3) wird erwähnt, daß sie im Gesetz unterwiesen wurden. Besonders kommt hier der große Werth in Erwägung, den man in Israel, im Gegensatz zu den sinnlichen Naturculten Syriens, auf die Keuschheit legte. Spr. 11, 22 wird (vgl. Hitzig's Auslegung der Stelle) ein zarter Sinn für das Schickliche gefordert, hervortretend in Züchtigkeit der Rede und des Blicks. Gegen Koketterie und Kleiderluxus der Töchter Zions hält Jes. 3, 16 fg. eine gewaltige Strafrede. In der Schilderung der Hausfrau (Spr. 31) treten als Hauptmerkmale rastlose Erwerbsthätigkeit und Freigebigkeit nebst tüchtiger Zucht im ganzen Hause besonders hervor.

Von einer Wahl des Berufs konnte in Israel kaum die Rede sein. Der größte Theil des Volks beschäftigte sich mit Ackerbau. Die hierbei vorkommenden Arbeiten waren keineswegs den Sklaven allein überlassen; sie nahmen mehr die Stellung von Gehülfen des Herrn ein. Der zum König erwählte Saul pflügt selbst mit Rindern, als die Boten von Jabes ihn um Hülfe anrufen (1 Sam. 11, 5). Bei solcher Arbeit, welche die körperlichen Kräfte in hohem Grade in Anspruch nahm, war es nur natürlich, daß die Gymnastik nicht eine besondere Stelle in der Erziehung einnahm. Erst unter Antiochus versuchte die hellenisirende Partei die griech. Gymnastik unter dem Volk einzubürgern (1 Makk. 1, 15; 2 Makk. 4, 9), was aber nicht gelang. Doch berichtet Hieronymus von Kraftübungen, welche die hebr. Jünglinge mit schweren Steinen anstellten, und erklärt daraus das Bild Sach. 12, 3 (vgl. Köhler, „Die Weissagungen Sacharja's, 2. Hälfte" [Erlangen 1863], S. 182). Ob die Wehrpflichtigkeit aller Männer vom zwanzigsten Jahre an, soweit dieselbe bestand, zur körperlichen Kräftigung beigetragen habe, läßt sich nicht abmessen, da wir von regelmäßigen militärischen Uebungen dieser Landwehr, die wol nur zu bestimmten Kriegszwecken aufgeboten wurde, keine Kunde besitzen. Der Grad des kriegerischen Sinnes im Volk scheint mannichfachem Wechsel unterlegen zu haben und die Davidische Zeit darf hier in keinem Fall als die durchgehende Norm betrachtet werden.

Von Kasten ist in Israel nicht die Rede. Doch scheint die steigende Cultur hier und da Innungen von Handwerkern erzeugt zu haben, deren Vorbild selbstverständlich die phöniz. Einrichtungen waren. Diese Innungen waren wol zugleich Complexe verwandter Familien. Eine solche Geschlechtsinnung von Zimmerleuten wird z. B. auf den Judäer Joab zurückgeführt; das Haus Asbea umfaßte „die Freundschaft der Leinweber"; andere waren Töpfer „und wohnten in Pflanzungen und Zäunen bei dem König". Zu Jabez wohnte die Freundschaft der Schreiber (1 Chron. 4, 14. 21. 23; 2, 55; ob auch in Kap. 2, 53 ähnliche Genossenschaften von Thorwärtern, Nachtsängern u. dgl. enthalten sind, ist ungewiß; vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 27). Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir die Entstehung jener zunftartigen Gemeinschaften theils durch das wachsende Städteleben, theils durch die großen Bauten Salomo's veranlaßt finden. Wie viel hierbei auf Rechnung der in solchen Beschäftigungen besonders kundigen Kanaaniter kommt, läßt sich nicht mehr bestimmen; schwerlich ging die bei ihnen einheimische Cultur verloren. Was die öffentlichen Erziehungsmittel anlangt, so bleiben die sogenannten Prophetenschulen außer Rechnung, sofern diese Genossenschaften wol im allgemeinen den religiösen Sinn heben konnten, aber mit eigentlichem Unterricht schwerlich etwas zu thun hatten; die rabbinische Sage hat nur viel spätere Verhältnisse auf sie übertragen. Ueber die „Mündigkeit" der Knaben fehlen alle sichern Angaben.

Im nachexilischen Judenthum mußten sich die Verhältnisse mannichfach anders gestalten. Das geschriebene Gesetz ward die Grundlage des gesammten Lebens. Mit Esra beginnt ein ständiges Schriftgelehrtenthum. Die Bildung desselben mußte einen schulmäßigen Charakter annehmen. In dem Maße, als die Bibelsprache einer aramäischen Volkssprache Platz machte, wurde jene Gegenstand gelehrten Studiums; zugleich stieg das An-

sehen der überlieferten heiligen Schriften immer höher. Gleichwol ist von Schulen noch lange nicht die Rede. Noch zu den Zeiten Sirach's schloß sich der Lernbegierige einem Confeß von schriftkundigen und gesetzesgelehrten Männern an; die Lehrweise war überwiegend erotematisch und disputatorisch, wie eine solche (nach Ewald's feiner Bemerkung) schon im Buch Maleachi und im Prediger Salomonis (jenes dem 5., dieses dem 4. Jahrh. v. Chr. angehörig) hindurchblickt. Die Sprüche der Lehrer, bündig formulirt, mußten wörtlich und mit dem Namen des Urhebers eingeprägt werden. Dadurch ward aber eine Ungleichheit der Volksbildung erzeugt, die dem vorexilischen Israel fremd gewesen war, ein Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Kunde. Schon bei Sirach (38, 25—39, 15) gewahren wir den ganzen Hochmuth des Schriftgelehrten. Die Verachtung gegen das gemeine Volk, das des Gesetzes nicht kundig ist, war die unausbleibliche Folge (Joh. 7, 49). Jene ausschließende Stellung, zum Rabbinismus fortgebildet, vollendete sich, im letzten Jahrhundert v. Chr., durch Einführung einer förmlichen Ordination der Schriftgelehrten durch Handauflegung (Semicha). Es bildete sich dadurch ein Hierarchismus aus, wie er zu den Zeiten des Priesterthums, da die Leviten das Gesetz lehren sollten, nie bestanden hatte. Nach und nach entstanden neben den Synagogen auch Schulen für Kinder, jedenfalls nicht lange vor Christus und wol nur vereinzelt. Denn niemals ist hierarchischer Hochmuth einer gründlichen Gesammtbildung des Volkes hold und förderlich gewesen. Das Buch Sirach bildet hier die Grenze. Die Ermahnungen, im Gesetz emsig zu forschen, setzen jetzt, da es sich um Verständniß von heiligen Büchern in einer ausgestorbenen Sprache handelt, ein ungleich größeres Maß eigentlichen Lernens voraus. Die Regeln übrigens, welche der Siracide über die Kinderzucht in engerm Sinne gibt, zeigen Uebertreibung und athmen einen überstrengen Geist. Der Vater soll dem Kinde die Rippen zerschlagen, weil es jung ist, damit es nicht halsstarrig werde (Sir. 30, 1—13); man soll mit den Kindern nicht scherzen noch spielen und den Töchtern kein freundlich Gesicht zeigen, um sie zu verwöhnen (Sir. 7, 23). Daneben erscheint die Vergeltungslehre in sehr äußerlicher Form, und die Weisungen werden meist durch den Nutzen oder Nachtheil motivirt — eine Seite, die hier ungleich stärker hervortritt als in den Sprichwörtern.

Aus dieser Uebersicht wird erhellen, daß es irrig ist, sich etwa aus dem Nationalcharakter oder aus dem Wesen der Theokratie apriorische Vorstellungen über die Erziehung in Israel zu bilden, wie oft geschehen ist. Die durchgehenden Grundanschauungen in der Blütezeit des Volks tragen im Gegentheil einen überaus gesunden Charakter und athmen eine weise Humanität im besten Sinne des Worts. Und da sie fast durchweg nicht als Offenbarungen eingeführt werden, so haben wir sie in der That als den treuen Ausdruck des höhern Bewußtseins im Volk, erzeugt durch jene Macht, die in den Propheten gipfelt, zu fassen, bei welchem die Pflege echter Frömmigkeit und eines kernigen Familiengeistes höher galt als das Wissen und viele Fertigkeiten. Das hing aber mit der Culturlage des Volks eng zusammen. Deshalb sind auch die Sprichwörter von Luther und Melanchthon hoch gepriesen worden. Daß es sich hier freilich nur um Ideale, Regeln, und höhere Zwecke handelt, und die Wirklichkeit ebenso oft ihnen widersprochen haben wird, wie heutzutage, bedarf keiner Ausführung.

Die Lehrbücher über unsern Gegenstand sind meist recht dürftig. Wähner's treffliche Antiquitates Ebraeorum (Göttingen 1743) beschränken sich fast ganz auf das rabbinische Schulwesen (vgl. II, 784 fg.). Auch Jahn („Biblische Archäologie" [Wien 1824—25], II, 289 fg.) läßt sich nicht tiefer ein. Treffende Winke bietet Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), („Die Heiligkeit des Hauses"). Gehaltvoll, aber sehr kurz, sind: Saalschütz, „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), II, 211—217; vgl. auch Kap. 43; Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie" (Frankfurt a. M. 1858—59), II, 75—79; de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie", 4. Aufl., bearbeitet von Räbiger (Leipzig 1864), §§. 260, 267 fg. Wenig Gründliches bieten die Handbücher der Geschichte der Pädagogik: Schwarz, „Geschichte der Erziehungslehre" (2. Aufl., Leipzig 1829), I, 1, 163 fg.; Cramer, „Geschichte der Erziehung im Alterthum" (1832), I, 95 fg.; II, 35 fg.; die Darstellung von Schmidt, „Die Geschichte der Pädagogik dargestellt in weltgeschichtlicher Entwickelung" (2. Aufl., Köthen 1868), I, 480—519, ist breit, aber inhaltlos. Besser ist Rosenkranz, „Die Pädagogik als System" (Königsberg 1848), §§. 227—233 (voll guter Winke). Am reichhaltigsten ist Oehler's Artikel, „Die Pädagogik des Alten Testaments" in Schmid's „Encyklopädie des gesammten

Erziehungs- und Unterrichtswesens" (Gotha 1865), V, 653—695, der freilich auch die Vorstellung der göttlichen Pädagogie mithereinzieht. Diestel.

Esaja, s. Jesaja.

Esarhaddon, der Sohn und Nachfolger Sanherib's, war einer der kräftigsten Könige Assyriens. Sein Reich umfaßte fast das ganze westliche Asien, vom Persischen Golf bis zu den Armenischen Gebirgen, vom Tigris bis zum Mittelländischen Meer. Er eroberte das untere Syrien und Aegypten (Abydenus bei Eusebius, Chronicorum canonum libri duo, herausgegeben von Mai und Zohrab [Mailand 1818], I, 25); Babylonier, Elymäer, Perser und andere benachbarte Völkerstämme waren ihm unterworfen (Esr. 4, 9). Die Erklärer der assyr. Keilinschriften berichten über ihn ferner, er habe Sidon zerstört, die Einwohner nach Assyrien abgeführt, in gleicher Weise die cilic. Städte behandelt, sei dann (durch die Wüste!) ins Innere Arabiens vorgedrungen, habe in Aegypten den Tirhaka besiegt und, nachdem er auch Aethiopien bezwungen, sich den stolzen Titel eines „Königs von Assur, Babel, Aegypten, Meroë und Aethiopien" beigelegt (vgl. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world [London 1864], II, 466 fg.).

Das Reich stand also unter ihm noch in voller Blüte und Macht. Was man früher etwa vermuthete, daß Esarhaddon der weibische Sardanapal, von dem die Griechen seit Ktesias berichten, gewesen sei, entbehrt jedes geschichtlichen Grundes. Mag auch an dem Inhalt der Inschriften manches noch zweifelhaft und manches übertrieben sein, so viel steht fest, daß Esarhaddon ein bedeutender, energischer Mann war, der seinen Vorgängern, die so gewaltig in die Geschicke Vorderasiens eingriffen, in nichts nachstand. Von seiner einstigen Macht zeugen auch die Ueberreste der von ihm aufgeführten Bauwerke, so namentlich des Südwestpalastes in Nimrud (Rawlinson, a. a. O., S. 477 fg.). In der Bibel wird Esarhaddon außer 2 Kön. 19, 37; Jes. 37, 38 (Tob. 1, 21), wo von seinem Regierungsantritt die Rede ist, nur noch einmal mit Namen erwähnt, Esr. 4, 2; letztere Stelle findet aber ihre Ergänzung durch V. 9 und besonders durch 2 Kön. 17, 24 fg.; denn der hier nicht mit Namen bezeichnete assyr. König ist, wie Bertheau („Die Bücher Esra, Nehemia und Esther" [Leipzig 1862], S. 54 fg.) erschöpfend nachweist (vgl. auch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], III, 375) kein anderer als Esarhaddon, und dieser also Urheber der Colonisation Samariens durch heidnische Völker unter Anführung Osnappar's, eines hohen königlichen Beamten. (Ueber die Differenz zwischen Esr. 4, 9 und 2 Kön. 17, 24, auf die Rawlinson [a. a. O., S. 477] die Annahme einer doppelten Colonisation gründet, vgl. Bertheau, a. a. O., S. 63.) Zu den Maßregeln, die dieser König seinen westlichen Grenzstaaten gegenüber ergriff, gehört vermuthlich auch die Gefangennehmung und Wegführung des jüd. Königs Manasse (2 Chron. 33, 11 fg.), der indeß wieder nach Jerusalem zurückkehren durfte und sich von da an bekehrt haben soll. „Babel" (an der angeführten Stelle) spricht nicht dagegen, es stand damals unter assyr. Oberherrschaft und Esarhaddon soll sich dort einen eigenen Palast gebaut haben (Rawlinson, a. a. O., S. 476 und 478).

Die Regierungszeit Esarhaddon's genau zu bestimmen, ist äußerst schwierig, da die Angaben der Alten bedeutend abweichen. Gewöhnlich nimmt man, nach Alexander Polyhistor (Eusebius, Chron., I, 20), acht Regierungsjahre an, nämlich 696—688. Allein jenes Zeugniß ist nicht zuverlässig und zudem der Sohn Sanherib's dort nicht näher bezeichnet. Mit dieser gewöhnlichen Annahme läßt sich die Chronologie der Bibel nur gewaltsam vereinigen. Zu einer ausführlichen Erörterung aller darauf bezüglichen Fragen fehlt hier der Raum; wir müssen uns begnügen, ohne Rücksicht auf Meinungen anderer die unserige darzulegen. Esarhaddon ist der im Kanon des Ptolemäus an 13. Stelle angeführte Asaradinos, der 13 Jahre über Babel (und Ninive) herrschte (nämlich 67—80 der Aera Nabonassar's, d. i. 680—667 v. Chr.) und bei Abydenus (Eusebius, Chron., I, 25) unter dem Namen Axerdis erscheint. Hiermit stimmt der von Rawlinson (a. a. O., S. 291) mitgetheilte assyr. Kanon, und, was wichtiger ist, die Nachricht, daß zwischen Esarhaddon's Tode und dem ersten Jahre Nabopolassar's 42, auf zwei Regenten (Samug und dessen Bruder nach Polyhistor, Sardanapal und Sarak nach Abydenus, Sasduchin und Kineladan nach dem Ptolemäischen Kanon) sich vertheilende Jahre liegen; wir gelangen also mit dem Regierungsantritt Nabopolassar's in das Jahr 122 Nabonassar's = 625 v. Chr. Asordan, den Polyhistor (Eusebius, Chron., I, 19) als von Sanherib, seinem Vater, eingesetzten Unter-

könig in Babel erwähnt, ist der Aparanadios (wahrscheinlich verschrieben aus Assaranadios) des Ptolemäischen Kanon, und dieser entweder derselbe Esarhaddon in einer frühern Function oder, wie Rawlinson (a. a. O., S. 464) annimmt, ein vierter Sohn (Aschur-inadi-su) Sanherib's, verschieden von dem spätern selbständigen Herrscher. (Aehnlich Ewald, a. a. O., III, 374.) Ersteres ist wahrscheinlicher. Esarhaddon hätte dann also schon im J. 699 (48 Aera Nabonassar's), zu Lebzeiten Sanherib's, die Statthalterschaft Babylons übernommen und 6 Jahre lang behalten. Wann er seinem Vater auf dem assyr. Herrscherthron folgte, ist in dem Artikel Sanherib näher zu bestimmen. Aus dem hier Gesagten ergibt sich zunächst nur das, daß er mindestens 13 Jahre lang (680—667) über Ninive und Babylon zugleich herrschte. (Ueber das Verhältniß Esarhaddon's zu Nergilus, wie es von Abydenus [Eusebius, Chron., I, 25] dargestellt wird, vgl. Hitzig, „Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], S. 194 fg., und „Der Prophet Jesaja" [Heidelberg 1833], S. 436.)

Die Bedeutung des Namens kann noch nicht mit völliger Sicherheit angegeben werden. Etymologien haben versucht Gesenius im Thesaurus; Hitzig, a. a. O., S. 437, u. a. Oppert (Expédition scientifique en Mésopotamie [Paris 1859], II, 354) erklärt: Assur aḥ iddin = „Assur hat einen Bruder gegeben"; Brandis („Ueber historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften" [Berlin 1856], S. 105) liest: Assardon-assar = „Assar, Herr von Assyrien". Alles sehr ungewiß. Außerdem sind noch zu vgl. Brandis, a. a. O., S. 48, 73 fg. und Rerum Assyriarum tempora emendata (Bonn 1853); Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels" (Berlin 1857), S. 38, 77 fg., 180 fg.; Rawlinson, a. a. O., und Duncker, „Geschichte des Alterthums" (3. Aufl., Berlin 1863), I, 711 fg. Steiner.

Esau, der Zwillingsbruder Jakob's und Stammvater der Edomiter. Seine Geschichte wird erzählt 1 Mos. 25, 20—28, 9; 32, 3—33, 16; 36. Ihre Hauptzüge sind folgende: Isaak's Ehe mit Rebekka war lange unfruchtbar geblieben. Da endlich, in seinem 60. Jahre, wird er mit Nachkommenschaft gesegnet. Der Erstgeborene, rothhaarig und rauch wie ein Pelzmantel, erhält den Namen Esau (der „Haarige"), der ihm unmittelbar „auf der Ferse" folgende oder, wie es in der Bibel heißt, seine Ferse haltende: Jakob („der nachfolgt"). Von Anfang an sind die Zwillingsbrüder sehr verschieden geartet: Esau, ein Jäger, der sich auf dem Felde herumtreibt; Jakob, sittsam, das stille Hirtenleben vorziehend, jener Liebling des Vaters, dieser der Mutter. Esau lebt frisch und ohne Sorge für den folgenden Tag dahin; ein Linsengericht, das er, ermüdet von der Jagd heimkommend, gerade genießen kann, ist ihm mehr werth als goldene Berge in der Ferne. Gutmüthig, leichtsinnig gibt er sein Erstgeburtsrecht (5 Mos. 21, 17) für einen schmackhaften Bissen dahin, und Jakob ist schlau genug, die Stimmung des Augenblicks zu benutzen. Er begnügt sich nicht mit dem flüchtigen Wort, und der von ihm verlangte Schwur wird geleistet. Mit Hülfe der Rebekka gelingt es ihm ferner, den alten erblindeten Vater, der sein Ende herannahen fühlt, zu täuschen und seinen Segen, der ihm reichen Besitz, Ansehen und Herrschaft über seine Brüder verheißt, zu erschleichen; Esau, der, vom Feld zurückkehrend, den Betrug alsbald entdeckt, erhält zwar auch noch einen dürftigen väterlichen Segen, der ihm ein kriegerisches Leben und endliche Befreiung vom Dienstverhältniß zu Jakob in Aussicht stellt, aber in seinem Herzen ist er gegen den Bruder ergrimmt und beschließt, ihn zu tödten. Auf den Rath der Rebekka entflieht Jakob zu Laban nach Mesopotamien, wo er sich, so wollte es der Vater, ein Weib nehmen sollte. So sind nun die beiden Brüder über 20 Jahre lang getrennt. Jakob kehrt zurück. Esau, dessen Familie und Besitzstand inzwischen bedeutend angewachsen sind, zieht ihm mit 400 Mann entgegen und empfängt ihn in der herzlichsten Weise. Der Beleidigte hat die Unbill vergessen, der Beleidiger ist noch immer mistrauisch und lehnt die vom Bruder ihm freundlich angebotene Begleitung ab. Hernach gehen die Brüder für immer auseinander. Esau zieht mit Weibern, Kindern, Dienerschaft und all seiner Habe von Jakob weg auf das Gebirge Seïr, und so ist er der Stammvater der Edomiter, die in jener Gebirgsgegend wohnen blieben, geworden.

Dies der Hauptinhalt der biblischen Erzählung. Fassen wir ihre einzelnen Züge näher ins Auge, so können uns mehrere Ungleichheiten, ja Widersprüche, nicht entgehen. Nämlich 1) der Grund der Abreise Jakob's nach Mesopotamien ist 1 Mos. 28 ein anderer

als 1 Mos. 27, 42 fg.; 2) ebenso wird die zweite Trennung 1 Mos. 36, 6 fg. anders erzählt als 1 Mos. 33, 16, und nach letzterer Stelle sowie 1 Mos. 32, 3 sollten wir Esau nicht mehr in Kanaan vermuthen, wo wir ihn doch 1 Mos. 36, 6 und 5 noch antreffen; 3) die Namen der Frauen Esau's lauten 1 Mos. 26, 34; 28, 9 und 36, 2 fg. ganz verschieden. Jedem unbefangenen Forscher steht es fest, daß die fünf Bücher Mose's nicht aus Einem Guß entstanden, daß auch im 1. Buch mehrere, mindestens zwei Quellen ineinander verarbeitet sind. Dadurch löst sich alsbald die angedeutete Schwierigkeit. Der ältern Quelle (der sogenannten Elohimschrift) sind entnommen: Kap. 25, 19—34 (26, 34. 35?); 28, 1—9; 32, 3 a. 4—6; 33, 1—11; 36. Danach gibt Esau sein Erstgeburtsrecht freiwillig dahin, ohne sich mit seinem Bruder zu entzweien oder gar ihm nach dem Leben zu stellen. Jakob zieht aus andern Gründen fort und hat bei der Rückkehr keine Furcht vor Esau. Die schließliche Trennung erfolgt nur deshalb, weil beide nicht nebeneinander im selben Lande Platz haben. Der spätere Erzähler und Ergänzer dagegen überträgt geschichtliche Verhältnisse, wie sie erst in der Folgezeit eintreten (Feindschaft zwischen Juda und Edom, Unterwerfung Edoms [durch Saul und David] und seine Befreiung [vollständig erst unter Joram, 2 Kön. 8, 20], 1 Mos. 27, 40 fg.), auf die Schicksale der Stammväter. Von ihm her rührt das ganze 27. Kapitel (Erschleichung des väterlichen Segens und infolge dessen tödlicher Haß Esau's gegen Jakob), ferner was von Jakob's Angst und Mistrauen bei der Rückkehr berichtet wird, 1 Mos. 32, 7 fg.; 33, 12—16, vermuthlich auch die Notiz 1 Mos. 26, 34 fg. und die vorgreifende Bemerkung 1 Mos. 32, 34: „ins Land Seïr, zum Gefilde Edoms". Die Züge zu einem wirklich geschichtlichen Bilde sind zunächst nur der Grundschrift zu entnehmen und der Hauptgegenstand dieses Bildes ist offenbar: der Gegensatz zwischen dem männlich trotzigen, leichtblütigen, aber biedern Jägersmann und dem sanftern, ängstlichern und vorsichtig berechnenden Hirten. Der eigentliche Erstgeborene ist der Jäger, aber das Erstgeburtsrecht, die Vorrangsstellung im Lande, geht mit der Zeit von selbst auf den Hirten und Ackerbauer über, auf den Sohn der Verheißung nach ewiger göttlicher Ordnung und Vorherbestimmung (Röm. 9, 11 fg.). Edom war bereits zu einem selbständigen Volk herangewachsen, als Israel aus Aegypten zog, aber es wurde von dem später geborenen Volk sehr bald überholt, und nur an diesem erfüllten sich die göttlichen Verheißungen, welche Isaak und Abraham empfangen hatten. Das alles spiegelt sich wieder in der Erzählung von der Geburt und Jugendzeit der beiden Söhne (1 Mos. 25, 20—24). Geschichte und Sage sind in diesem Abschnitt noch schwer zu trennen (dagegen im folgenden vertheilen sie sich ziemlich genau auf die oben auseinandergehaltenen Stücke der Grundschrift und des Ergänzers); sagenhaft ist jedenfalls der Zug, daß sich die Brüder schon im Mutterleibe gestoßen hätten (1 Mos. 25, 22. 23, welche Verse sammt 21 a [vgl. Tuch] Bestandtheile der Jahveschrift sein dürften), ferner das Fersenhalten Jakob's und die Etymologien V. 25 und 30. Esau ist bei der Geburt schon behaart und erhält den Namen „der Haarige" (arabisch ăṣ̆ā), weil das Land, das seine Nachkommen bewohnen, mit struppigen Waldungen bedeckt ist (Hitzig, „Der Prophet Jesaja" [Heidelberg 1833], S. 92; Ovid, Metam., IV, 656). Seïr und Esau sind gleichbedeutend (Ob. 8. 9. 19. 21).

Die Abzweigung des Edomitervolks von dem Hauptstamm der Abrahamiden wird auf die Verbindung Esau's mit zwei Kanaaniterinnen und einer Tochter Ismael's zurückgeführt. So lauten beide Berichte übereinstimmend; in den Namen aber weichen sie ab (die drei Weiber heißen 1 Mos. 26, 34; 28, 9: Judith, Tochter Beeri's, des Hethiters; Basmath, Tochter Elon's, des Hethiters; Mahalath, Tochter Ismael's, Schwester Nebajoth's; dagegen 1 Mos. 36, 2. 3. 10. 14: Ada, Tochter Elon's, des Hethiters; Oholibama, Tochter der Ana, der Tochter Zibeon's, des Heviters; Basmath, Ismael's Tochter, Nebajoth's Schwester). Beiden gemeinsam ist nur „Tochter Elon's", „Tochter Ismael's, Schwester Nebajoth's" und „Basmath". Die Namen lassen sich nicht combiniren. Es liegt hier eine doppelte Tradition zu Grunde, die (wie es auch an andern Stellen oft geschah) in beiderlei Gestalt aufgenommen wurde. Die Namen der Weiber, Söhne und Enkel sind übrigens theils Personen-, theils Ortsbezeichnungen, theils arabisch, theils hebräisch. Basmath (die Lächelnde), Mahalath (die Langsame, Ruhige) sind deutlich arab. Participialbildungen, Ana, arabisch = Eselin; Zibeon, arabisch = Hyäne; Jeus, richtiger Jaisch, heißt arabisch: er lebt; Jaelam: er weiß, ist kundig (Ob. 8; Jer. 49, 7); Gaetham, arabisch ġaṭam: klein und mager; Serah, arabisch ḍariḥ: Gebirgsland; Zepho, arabisch ṣaphan: glattes Gestein, ähnlich Korah (hebräisch); Missa, arabisch manzah: liebliche, gesunde

Gegend; Samma (hebräisch): Verödung, Wüste; Nahath (hebräisch): Niederung u. s. w. Wir sehen schon aus diesen wenigen sprachlichen Proben, die Edomiter waren ein Mischvolk, der letzte Absenker der Nordsemiten nach dem Süden zu, ein Mittelglied zwischen Ismaeliten und Hebräern. Von den einzelnen Völkerschaften sind nur zwei näher bekannt, die Temaniter und Amalekiter (s. d.).

Die spätere jüd. Tradition hat (im Anschluß an Mal. 1, 3) den Haß gegen Edom auch in Fabeln über Esau kundgegeben, wovon wir im Targum II und in den rabbinischen Commentaren zum 1. Buch Mose mehrere Beispiele finden, vgl. auch Otho, Lexicon rabbinico-philol. (Altona 1757), S. 207. Aehnlich übrigens Hebr. 12, 16.

Schließlich mag noch erwähnt werden, daß der Name, unter dem Jesus im Koran vorkommt, ;Jsä, dem hebr. ;Esaw sehr ähnlich ist. Möglich, daß zu dieser Umbildung ein jüd. Spottname (Edomiter für Christen, Esau für Christus, vgl. Buxtorf, Lexicon chald. talm. et rabbin. [Basel 1639], S. 30 und 31) mit Veranlassung gab, wenn auch Mohammed kein Bewußtsein davon hatte. Steiner.

Esbaal, s. Isboseth.

Esche ('óren), nur Jes. 44, 14 erwähnt, wird gewöhnlich als Mannaesche (fraxinus ornus) gedeutet, indem man glaubt, daß mit der Pflanze auch der Name derselben ('óren-ornus) ins Abendland gewandert sei. Die Mannaesche ist ein 20—30 Fuß hoher Baum, der grünlich-gelbe, wohlriechende Blumen hervorbringt, und aus dessen Rinde ein in den Apotheken als Manna verkauftes Harz tropft (das echte Manna stammt indeß von einer Tamariskenart [s. Tamariske]). Im übrigen ist der Baum der eigentlichen Esche gleich, trägt ungleichpaarig gefiederte Blätter, die Fiederblättchen lanzettförmig und am Rande gesägt.

Doch wenn der Prophet sagt: „Er (der Heide) pflanzt eine 'óren, und der Regen zieht sie groß", so sollte man eher an einen schnell wachsenden, feuchten Boden liebenden Baum denken, was von der Mannaesche weniger gesagt werden kann als von der eigentlichen Esche. An Flüssen und Bächen wächst diese sehr rasch, erreicht eine Höhe von 80—100 Fuß, braucht indeß, bis sie eine Dicke von 2 Fuß gewinnt, bei uns ein Wachsthum von sieben Jahrzehnten. Das weiße, sehr zähe und trockene Holz wird von Wagnern und Küfern verarbeitet, konnte daher auch zu rohen Götzenbildern (Jes. 44, 15 fg.) einst verbraucht werden. Unter dem Gehölz am Jordanufer ist die Esche zahlreich vertreten; hingegen hat unsers Wissens noch niemand das Vorkommen der fraxinus ornus, die in Unteritalien einheimisch ist, in Palästina nachgewiesen. Furrer.

Esdrelon, s. Jisreel.

Esel. Dieses Hausthier war zu allen Zeiten wie noch heute im Orient sehr zahlreich verbreitet. Große Eselscharen gehörten nach der Sage mit zu den Reichthümern jener alten Hirtenfürsten Abraham, Jakob und Hiob, fehlten aber auch unter dem Krongut David's nicht, der im Gegentheil einen eigenen Oberstallmeister über seine Eselheerde bestellt hatte (1 Mos. 12, 16; 32, 5; Hiob 1, 3; 1 Chron. 27, 30). Selbst der Haushalt des ärmern Mannes vermochte dieses Thieres kaum zu entrathen; daher es im zehnten Gebot, wo die wichtigsten Besitzthümer mit Namen aufgeführt werden, zuletzt noch heißt: „Du sollst dich nicht lassen gelüsten deines Nächsten Esels." Welch großen Werth die Israeliten dem Thier beilegten, geht auch daraus hervor, daß unter den unreinen Thieren allein von ihm ausdrücklich im Gesetz wiederholt verlangt wird, seine Erstgeburt soll Jahve geweiht sein, indem man sie entweder mit einem Schaf löse oder ihr das Genick breche (2 Mos. 13, 13; 34, 20).

Die Esel bei uns zu Lande sind die etwas heruntergekommenen, schlecht gepflegten Brüder derer im Orient, doch fanden wir den Unterschied nicht besonders groß. Auch in Palästina und Syrien verleugnet das Thier den Charakter nicht, den wir bei uns an demselben beobachten können. Geduldig geht es auch mit einer verhältnißmäßig großen Last fürbaß, Feuer und heftige Affecte, wie beim Pferd, sind ihm fremd. Durch Stoßen und Schlagen läßt es sich wol momentan in einen sanften Trab oder Galop bringen, aber mit unverwüstlichem Gleichmuth kehrt es alsobald wieder zu seinem gewohnten Tempo zurück, die Unzufriedenheit mit den ungestümen Menschenkindern etwa in markdurchdringenden Tönen äußernd. Hält es seine Mahlzeit, so läßt es sich nicht durch die ersten paar Schläge in der angenehmen Arbeit stören, selbst wenn es die Saaten des Nachbars abweidet. Daher hat bei den Arabern der letztere das Recht, dem räuberischen

Esel ein Ohr abzuschneiden. Wir sahen mit eigenen Augen ein Beispiel dieser grausamen Sitte. Im Segen Jakob's wird der Stamm Issaschar wegen seines phlegmatischen Temperaments, demzufolge er sich durch höhere Sorge vom behaglichen materiellen Lebensgenuß nicht abwendig machen ließ, ein „starkknochiger Esel" genannt, der „zwischen den Hürden liegt" (1 Mos. 49, 14). Im Gegensatz zur neugierigen Ziege scheint der Esel sich um die Außenwelt wenig zu bekümmern; aber die klugen Augen, das nachdenkliche Aussehen des ganzen Kopfes, der sich selten regt, muthen uns an, als wäre das Thier in beständige Meditation versunken. Es fehlt dem Esel in der That nicht an einem ausgebildeten Instinct, sorgfältig prüft er den Weg, den er beschreiten soll, und besteigt deshalb nur unter Haarsträuben die Nilbarke. Ist er auf der Weide und verspätet sich bei der Heimkehr abends, so weiß er ganz gut unter Hunderten die Krippe seines Herrn zu finden (Jes. 1, 3).

Während das Pferd bei den Israeliten nie in allgemeinen Gebrauch kam, sondern mehr nur ein Luxusgegenstand prachtliebender Könige blieb, sehen wir dagegen schon von Israels Vorzeit an den Esel den Zwecken des Verkehrs und des Landbaues dienstbar. Wie noch heutzutage selbst der Bauer in Palästina selten eine weitere Reise zu Fuß macht, sondern auf einem Esel reitet, so that Abraham, als er von Beerseba mit seinem Sohn nach Morija zog (1 Mos. 22, 3). Einen Zaum legt man dem Thiere nicht an, sondern leitet es mit der Halfter. Als Sattel dient ein um den Leib festgebundenes, mit Baumwolle oder Kamelhaaren gesteppptes grobes Stück Zeug. An diesen Sattel bindet der Araber den Wasserkrug und die Bettmatte, ohne die er nicht über Land gehen mag. In seiner Rechten hält der Reiter einen keulenartigen Stock, während er die Flinte, wie einst wol den Bogen, über den Rücken hängen läßt. Bei einem Ausmarsch in die Nachbarschaft wirft er als Sattel oftmals nur seinen Mantel über das Thier und ein dünnes Seil als Halfter über den Kopf. Nicht anders war der Esel ausgerüstet, auf dem Jesus von Bethanien nach Jerusalem ritt (Mark. 11, 7). Reist der Araber mit Frau und Kind, dann sitzt die Frau, das Kind an ihrem Busen bergend, auf dem Esel und der Mann folgt zu Fuße nach. Also that Mose, da er mit seiner Familie nach Aegypten zurückwanderte (2 Mos. 4, 20). Da die Eselinnen einen besonders sanften Tritt haben, so zieht man sie zum Reisen vor. Manchmal sieht man in diesem Fall das Füllen frei neben der Mutter einherlaufen. Das Füllen selbst jedoch kann ein Erwachsener nicht reiten, da er, auf dem kleinen Thiere sitzend, die Füße an dem Boden schleifen würde. Wohl war es dagegen ganz in der Anschauungsweise des hebr. Volks begründet, wenn bei feierlichen Anlässen junge ausgewachsene, aber noch nie gebrauchte Esel (ʿajir) geritten wurden. Auf einem solchen Esel sollte nach der Weissagung des Sacharja der Messias in Jerusalem einreiten (Sach. 9, 9). Sinnigen Gemüthes vergaß Jesus seinerzeit nicht, auch diesen kleinen Nebenzug des Messiasbildes darzustellen (Mark. 11, 2).

Auf den Wanderungen durch Palästina sahen wir die Töchter des Landes auf Eseln und Eselinnen reiten, wie einst Kaleb's Tochter, Abigail, die spätere Gemahlin David's, und die Sunamitin, die Freundin Elisa's, thaten (Jos. 15, 18; 1 Sam. 25, 23; 2 Kön. 4, 22). Neben kriegerisch gerüsteten Beduinenhäuptlingen hoch zu Roß begegneten uns vornehme friedliche Reiter, die, gleich den Reichen zu Deborah's Zeit, auf stattlichen, apfelgrauen, kostbar aufgezäumten Eseln einhertrabten (Richt. 5, 10). Im Gegensatz zum Pferd galt auch den alten Israeliten der Esel als Friedensthier (Jes. 30, 16; Hiob 39, 19 fg.; 2 Sam. 19, 26; Sach. 9, 9), und es kam ihnen nicht in den Sinn, der ägyptischen oder assyr. Reiterei zu Pferde eine solche zu Esel entgegenstellen zu wollen. Hingegen wurden die Esel, wie überhaupt, so auch im Krieg als Lastthiere verwendet, sodaß man ihrer immer eine bedeutende Zahl im Kriegslager antraf (2 Kön. 7, 7. 10). Große Lasten vermögen sie zwar nicht zu tragen, wohl aber eignen sie sich gut für den kleinen Verkehr, für Transport von Lebensmitteln und Feldgeräthen auf kürzern Strecken. Sie gehen rascher als die Kamele, weshalb die Brüder Joseph's sogar für die weite Reise nach Aegypten keine von letztern Thieren, sondern Esel mitnahmen (1 Mos. 42, 26). So that Abigail, als sie in raschem Entschluß dem David ein reiches Geschenk an Broten, Wein, Schaffleisch, Korn, Rosinen und Feigen sandte (1 Sam. 25, 18). Kam die Erntezeit und der Herbst, dann wurden die Esel vollauf beschäftigt mit Heimtragen der Feldfrüchte (Neh. 13, 15). Wo das Wasser aus weiterer Ferne hergeholt werden muß, belädt man den Esel mit den erforderlichen Schläuchen oder Krügen. Da in den Städten das Be-

dürfniß größerer Mühlen sich geltend machte, so richtete man frühzeitig Esel ab, daß sie, mit verbundenen Augen im Kreise herumgehend, die schweren Mühlsteine treiben (vgl. Matth. 18, 6; Luk. 17, 2, wo das griech. Wort „Eselsmühlstein" bezeichnet). Esel spannte der Israelit auch unters Joch, daß sie den leichten Pflug ihm ziehen. Nur verbot das Gesetz, Ochse und Esel miteinander einzujochen (5 Mos. 22, 10); denn Gleiches soll nur mit Gleichem verbunden werden.

Eine eigenthümlich gestaltete Höhe in der Nähe von Etam in Juda erschien der lebhaften orientalischen Phantasie als ein Eselskinnbacken und bekam davon ihren Namen. Von der Quelle am Abhang daselbst sagte man, sie fließe aus dem Gebiß des Kinnbackens hervor. Mythisch wurde dieses Naturspiel in die Geschichte Simson's verflochten (Richt. 15, 15—19). Furrer.

Eskol, ein Thal in der Nähe von Hebron, bis wohin die israelitischen Kundschafter von Kades aus ins Land Kanaan vordrangen, und von wo sie außer Granaten und Feigen eine Rebe mit einer Weintraube abschnitten, welche sie durch zwei an einer Stange tragen ließen, um sie nicht zu zerdrücken (4 Mos. 13, 24. 25; 32, 9). Auf dem Wege von Hebron nach Jerusalem kommt man nördlich bei ersterer Stadt durch ein Nebenthal von Nordost her mit trefflichen Weingärten, welche „die größten und schönsten Trauben im ganzen Lande tragen", wo aber „auch noch Granatäpfel und Feigen, Aprikosen, Quitten u. dgl. im Ueberfluß wachsen". Dieses „Traubenthal" gilt noch jetzt als Eskol, hat aber seinen Namen wol nicht erst von den Trauben der Kundschafter erhalten, sondern hatte ihn vielmehr von dem Amoriter Eskol (1 Mos. 14, 13. 24), wie der Terebinthenhain bei Hebron den seinigen von Eskol's Bruder, Mamre (1 Mos. 13, 18).
Kneucker.

Esra, Esdras (nach den LXX und Josephus), ein gesetzeskundiger Israelit, welcher im siebenten Jahre der Regierung des Artachschaschta (s. d.), d. h. des Artaxerxes Longimanus, nach der gewöhnlichen Annahme um 458 v. Chr., infolge königlich pers. Vollmacht, eine zweite jüd. Abtheilung aus Babylonien nach Judäa führte (Esra 7, 1 fg.). Die Annahme des Josephus („Alterthümer", XI, 5, 1 fg.), daß er unter Xerxes diesen Zug nach Palästina unternommen habe, entbehrt schon deshalb der Wahrscheinlichkeit, weil in diesem Fall ein zu langer Zeitraum zwischen seinem und Nehemia's Colonisationsunternehmen läge (Neh. 8, 9; 12, 26 fg.; vgl. auch 3 Esra 8, 1), das doch zum Theil von beiden Männern noch gemeinsam ausgeführt wurde. Unstreitig war er ein hervorragender Mann, und genoß in hohem Grad das Vertrauen des heimkehrenden Theils der israelitischen Gemeinde. Seine Abstammung aus aaronitischem Geschlecht, von dem Hohenpriester Seraja (1 Chron. 5, 14), verlieh ihm priesterliches Ansehen (Esra 7, 11 heißt er „Priester", hakohen, und „Schriftgelehrter", hasopher). Ueberdies war sein um 150 Jahre älterer hohenpriesterlicher Ahnherr für die gute nationale Sache als Märtyrer gestorben; denn er war auf Nebukadnezar's Befehl von Jerusalem weggeschleppt und zur Strafe für den heldenmüthigen Widerstand in Ribla hingerichtet worden. Die Vermuthung älterer Erklärer, daß der Vater Esra's Seraja geheißen (weil Esra [7, 1] als „Sohn" Seraja's bezeichnet ist), ist nicht stichhaltig. Für die Darsteller war der Umstand, daß die nächsten Vorfahren Esra's die hohenpriesterliche Würde nicht bekleidet hatten, eine hinlängliche Veranlassung, dieselben im genealogischen Verzeichniß zu übergehen und auf den hohenpriesterlichen, durch seinen Märtyrertod verherrlichten Ahnherrn Seraja zurückzugreifen (Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 63, und „Die Bücher Esra, Nehemia und Esther" [Ebend. 1862], S. 90).

Esra war weder ein Mann mit schöpferischen Gedanken, noch erfüllt von prophetischem Geist. Er war vielmehr ein Vorkämpfer der überlieferten Satzung; er versuchte das Heil der zerrissenen, nur noch nothdürftig zusammengehaltenen, theokratischen Gemeinde auf dem Wege der Restauration. Die Sammlung der neuen jüd. Ansiedler nahm er beim Fluß Ahava, in der Nähe Babylons, vor (Esra 8, 21, vgl. 15); es scheint an ersterer Stelle der Fluß selbst, und nach letzterer ein nach dem Fluß genannter Ort gemeint. Der Eifer der Leviten zur Rückkehr war so gering, daß bei der ersten Musterung sich kein einziger blicken ließ; nur vermöge der äußersten Anstrengungen und mit Hülfe eines angesehenen Stammhäuptlings, Iddo, der übrigens nicht selbst mitzog, brachte es Esra dahin, eine Anzahl von Leviten zum Anschluß an die Reiseabtheilung zu bewegen (Esra 8, 16 fg.). Ohne königlichen Schutz, den er sich in berechnendem Gottvertrauen verbat

(Esra 8, 22), kam er nebst den ihm anvertrauten Weihgeschenken für den neu zu errichtenden Tempel, nach viermonatlicher Reise, glücklich in Jerusalem an. Wenn er die Schätze und heiligen Gefäße während der Reise 12 Priestern und 12 Leviten anvertraute, so deutete er damit die Absicht der Wiederaufrichtung des einheitlichen Israels oder des Zwölfstämmereichs an (Esra 8, 24 fg.).

Als eifriger Theokrat traf er, gleich nach seiner Uebersiedelung, die Anordnung, daß die zurückgekehrten Israeliten, welche mit ausländischen Weibern eheliche Verbindungen eingegangen, dieselben entlassen mußten. Obwol Männer von Ansehen aus Billigkeitsgründen dieser harten Maßregel widerstrebten (Esra 9, 1 fg.; 10, 15), so setzte er sie doch in einer Volksversammlung durch. Die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familie Josua's, der mit Serubabel nach Jerusalem zurückgekehrt war, verpflichteten sich zuerst zur Ausführung des Beschlusses (Esra 10, 18 fg.), und so gelang es Esra, seinen Willen durchzuführen. Gleichwol scheint das Verbot der Ehelichung ausländischer Weiber nicht in Geltung geblieben zu sein; denn nach Neh. 13, 23 fg., 20—30 Jahre später, gehörten solche Verbindungen in Judäa nicht zu den Seltenheiten.

Esra war von dem Plan einer durchgreifenden Restauration des mosaischen Gesetzes ganz erfüllt. In einer großen Volksversammlung auf dem freien Platz vor dem Wasserthor bei Jerusalem, an der auch Weiber und Kinder theilgenommen zu haben scheinen, ließ er elf Jahre später, nach der Ankunft Nehemia's, und seiner gewichtigen Unterstützung versichert, am ersten Tag des siebenten Monats, einem altherkömmlichen hohen Festtage, das Gesetzbuch verlesen und von den Leviten stellenweise erklären. Gegen 7 Stunden dauerte der ganze Act, bei dem die Geduld und Ausdauer der die Vorlesung stehend anhörenden Versammlung alle Bewunderung verdient. Er selbst war an diesem Tage die Hauptperson; ein besonderes, das Volk überragendes Gerüst war für ihn errichtet worden; 13 Priester und 13 Leviten bildeten seine nächste glänzende Umgebung. Eine Restauration des Laubhüttenfestes knüpfte sich an diese Feier (Neh., Kap. 8). Die strengen Maßregeln, die nun zur Befestigung der Gesetzesautorität von Esra ergriffen wurden, lassen vermuthen, daß seine Thätigkeit längere Zeit vor der Ankunft Nehemia's (s. d.) gelähmt war. Die ganze Gemeinde mußte sich durch Eidschwur und ein öffentliches Document, welches Nehemia mitunterzeichnete, von nun an zur strengen Beobachtung des Gesetzes verpflichten (Neh. 10, 1—32). Da die Thätigkeit Esra's vorzüglich die Erhaltung und Befestigung der Gesetzesautorität im Auge hatte, so mußte ihm auch an Verbreitung der Gesetzeskenntniß viel gelegen sein, und er ist darum als der Begründer der nachexilischen Schrift- und Gesetzesgelehrsamkeit zu betrachten. In dieser Richtung ist er der Vater der jüd. (rabbinischen) Schulen, der Schutzpatron der gelehrten Tradition. Auch der Synagogengottesdienst mag durch ihn eine festere Begründung und weitere Förderung gefunden haben (Neh. 8, 8; 9, 5).

Ueber seine spätern Schicksale und seinen Tod ist uns nichts bekannt. Die Nachricht des Josephus („Alterthümer", XI, 5, 5), daß er mit Ruhm bedeckt und lebenssatt gestorben und in Jerusalem mit Glanz bestattet worden sei, scheint aus der mündlichen Ueberlieferung zu stammen. Eine andere talmudische Sage läßt ihn in hohem Alter in Persien seinen Tod finden. Mit den Jahren wuchs sein Nachruhm; er, der Meister der Schriftgelehrsamkeit, wurde auch als der wunderkräftige Wiederhersteller aller heiligen Bücher und Schriften betrachtet (4 Esra 14, 21 fg.), welche bei der Zerstörung Jerusalems zu Grunde gegangen waren.

Insbesondere ist sein Name auch mit der sogenannten „Großen Synagoge" (s. d.) in Verbindung gebracht worden (Burtorf, Tiberias [Basel 1665], S. 96 fg., und Rau, Diatribe de synagoga magna [Utrecht 1725]). Zuverlässige Nachrichten, wonach Esra ein Collegium von Schriftgelehrten an der Spitze der neuen Colonie in Jerusalem gebildet, welchem der Schutz des restaurirten Gesetzes anvertraut gewesen, liegen keine vor. Sämmtliche ältere Urkunden wissen von einer solchen Behörde nichts. Die Neh. 10, 1 fg. aufgezählten Priester, und die 1 Makk. 7, 12 genannte „Synagoge der Schriftgelehrten" enthalten keine Spuren eines solchen regierenden Collegiums. Die Vermuthung Meisenheim's (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853, S. 95 fg.), die Esra 2, 2 fg.; 8, 1 fg. aufgezählten Familienhäupter hätten die Große Synagoge gebildet, ist von Bertheau („Die Bücher Esra, Nehemia und Esther", S. 101) gründlich widerlegt. Man hat Esra, jedoch mit Unrecht, mit Mose und Maleachi verglichen (vgl. die talmudischen Stellen bei Jost, „Geschichte der Israeliten"

[Berlin 1828—47], III, 44 fg.). Er war weder ein Gesetzgeber noch ein Prophet. Auch apokryphische Schriften tragen seinen Namen, das sogenannte 3. und 4. Buch Esra (s. über diese den Artikel Apokryphen des Alten Testaments). Zu vgl. sind noch Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (Halle 1831), V, 169 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Aufl., Göttingen 1866], IV, 168 fg.) Schenkel.

Esra (Buch), s. Chronik.

Essäer oder **Essener** ist der Name einer durch ihre eigenthümliche Ordensverfassung und Lebenssitte merkwürdigen jüd. Partei, die uns zuerst im 2. Jahrh. v. Chr. begegnet und späterhin auf die Entwickelung des Judenchristenthums einen mächtigen Einfluß gewann. Ihre Berührungspunkte mit dem ältesten Christenthum und mancherlei Spuren ihrer Einwirkungen auf letzteres, die uns schon in neutest. Schriften begegnen, haben sogar Anlaß zu der Annahme einer engen Verbindung Jesu mit ihnen gegeben und viele zum Theil romanhafte, auch jetzt noch nicht völlig verschollene Vermuthungen erzeugt. Der Einblick in das innere Wesen der Partei wird trotz der ausführlichen zeitgenössischen Berichte über sie durch die Dunkelheit erschwert, welche auf ihrem Ursprung, ihrem Entwickelungsgang und den ihre eigenthümliche Lebensweise bestimmenden Grundgedanken liegt. Während die einen sie aus den Tendenzen des nachexilischen Judenthums heraus zu begreifen suchten und die Einwirkung fremder Elemente mehr oder minder entschieden bestritten, betrachteten andere sie als ein Erzeugniß des religiösen Synkretismus jener Zeit und leiteten ihren Ursprung bald aus der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.), bald aus der neupythagoräischen Schule, bald aus parsischen oder gar buddhistischen Einflüssen ab. Auch über die Bedeutung des Namens schwankt man noch immer. Man hat in ihnen bald „Aerzte" (von 'asa', heilen), bald „Gottesdiener" (von demselben Wort im Sinne von „dienen", θεραπεύειν), bald „Seher" (von ḥozë), bald „Badende" (von saḥa'), bald „Wunderthäter" (von ʿasah) wiedergefunden; die wahrscheinlichste Ableitung bezeichnet sie als die „Frommen" (von dem aram. ḥasa' oder ḥase', davon ḥasâjâ' und ḥasén, Ἐσσαῖοι und Ἐσσηνοί, erstere Form bei Philo und selten bei Josephus, letztere bei Josephus die gewöhnliche). Es legt sich nahe, an die Hasidäer (ḥasidim, Χασιδαῖοι), die Gesetzesfrommen der Makkabäerzeit, zu denken, aus denen sie, ebenso wie die Pharisäer, hervorgegangen sind, wie weit auch später beide Parteien voneinander sich trennten. Die Berichterstatter gehen gerade über den Ursprung des Essäismus mit Stillschweigen hinweg und heben nur hervor, was ihnen auf ihrem Standpunkt besonders bemerkenswerth schien. Josephus sucht für ihre Grundsätze und Sitten die Bewunderung griechischer und röm. Leser zu gewinnen; wie er die Pharisäer mit den Stoikern, die Sadducäer mit den Epikuräern vergleicht, so macht er die Essäer zu jüd. Pythagoräern; er rühmt an ihnen die strenge Enthaltsamkeit, das gemeinsame, einfache, friedliche, thätige, bis ins Kleinste geregelte Leben, die Gottesfurcht, Gesetzesstrenge, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Bruderliebe; daneben gedenkt er ihrer Lehren über den Ursprung und die Zukunft der Seelen, mit ausdrücklichem Hinweis auf verwandte hellenische Vorstellungen („Jüdischer Krieg", II, 8, 3—13; „Alterthümer", XV, 10, 4; XVIII, 1, 5). Philo beschreibt sie als die Praktiker in der Philosophie, als die wahrhaft Freien, die sich freigemacht haben von allen äußern Dingen, vom äußerlichen Gottesdienst und äußern Besitz, von der Sorge um Erwerb, um Wohnung, Kleidung, Speise und Trank, da ihnen dies alles gemeinsam ist, von äußerer Ehre und sinnlichem Genuß, fromme, gerechte, heilige Männer, die ihr Leben nach dem dreifachen Gesetz der Gottesliebe, Tugendliebe, Menschenliebe gestalten (Philo, Quod omnis probus liber, in seinen Opera ed. Mangey [London 1742], II, 457 fg.; Fragment aus der Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11, auch in seinen Opera, II, 632 fg.). Vom Standpunkt des vornehmen Römers aus dagegen sieht der ältere Plinius in ihnen ein wunderliches, immer wieder durch Flüchtlinge aus der Welt sich erneuerndes Volk von lebensmüden Leuten, die, jedem Genuß entsagend, ohne Weiber, ohne Geld, nur in Gesellschaft von Palmen leben (Plinius, V, 17, 4).

Die tiefern Zusammenhänge dieser Erscheinung weisen doch weder auf Lebensüberdruß, noch auf Philosophie, sondern auf die innere Entwickelung des nachexilischen Judenthums zurück. Der Ausgangspunkt der Partei war dasselbe Streben, von allem Unreinen sich abzusondern, aus welchem der Pharisäismus entsprang, nur ist dieser Eifer um größtmöglichste Reinigkeit noch ungleich strenger und ängstlicher als bei den Pharisäern. Um vor jeder Berührung mit dem Unreinen sich zu bewahren, sondern die Essäer geradezu

aus dem Organismus des Volkslebens sich aus, um in eigenen, streng abgeschlossenen Genossenschaften, zu welchen keiner ohne die rigorosesten Prüfungen zugelassen wurde, jenes Ideal vollkommener Reinheit zu verwirklichen, welches das A. T. von einem priesterlichen Volk zu fordern schien. Das Genossenschaftswesen stand überhaupt seit der Seleucidenzeit bei den israelitischen Frommen in Blüte; schon die Pharisäer hatten den priesterlichen Verbänden eigene religiöse Vereine gegenübergestellt, zu welchen der Zutritt ebenfalls nur nach gewissen Prüfungszeiten gestattet war (Derenburg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Paléstine. Première partie: Histoire de la Paléstine [Paris 1867], S. 168); während aber die letztern auf die gesammte Gestaltung des Volkslebens einen steigenden Einfluß gewannen, sonderten die Essäer immer strenger sich ab. Anfangs begegnen wir ihnen noch in Jerusalem, wo ein „Thor der Essäer" genannt wird, am Mittelpunkt der Hierarchie, im Tempel, am Hofe, selbst in einflußreichen Aemtern (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 3, 5; II, 7, 3; V, 4, 2; „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 13, 3), später ziehen sie sich in die Landstädte, Dörfer und Flecken, zuletzt in die Wüste zurück, wo Plinius sie fand, westlich vom Todten Meer, in der Oase Engeddi (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 4; Philo, Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11; Plinius, V, 17). Möglich, daß der jüd. Krieg zur massenhaften Flucht nach der Wüste Veranlassung gab; doch lag es überhaupt in der Natur jenes Reinheitstrebens begründet, um jede befleckende Berührung mit andern zu vermeiden, sich vor dem Geräusch des Lebens immer weiter in die Einöde zurückzuziehen. Wie Johannes der Täufer zur Zeit Jesu, so suchten auch späterhin manche die Wüste auf, z. B. jener heilige Einsiedler Banus, von dem Josephus („Leben", Kap. 2) erzählt, der von wildwachsenden Kräutern und frischem Quellwasser sich nährte und, noch genügsamer selbst als der Täufer, ein selbstgefertigtes Gewand von Bast und Baumrinde trug. Auch die Therapeuten Aegyptens, deren beschauliches Leben Philo (De vita contemplativa) preist, lebten einsam in ihren Waldzellen, wenn sie gleich zu gemeinsamen Gottesdiensten und heiligen Mahlzeiten zusammenkamen. Zwischen diesen und den pharisäischen Genossenschaften stehen die klösterlichen Vereinigungen der Essäer in der Mitte. Die essäische Askese ist ebenso weit entfernt von heiliger Faulenzerei wie von der demagogischen Vielgeschäftigkeit der Pharisäer. Statt das ganze Leben nur mit frommen Uebungen und Betrachtungen auszufüllen, fordert ihre Gesellschaftsordnung von ihnen rastlose Arbeit vom Morgen bis zum Abend, und gestattet sogar eine gewisse Mannichfaltigkeit der Beschäftigungen, neben dem vorzugsweise getriebenen Ackerbau auch Viehzucht, Bienenzucht und verschiedene ehrbare und friedliche Gewerbe (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; Philo, Quod omnis probus liber, II, 457 und Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11, 6 fg.). Dafür bietet aber diese geregelte Arbeit auch wieder die Mittel zur Erhaltung der Gesellschaft als einer kleinen, streng in sich abgeschlossenen Welt für sich. Fast alles, was die Essäer zum Lebensunterhalt bedurften, bereiteten sie sich selbst, das übrige kauften die Vorsteher aus einer gemeinsamen Kasse ein (Philo, Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11), während innerhalb der Gemeinschaft selbst Kaufen und Verkaufen überhaupt nicht vorkam, sondern nur der Tausch nothwendiger Lebensbedürfnisse (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 4; vgl. Plinius, V, 17, und dazu die wol misverständliche Nachricht der Philosophumena [IX, 26], sie hätten sich des Gebrauchs der Münzen wegen der darauf ausgeprägten Bilder enthalten.

Das essäische Genossenschaftswesen stellt sich nur als eine Fortbildung von Einrichtungen dar, die uns auch bei den Pharisäern begegnen. Ihre sabbatlichen gottesdienstlichen Zusammenkünfte, bei denen man Abschnitte aus den heiligen Schriften des A. T. las und erklärte (Philo, Quod omnis probus liber, II, 458), entsprechen ganz den Synagogenversammlungen, und auch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten mit ihrem religiösen Charakter waren keine Neuerung. Wie das Passah von den pharisäischen Genossenschaften nach dem Vorbild der Priesterverbände gemeinsam gegessen wurde, und zwar mit so sorgfältiger Absonderung, daß die Gefäße der einen Genossenschaft für die andere gereinigt werden mußten (Geiger, „Ursprung und Uebersetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 123), so galten dergleichen gemeinsame Mahlzeiten überhaupt als verdienstlich und trugen den Charakter gottesdienstlicher Handlungen (Derenburg, a. a. O., S. 142, 168). Es wurde daher bei ihnen auch über Speise und Trank vor dem Genuß ein Dank- und Weihgebet gesprochen. Namentlich fanden dergleichen Mahlzeiten am Sabbat statt, wobei dann jedes Mitglied schon tags vorher, was es von Speise vorräthig hatte, ins Ge-

nossenschaftshaus trug. Diese Speisen galten dann als gemeinsamer Besitz. Offenbar haben wir in dieser keineswegs blos essäischen Einrichtung das Vorbild des christl. Liebesmahls, welches man auch neuerdings wieder aus dem Essäismus hat ableiten wollen. Das Eigenthümliche des Essäismus ist nun lediglich dieses, daß er diese gemeinsamen Mahlzeiten zur allgemeinen Regel macht, sodaß nun alle Mahle zu gemeinsamen und zu religiös geweihten, also zu Opfermahlzeiten werden. Mittags und abends kamen sie, nach beendeter Arbeit, zum gemeinsamen Mahl zusammen, von dem alle nicht zum Bund Gehörigen ebenso wie alle Novizen ausgeschlossen blieben; der Ort der Zusammenkunft galt als Heiligthum, die Kleider, die man beim Mahl trug, als heilige Kleider; Priester sprachen das Gebet über die Speisen und während des ganzen Mahls herrschte ehrfürchtige Stille wie beim Gottesdienst (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5). Lassen wir hier die völlige Loslösung vom Tempelcultus, an dessen Stelle die heiligen Mahle, und von der Tempelhierarchie, an deren Stelle eigens erwählte Priester treten (vgl. auch Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5), vorläufig noch außer Betracht, so liegt die Steigerung der pharisäischen Sitte lediglich in dem gemeinsamen Leben, dessen fest geregelte Weise das Vorbild für das christl. Mönchthum gibt. Wie die Arbeiten täglich von den Vorstehern vertheilt werden, so fließt der Erlös in eine gemeinsame Kasse, aus welcher der Unterhalt aller bestritten wird; die Gemeinschaft liefert dem einzelnen alles, was er bedarf, Wohnung, Speise und Trank, Kleider und Schuhe; auch die Sorge für die Reisenden, für die Greise und Kranken ist gemeinsame Angelegenheit. In großen Magazinen sind die Vorräthe aufgehäuft, aus denen jeder das Seine empfängt; die gemeinsame, nur nach der Jahreszeit verschiedene Tracht, die gleiche einfache Kost, die für alle gleich geregelte Lebensordnung weckt das Bewußtsein der Gleichheit, Brüderlichkeit und engsten Zusammengehörigkeit aller (Philo, Quod omnis probus liber, II, 458; Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 4 fg.). Wenn die Essäer auch schwerlich schon in Klöstern zusammenwohnten (die Ausdrücke ὁμωρόφιον und οἰκοῦσιν ἐν ταυτῷ bei Philo beweisen nicht genug), so galten doch die Häuser ebenso wie alles andere als gemeinsamer Besitz; keiner nannte irgendetwas sein eigen. Diese Gütergemeinschaft, welche von selbst aus der Gemeinsamkeit des ganzen Lebens erwuchs, diente zugleich jener Askese, welche Philo als höchste Tugend preist, der bedürfnißlosen *Genügsamkeit*, die vom Leben nur das Nothdürftige begehrt und selbst auf das Streben nach äußerm Besitz und äußern Genüssen verzichtet, zufrieden, daß auch die Sorge um den äußern Lebensunterhalt von ihr genommen ist.

In dem allem waltet trotz der Enge des Gesichtskreises noch eine rein sittliche Tendenz. Die essäische Lebensordnung soll den Geist von den äußern Dingen hinweg zur Einkehr ins Innere treiben, die Herzen zur Gottesliebe, Tugendliebe, Menschenliebe bereiten, diesen drei höchsten „Gesetzen" und „Regeln" des sittlichen Handelns, durch welche sich der ganze Umkreis sittlicher Pflichten beschreibt: also vor allem zur Frömmigkeit, Gottesfurcht, Wahrhaftigkeit, sanftmüthigen Stille, zur liebenden Verehrung des Gottes, als von welchem nur Gutes kommt, zur nüchternen Unterscheidung des wahrhaft Guten und Bösen; danach zur Enthaltsamkeit, Selbstzucht, Bedürfnißlosigkeit, Einfachheit, Anspruchslosigkeit, Ehrbarkeit, zum Gleichmuth der Seele, endlich zum Wohlwollen, zur Mäßigung in der Rede, zur Barmherzigkeit, Mildthätigkeit, brüderlichen Gemeinschaft (Philo, Quod omnis probus liber, II, 458). So mußten auch die Novizen schwören: „Gott zu ehren, gegen Menschen Gerechtigkeit zu üben, niemand, weder auf eigenen Antrieb, noch auf fremden Befehl, zu verletzen, den Ungerechten zu hassen, dem Gerechten beizustehen, Treue gegen jedermann, besonders gegen die Obrigkeit, üben zu wollen, die Wahrheit zu lieben, Lügner zu entlarven, die Hand von Diebstahl, das Gewissen von unrechtem Erwerb rein zu halten" (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7). Dieser Zug nach innen, diese Vertiefung des Gemüthslebens in sich, welche auch die Frömmigkeit und Tugend weniger im äußern Werk als in der innern Gesinnung und Gemüthsverfassung sucht, begegnet uns in jenen Uebergangszeiten bei Heiden und bei Juden, ohne daß eine äußere Berührung verwandter Erscheinungen nachweislich wäre. Hier, aber auch hier allein, liegt die Aehnlichkeit des Essäerthums mit dem Christenthum; nicht in den Institutionen, sondern in dem „stillen und andächtigen Geist, der die Gemeinschaft durchweht" (Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [Heidelberg 1868], I, 147). Auch die Verwerfung der Sklaverei, die mit der Gleichheit und Brüderlichkeit aller streite, des Eides (außer eines einmaligen, vielleicht nur in die Form

einer feierlichen Anrufung gekleideten Eidschwurs bei Aufnahme in die Genossenschaft), des Kriegs und der Verfertigung von Kriegsgeräth, des Handels, der Schiffahrt und aller auf Geldgewinn abzielenden, für den Lebensunterhalt nicht schlechthin unentbehrlichen Gewerbe, weist auf eine, dem Christenthum verwandte, dem äußern Leben abgekehrte Grundstimmung hin, auf das in der Noth der Zeit erstarkte Streben, den innern Menschen ins Freie zu stellen, seine Würde zu wahren, sein Gleichgewicht aufrecht zu halten — ein Streben, das bei dem allgemeinen Druck, der auf allen lastete, bei verschiedenen in verschiedener Weise sich geltend machen mochte. (Keine Sklaven Philo, Quod omnis probus liber, II, 457; Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; Verwerfung des Eides Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 6; gegen Krieg, Kriegsgeräthe, Handel, Schiffahrt Philo, Quod omnis probus liber, a. a. O.).

Aber dieser rein sittliche Gehalt legt bei den Essäern in die Form des peinlichsten levitischen Reinigkeitsstrebens sich hinein. Wenn die Sorge für den inwendigen Menschen die Blicke abzog von dem bunten Treiben der äußern Welt, so verschmilzt sich doch wieder in echt jüd. Weise Ethisches und Ceremonielles, Geistiges und Natürliches zur untrennbaren Einheit. Neben die idealste Frömmigkeit, die das höchste Maß der Vollkommenheit an die Tugend des einzelnen legt, tritt unvermittelt ein ängstliches, engherziges, gesetzlich äußerliches Wesen, das den Buchstabendienst der Pharisäer noch überbietet. Streben nach Reinigkeit des Herzens und Angst um leibliche Reinigkeit, hohe Unabhängigkeit von äußern Dingen und knechtische Gebundenheit an selbsterwählte Ordnungen und Bräuche, ein Zug zum religiös-sittlichen Universalismus hin und der kleinlichste, auf strengste Absonderung bedachte Sektengeist charakterisiren gleicherweise das essäische Wesen und machen es abwechselnd zum Vorläufer und baarsten Widerspiel des ursprünglichen Christenthums.

Wir wissen, daß die Frömmigkeit des nachexilischen Judenthums, die nur noch von einer großen Vergangenheit zehrte, den geistig-sittlichen Lebensgehalt im engsten Anschluß an die heiligen Formen und Satzungen der Väter zu verwirklichen strebte. Während der Geist der Prophetie, dieses Element der lebendigen religiösen Bewegung, allmählich erlosch, bildet sich jene einseitige Gesetzesfrömmigkeit aus, der die Gabe der Unterscheidung zwischen Zufälligem und Nothwendigem, Ceremoniellem und Sittlichem, äußerlich Satzungsmäßigem und in sich Werthvollem immer völliger abhanden kam. Wie der Pharisäismus keinen Unterschied zuläßt zwischen großen und kleinen Geboten, weil die äußere Gesetzesautorität zu dem einen wie zu dem andern ganz in gleicher Weise verbindet, so legt auch der Essäismus bei gleicher Aeußerlichkeit des sittlichen Maßstabes auf Herzensreinheit und auf levitische Reinigkeit völlig den gleichen Werth, und sieht in der bis zur Caricatur getriebenen Ueberspannung der letztern die sicherste Bürgschaft, ersterer immer völliger theilhaftig zu werden. Er verhält sich in dieser Hinsicht ähnlich zum Christenthum, wie sich die ursprüngliche Lebensanschauung der Waldenser und Katharer zum evangel. Protestantismus verhält. Ein Reformversuch, durchaus noch auf dem Boden jüd. Gesetzlichkeit wurzelnd, ja diese im redlichen Streben nach Heiligung des Lebens womöglich noch überbietend, krankt er an der Ohnmacht, den tiefern sittlichen Gehalt in neue geistigere Formen zu kleiden, und sinkt bei allem ethischen Idealismus zu kümmerlichem Sektenwesen herab.

Eine ganze Reihe von charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Essäerthums erklären sich aus dieser Angst um gesetzliche Reinigkeit, über welche der praktischere Pharisäer nicht selten seinen Spott ergoß. Schon die essäische Ordensverfassung mit ihrer kastenmäßigen Gliederung soll jenem Streben nach Reinheit dienen, um dessentwillen die Essäer aus dem Volksganzen ausschieden und eine abgeschlossene Welt für sich bildeten. Es gab bei ihnen vier verschiedene Klassen oder Reinheitsgrade: die Novizen des ersten, die des zweiten und dritten Probejahres, die jüngern und die ältern Brüder; die Glieder der je höhern Klasse durften mit denen der je niedern nicht einmal in Berührung kommen, ohne sich zu verunreinigen, geschweige, daß ein Uneingeweihter zu ihren Gottesdiensten und Mahlzeiten Zutritt hatte. Die Novizen des ersten Jahres erhielten Schaufel, Schurz und das weiße Gewand und mußten, zum Beweis ihrer Enthaltsamkeit, schon die ganze Strenge essäischer Lebensweise auf sich nehmen, ohne doch einer nähern Gemeinschaft mit den Brüdern gewürdigt zu werden; im zweiten und dritten Jahre mußten sie ihre Tugend bewähren: sie erhielten „reines Wasser zur Heiligung", erlangten auch Zutritt zum Gottes-

dienst, aber noch nicht zu den heiligen Mahlen. Endlich nach drei Jahren erfolgte die förmliche Aufnahme. Derselben ging ein feierlicher Eidschwur vorher, der unter anderm auch das Gelöbniß enthielt, die Geheimnisse des Ordens, die heiligen Bücher, die Engelnamen keinem Draußenstehenden, selbst in Todesgefahr, zu verrathen, vor den Ordensgenossen dagegen nichts verborgen zu halten und die Satzungen der Gemeinschaft ohne Hinzuthun oder Hinwegnehmen, genau so, wie man in ihnen unterrichtet sei, weiter zu überliefern (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7. 10). Ohne die strengste Verschwiegenheit gegen andere wäre der Abschluß nach außen kein vollständiger, die Gemeinschaft also gegen das Eindringen unlauterer und ungeprüfter Elemente nicht hinlänglich gesichert gewesen; um so inniger schlossen sich dagegen die Ordensbrüder aneinander. Das Gewichtlegen auf unverfälschte Lehrüberlieferung gehörte ebenso wie die strenge Subordination der Jüngern unter die Aeltern, der Gehorsam gegen die Vorgesetzten und die Achtung vor dem Willen der Mehrheit zu den Grundbedingungen für den in sich gefestigten, nach außen geschlossenen Bestand der essäischen Gemeinschaft (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7. 9). Die Rangordnung, auf welche man ein ganz besonderes Gewicht legte, richtete sich nicht nach dem Lebensalter, sondern nach der Zeit des Eintritts in den Orden (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 10; Philo, Quod omnis probus liber, II, 458). Unter den Beamten der Gemeinschaft werden Priester (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 5) und Wirthschaftsverwalter (ἐπίτροποι, ἐπιμεληταί, ἀποδέκται προσόδων, ταμίαι), zu denen auch die Fremdenpfleger (κηδεμόνες ξένων) gehörten, genannt; es sind dies die „Vorgesetzten", denen die Novizen bei Aufnahme in den Orden Gehorsam gelobten. Die Gerichtsbarkeit, welche nach strengster Gerechtigkeit gehandhabt wurde, war nicht in den Händen einzelner Richter, sondern förmlicher Gemeindegerichte, zu denen mindestens hundert Brüder gehörten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 9; vgl. 7).

Mit allen diesen Ordnungen, obwol sie theilweise, wie die Wahl eigener Priester an die Stelle der Tempelhierarchie in Jerusalem, bereits über die Grenze des nach dem jüd. Gesetz Zulässigen hinausschreiten, wollte man zunächst nur die levitische Reinheit, welche ohne strenge Absonderung und Ausschließlichkeit, ja ohne eine vom Volksganzen geradezu sich ablösende Sondergemeinschaft schlechthin undurchführbar schien, wirklich ins Leben führen. Daß die Consequenzen des einmal beschrittenen Wegs immer weiter drängten, immer weiter vom echten gesetzesstrengen Judenthum abführten, darf uns ebenso wenig wundernehmen wie die theilweise Beeinflussung des Essäismus durch fremde Elemente. Aehnliches findet sich auch anderwärts im spätern Judenthum, und nicht blos bei den Alexandrinern, obwol man den Anspruch, nur das Ideal der jüd. Gesetzestreue verwirklichen zu wollen, darum nicht aufgab, und nirgends ausländische Vorstellungen herübernahm, außer, wo sie wenigstens im jüd. Zeitbewußtsein eine Anknüpfung fanden. Es ist dies auch bei denjenigen Zügen der essäischen Askese der Fall, welche man nur aus griechischen oder pers. Einflüssen glaubte herleiten zu können.

Ein sehr charakteristisches Merkmal der essäischen Lebenssitte sind die mit einer gewissen gottesdienstlichen Weihe umkleideten Bäder und Waschungen. Wie die Pharisäer vor jeder Mahlzeit sich wuschen und, aus Angst vor Verunreinigung, vorher alle Geräthe einer genauen Lustration unterwarfen, so findet sich bei den Essäern Aehnliches, nur noch gesteigert. Mit der Reinigung von Händen und Füßen, wie dieselbe auch den jüd. Priestern vor Verrichtung der heiligen Handlungen auferlegt war, begnügten sie sich nicht; vielmehr gingen jeder Mahlzeit mittags und abends förmliche Bäder in kaltem Wasser vorher, unstreitig mit symbolischer Bedeutung (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5). Aehnliches berichten die Kirchenväter von den Hemerobaptisten (Epiphanius, Haer., XVII; Hegesippus bei Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 22), und jüd. Quellen von den sogenannten Morgentäufern (toble šaharit), die vielleicht mit den Essäern identisch waren (Grätz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1862], III, 467). Letztere unterwarfen sich jeden Morgen vor Aussprechen des Gottesnamens einer Lustration. Beim Baden trugen die Essäer einen leinenen Schurz, die Frauen, die wenigstens bei einem Theil derselben zugelassen waren, leinene Mäntel (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5. 13). Ebenso legen sie, um durch das Arbeitsgewand nicht verunreinigt zu werden, bei ihren Zusammenkünften besondere heilige Kleider an, weiße Gewänder, unzweifelhaft ebenfalls von Leinwand, wie die Priester sie trugen, während die Arbeitskleider aus Wollstoff waren, der für weniger heilig galt

(Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 3. 5. 7; Philo Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11, 6; De vita contemplativa, II, 477, und dazu Hegesippus bei Eusebius, Kirchengeschichte", II, 23; Zeller, „Die Philosophie der Griechen" [2. Aufl., Leipzig 1868], III, II, 245 fg.). Die Mahlzeiten trugen nach einer auch sonst bezeugten spätern Sitte den Charakter von Opferhandlungen, und zwar galt dies, wie es scheint, im Unterschied von der Sitte der Therapeuten und Ebioniten, von allen Mahlzeiten ohne Unterschied. Wenigstens durften die Essäer außer Kräutern und Feldfrüchten, die auch sonst den Asketen gestattet waren, keine andern als von den Priestern geweihte, d. h. als Opferspeise, genießen, um sich nicht zu verunreinigen, und mußten dies bei Aufnahme in den Orden feierlich geloben. Daher kommt es vor, daß Ausgestoßene Hungers sterben mußten, weil man ihnen die einzige Speise vorenthielt, die sie zu genießen berechtigt waren (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5. 8). Aus dem Opfercharakter der gemeinsamen Mahlzeiten erklärt es sich endlich, daß bei diesen dieselben, nur noch geschärften Reinigkeitsregeln beobachtet werden mußten wie von den Leviten im Tempel: die Lustrationen, die Anlegung der heiligen Kleider, die Weihgebete. Auch das gemeinsame Speisehaus wird als heiliges Gebäude („Tempel") bezeichnet. Ohne Zweifel sind unter diesen Mahlen die „Opfer" zu verstehen, welche die Essäer nach Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 5) bei sich selbst darbrachten und für vorzüglicher hielten als die blutigen Opfer im Tempel. Um vor jeder Verunreinigung sicher zu sein, ließ man zu diesen Mahlen weder Fremde noch Novizen zu, denn auch die „Fremden", deren Theilnahme an den Abendmahlzeiten erwähnt wird, waren ohne Zweifel reisende Ordensbrüder. Nach den Mahlzeiten wurden die heiligen Kleider sofort wieder abgelegt, wie leicht hätten sie auch bei der Arbeit verunreinigt werden können. Auch die kleine Schaufel, welche die Novizen außer dem leinenen Schurz und dem weißen Gewand empfingen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7. 9), hängt mit demselben äußersten Reinigkeitsstreben zusammen; sie diente dazu, sofort nach verrichteter Nothdurft das Unreine in die Erde zu vergraben und so jede weitere Berührung desselben zu verhüten. Diese Sitte erinnert an die 5 Mos. 23, 12 fg. den Israeliten auf dem Zug durch die Wüste gegebenen Weisungen, aber auch hier ist der alte, längst in Vergessenheit gerathene Brauch nicht nur erneut, sondern noch weit über die ursprüngliche Strenge hinaus gesteigert.

Wie wenig die Essäer beabsichtigten, mit diesen und ähnlichen Bräuchen über die Linie strenger Gesetzesfrömmigkeit hinauszuschreiten, beweist auch die Verehrung, welche sie dem Gesetz und dem Gesetzgeber zollten. Wie sie unablässig mit den heiligen Büchern sich beschäftigten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 12; vgl. auch über die Therapeuten Philo, De vita contemplativa, II, 475), so ehrten sie nächst Gott keinen höher als Mose, bestraften jede Beschimpfung seines Namens mit dem Tode und konnten durch keine Todesqualen bewogen werden, ihn zu lästern (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 9). Aber auch ihre Sabbatfeier überbietet noch die pharisäische an Strenge. Erklärten es schon die Pharisäer für untersagt, am Sabbat irgendeine Arbeit vorzunehmen, so rührten die Essäer am Sabbat nicht einmal ein Geräth an. Sie bereiteten nicht nur ihre Speisen am Tage vorher, um am Sabbat kein Feuer anzünden zu dürfen, sondern sie wagten es nicht einmal, an diesem Tage ihre Nothdurft zu verrichten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 9). Wieweit sie die von den Pharisäern so kleinlich beobachtete Zehntpflicht hielten, ist uns nicht überliefert. Wahrscheinlich aber werden die sogenannten „Weihgeschenke", welche sie zum Tempel sandten (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5), in den Zehntleistungen bestanden haben, und wir müssen annehmen, daß die Essäer auch in diesem Punkt den Pharisäern an Aengstlichkeit wenigstens nicht nachstanden.

Mit derselben übergesetzlichen Strenge hängt nun aber weiter auch die essäische Ueberspannung der Fastengebote zusammen. Obwol uns ihre Enthaltung von Fleisch und Wein nicht ausdrücklich überliefert ist, so wird dieselbe doch theils durch die Sitte der verwandten Therapeuten und Ebioniten, theils, was die Verwerfung des Fleischgenusses betrifft, durch die Verwerfung der blutigen Opfer bestätigt (vgl. auch Philo, Quod omnis probus liber, II, 457; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5, und dazu Zeller, a. a. O., II, II, 243). Läge nun in der Abneigung gegen die Thieropfer die Ursache für die essäische Enthaltung vom Fleischgenuß, so müßte man hier wenigstens ein Element dualistischer Askese anerkennen, welches nur aus fremden Einflüssen herstammte. Es ist indeß ebenso gut das umgekehrte Verhältniß denkbar, daß die Essäer, weil sie überhaupt kein Fleisch aßen, auch des Opferfleisches und des blutigen Opfers überhaupt sich enthielten. Dann

aber erklärt sich jener Zug einfach daraus, daß die Essäer sich zu permanentem Fasten verpflichtet fühlten, um auch auf diese Weise mit Gott in engere Gemeinschaft zu treten. Anhaltendes Fasten, insbesondere die Enthaltung von Fleisch und Wein, galt im damaligen Judenthum ganz allgemein als eine nothwendige Vorbereitung für den Verkehr mit Gott. Schon das Buch Daniel läßt den Propheten, um der Offenbarung Gottes gewürdigt zu werden, drei Wochen lang sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten, und ähnliches begegnet uns in der Apokalypse des Esra (4 Esra 9,24.26; 12,51) und im Henochbuch (7,4.5; 98,11 vgl. 83,2; 85,3). Aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels ist uns berichtet, daß der strengere Theil der Pharisäer sich ebenfalls des Fleischgenusses enthielt, weil kein Opferfleisch mehr zu beschaffen sei, desgleichen des Weingenusses, weil keine Libationen mehr möglich seien. Andere enthielten sich nur des Weines, aßen aber Fleisch, weil man nach dem Aufhören des Tempelcultus auch anderwärts opfern dürfe (Geiger, a. a. O., S. 152). Diese Züge beweisen jedenfalls, daß unter gewissen Umständen die Enthaltung von Fleisch und Wein auch sonst bei den strengen Juden nichts Unerhörtes war. Der Verzicht auf den Weingenuß wenigstens geht in noch weit ältere Zeiten hinauf; derselbe war den Priestern und Leviten verboten, solange sie im Tempel Functionen hatten; ebenso verzichteten die Nasiräer infolge förmlicher Gelübde zeitweilig, ja, nach später aufgekommener Sitte, selbst lebenslänglich darauf; und ganz Aehnliches wird uns aus der Zeit des Jeremia von den Genossenschaften der Rechabiten berichtet. Die Enthaltung von Fleischspeisen aber ergab sich nothwendig als die spätere Form des Fastens überhaupt, sobald dieses nicht, wie ursprünglich nur dann und wann, einen einzigen Tag dauerte (so schon früher am großen Versöhnungstage), sondern längere Zeit hindurch fortgesetzt werden sollte; eine Sitte, welche sich im spätern Judenthum nicht selten findet und von den Juden dann auch zu den Christen hinüberkam. Die Pharisäer fasteten zweimal in jeder Woche und glaubten damit, dem übrigen Volk gegenüber jedenfalls schon etwas Besonderes zu thun. Das Neue des Essäismus besteht also lediglich darin, daß er die Fastenspeise zur permanenten Nahrung erhebt und überhaupt gar keine andere zulassen will. Hierdurch erklärt es sich auch, warum sie sich an den Thieropfern im Tempel nicht betheiligen konnten. Es ist dies wenigstens ursprünglich keine Verwerfung der blutigen Opfer an sich, wie die Berichterstatter es aufgefaßt haben, obwol wahrscheinlich in späterer Zeit allerdings diese Meinung hinzutrat, sondern nur eine Consequenz der persönlichen Fastenpflicht, welche im übrigen der Anerkennung des Tempelcultus selbst keinen Eintrag that.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der berichteten Enthaltung vom Salböl (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 8, 3) und vom ehelichen Umgang. Des Salböls enthält sich auch Daniel bei seinem dreiwöchentlichen Fasten (Dan. 10,2); ebenso pflegte das Salben am großen Versöhnungstag und sonst in Zeiten der Trauer zu unterbleiben, daher Jesus gerade umgekehrt seinen Jüngern die Anweisung gab, sich beim Fasten zu salben (Matth. 6,17), damit das Fasten vor andern Leuten verborgen bleibe und dadurch die Möglichkeit frommer Ostentation abgeschnitten werde. Bedenkt man andererseits, wie wichtig gerade bei den klimatischen Verhältnissen des Orients der Gebrauch des Salböls war, und wie hoch man den Werth desselben zu schätzen wußte, so ist der consequente Verzicht auf dasselbe bei den Essäern wieder ein Beweis jener strengen Askese, die das ganze Leben in stetem Fasten hinbrachte. Ueber die Ehe endlich waren die Ansichten nach den Berichten getheilt, wie wir dies später auch bei den christianisirten Essäern wiederfinden, und wenn auch nur der kleinere Theil der Partei in der Ehe gelebt haben wird (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 8, 13, vgl. mit den Stellen, in denen es allgemein heißt, die Essäer hätten die Ehe verworfen, Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 1, 5; „Jüdischer Krieg“, II, 8, 2; Philo, Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11. 14—17; Plinius, V, 17), so folgt doch schon hieraus, daß die Enthaltung von der Ehe nicht unmittelbar in der essäischen Grundanschauung selbst gelegen haben kann, sondern nur aus Rücksichten praktischer Frömmigkeit floß, die eine strengere und eine laxere Handhabung zuließen. Nun bestimmt aber schon das mosaische Gesetz (2 Mos. 19,15), daß der Geschlechtsverkehr der Ehegatten vor und während heiliger Uebungen ausgesetzt werden müsse, und die Stelle 3 Mos. 15,18 wurde wenigstens in der nachexilischen Zeit dahin verstanden, daß der Beischlaf verunreinige (Josephus, Contra Apion., II, 24). Im Henochbuch kommt daher zu dem strengen Fasten, wodurch man sich auf

den Verkehr mit Gott vorbereiten mußte, auch die Enthaltung vom ehelichen Umgang hinzu (Hen. 83, 2; 85, 3). Indem nun die Essäer in ihrer Mehrheit die Ehe überhaupt als ein Hinderniß des frommen Lebens verwarfen, traten sie freilich wieder über die Grenzlinie echt jüd. Anschauungsweise hinaus; es ist aber dennoch nicht nöthig, hierfür nach einem Motiv außerhalb des Judenthums zu suchen. Die essäische Reinheitsangst hat hier wie in andern Stücken, trotz des echt jüd. Ausgangspunktes, zu Consequenzen geführt, welche mit dem gemeinen Judenthum nicht länger vereinbar waren. Wahrscheinlich ist der völlige Verzicht auf die Ehe auch hier nicht die ursprüngliche Sitte gewesen, sondern diese ist noch am treuesten bei denjenigen Essäern bewahrt, die zwar in der Ehe lebten, aber die Weiber, bevor sie heiratheten, einer dreijährigen Prüfungszeit und, nach der Aufnahme in die Gemeinschaft, denselben Lustrationen, welche bei den Männern üblich waren, unterwarfen, den ehelichen Umgang aber streng auf den Zweck des Kinderzeugens beschränkten. Wenn nachmals die strengere Ansicht herrschende Sitte wurde, so bietet die damals auch sonst nicht ungewöhnliche Reflexion über die größere Vorzüglichkeit des ehelosen Lebens das naheliegende Mittelglied, wogegen eine dualistische Ansicht von der Materie sicher auch hier erst später hinzutrat.

Alles dies führt uns, wenigstens was den Ursprung und die erste Entwickelung der Sekte betrifft, keineswegs über das innerjüd. Gebiet hinaus. Auch was über die essäische Dogmatik berichtet wird, erklärt sich wenigstens zum größern Theil aus der damaligen Entwickelungsstufe des Judenthums. Es will wenig besagen, wenn Philo (Quod omnis probus liber, II, 458) erzählt, die Essäer hätten gerade den theoretischen Theil der Philosophie, die Metaphysik und Logik, den Schwätzern überlassen und dafür alles Gewicht auf das Praktische gelegt. Denn diese praktische Tendenz hatte überhaupt alle Philosophie jener Zeit, und ließ dennoch Raum genug für eine ganze Reihe theologischer Fragen. Ueberdies bemerkt Philo ausdrücklich, daß die Essäer über das göttliche Wesen und den Ursprung des Alls in der That „philosophirten“. Auch die allegorische Auslegung der heiligen Schriften war bei ihnen zu Hause; sie sahen in dem Wortlaut der biblischen Urkunden Symbole höherer Wahrheiten, welche bei den gottesdienstlichen Versammlungen erläutert zu werden pflegten (Philo, a. a. O., wo die Zeller'sche Auslegung: „Einer der kundigsten tritt auf und erklärt, was darin dunkel ist“, nach dem Zusammenhang die einzig mögliche ist). So gewiß nun das empfundene Bedürfniß allegorischer Schrifterklärung bereits eine innerliche Abwendung von dem ursprünglichen Sinn der Ueberlieferung beweist, so wenig entnehmen wir daraus schon über die Richtung, in welcher sich der neue Vorstellungskreis bewegte. Nicht blos die Alexandriner, wie Philo, sondern auch die pharisäischen Schriftgelehrten Palästinas bedienten sich zu Jesu Zeit ganz allgemein der allegorischen Auslegung. Inwiefern der essäische Schicksals- oder Vorherbestimmungsglaube (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 5, 9; XVIII, 1, 5) mit einer dualistischen Weltanschauung zusammenhänge (Zeller, a. a. O., III, II, 250), muß bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten dahingestellt bleiben. Die Angabe des Josephus („Alterthümer“, XVIII, 1, 5), daß die Essäer alles, die Sadducäer nichts, die Pharisäer nur einiges vom Schicksal abhängig gemacht hätten, sieht einem künstlichen Schematismus sehr ähnlich, und dasselbe gilt vielleicht von der weitern Notiz, die Essäer hätten an die Unsterblichkeit der Seele, aber nicht an die Auferstehung der Leiber, die Pharisäer an beides, die Sadducäer weder an das eine noch an das andere geglaubt. Indeß werden diese Angaben, auch wenn sie für das Verständniß griech.-röm. Leser zurechtgemacht sind, schwerlich aus der Luft gegriffen sein. Noch bestimmter scheinen die weitern, von Josephus den Essäern zugeschriebenen Ansichten über den Ursprung und das Schicksal der Seele auf fremde Einflüsse, speciell der platonischen Schule, zu deuten. Die Seelen, aus reinstem Aether gewoben, stammen vom Himmel, durch einen unwiderstehlichen Drang auf die Erde herabgezogen, werden sie vom Leibe wie von einem Kerker umgeben, bis im Tode die Stunde ihrer Erlösung schlägt. Während der Leib, als das Sterbliche an ihnen, ohne Hoffnung auf eine Auferstehung zerfällt, schwingt sich die Seele der Frommen und Guten empor und gelangt zu einem paradiesischen Wohnsitz jenseit des Oceans, die Gottlosen erhalten eine finstere winterliche Kluft als Wohnung angewiesen (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 8, 11; „Alterthümer“, XVIII, 1, 5). Hat hier Josephus nicht, wie oft, seinen Lesern zu Liebe Jüdisches absichtlich ins Griechische gemalt (dagegen Zeller, a. a. O., III, II, 252), so scheint nur übrigzubleiben, wenigstens hier griech. Einflüsse an-

zuerkennen. Indeß beweist die Parallele des Buchs Henoch (22, 1 fg.), auf welche Zeller verweist, nur für die auch sonst bei Juden verbreitete Annahme „seliger Plätze im Westen“, die den Frommen bis zum Gericht als Wohnstätte angewiesen werden, also für eine Weiterentwickelung der Lehre vom Paradies, aber nichts für die specifisch platonische Sittenlehre, welche die Essäer nach Josephus gehegt haben sollen; eine Einwirkung griech. Philosophie bleibt also auch hier unerweislich. Immerhin wird man jedoch sagen können, wenn auch alles einzelne sich rein aus dem Judenthum erklären lasse, so weise doch der ganze Grundton der essäischen Askese, wie Philo und Josephus sie schildern, auf eine dualistische Weltanschauung hin, die dem echten Judenthum fremd war. Der Gegensatz eines Rechten und Linken, ein Reich der guten, ein anderes der bösen Geister, die Schicksalsmacht, welche alles beherrscht, wenngleich von Gott *nichts als Gutes kommt*, das rein geistige Wesen der Seele, ihr Fall *aus dem himmlischen Lichtreich*, die Schlingen der sinnlichen Welt, der Körper eine Fessel des Geistes, der ehrfürchtige Morgengruß an die Sonne und die Scheu, ihre Strahlen auf Unreines fallen zu lassen — dazu die Enthaltung von Salböl, Fleisch und Wein, von der Ehe, von Handel und Schiffahrt, Krieg, Blutvergießen u. s. w.: das alles rundet sich unleugbar zusammen zu einer einheitlichen Weltanschauung, zu der die jüd.-alexandrinische Religionsphilosophie, die Therapeuten Aegyptens, endlich die christianisirten Essäer oder Ebioniten fast Punkt für Punkt Parallelen bieten. (Rechtes und Linkes, Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 8, 9; Philo, De vita contemplativa, II, 476, 481; Engelnamen, „Jüdischer Krieg“, II, 8, 7; Sonnenstrahlen Ausfluß des göttlichen Lichts, a. a. O., II, 8, 5. 9).

Aber auch so ist weder eine directe Entlehnung aus griech. Philosophie noch auch nur ein durch den jüd. Alexandrinismus vermittelter Einfluß des griech. Wesens erwiesen. Die ägypt. Therapeuten, welche Philo als die „Theoretiker“ im Unterschied von den „Praktikern“ schildert, sind nicht die Vorgänger, sondern die Nachfolger der Essäer gewesen, eine fortgeschrittene, stark von alexandrinischer Philosophie tingirte Entwickelungsstufe derselben Sektengestalt, die in den Essäern Palästinas noch in einfacherer und älterer Form erscheint. Unleugbar haben sich die mannichfachen geistigen Berührungen zwischen Judenthum und Griechenthum in den letzten 200 Jahren vor Christus nicht blos auf Sprache und äußere Sitten, sondern auch auf die gesammte Welt- und Lebensanschauung erstreckt, und *nur vergleichungsweise* blieb das unmittelbare religiöse Gebiet diesen umbildenden *Einflüssen entzogen*. Aber jener Dualismus, dem die Materie als sündig und unrein, der Leib als eine Fessel der Seele erscheint, der schroffe Gegensatz eines doppelten Geisterreichs, von Rechtem und Linkem, Männlichem und Weiblichem, Licht und Finsterniß, ist doch ursprünglich nicht bei den Griechen, sondern im Morgenland heimisch, und wenn verwandte Anschauungen damals auch in der hellenischen Welt bei Philosophen wie im populären Bewußtsein verbreitet waren, so ist auch dies nur ein Zeichen jener ausgedehnten westöstlichen Religionsmengerei, die ihre Impulse sicher in ungleich höherm Grad vom Orient als vom classischen Hellenenthum empfing. Es ist unmöglich, diese Zeitmeinungen, die uns in den verschiedensten Umgebungen begegnen, auf ihre ursprünglichen Mischungsverhältnisse zurückzuführen. Mit demselben Recht, mit welchem die einen auf griech. Philosopheme zurückgingen, haben andere an Einflüsse des Parsismus gedacht; noch näher legt sich, zumal beim Vergleich mit ältern gnostischen Sektenmeinungen, mit den sogenannten Ssabiern, den Mandäern u. a., der Gedanke an vorderasiatisches, insbesondere syr. Heidenthum, wie es bei dem aramäisch redenden Mischvolk Galiläas, Samariens und des Transjordanlandes in der nachexilischen Zeit von neuem sich ausbreitete und mit der religiösen Weltanschauung des A. T. aufs wunderlichste sich kreuzte. Neben dem, gegenüber dem Parsismus minder scharf ausgeprägten Dualismus, der doch auch sonst zu einer weltflüchtigen Askese führte, zeigen sich Spuren einheimischer oder wenigstens eingebürgerter Naturreligion; so vielleicht schon in dem an die aufgehende Sonne gerichteten Morgengebet (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 8, 5), welches freilich keine eigentliche Anbetung der Sonne als eines Gottes, aber auch schwerlich das gewöhnliche jüd. Schemagebet (5 Mos. 6, 4—9) gewesen sein wird, sondern wol eine Anrufung des himmlischen Lichts oder auch der Sonne als eines, wenn auch nicht göttlichen, doch lebendigen und erhabenen Wesens. Eine weitere Spur liegt wol ferner in der magischen Vorstellung, welche die Essäer ähnlich wie die Mandäer und Elkesaiten von der reinigenden und entsühnenden Kraft des Wassers gehegt zu haben scheinen, desgleichen in den von ihnen berichteten

magischen Curen und Dämonenbeschwörungen. Unter den alten Schriften, deren sie sich „zur Heilung der Seele und des Leibes" bedient haben sollen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 6), sind vermuthlich Zauberbücher nach Art der dem Salomo zugeschriebenen zu verstehen, von welchen Josephus anderwärts redet („Alterthümer", VIII, 2, 5). Dieselben enthielten also Beschwörungsformeln zur Austreibung böser Geister; außerdem gingen auch Curen mittels heilskräftiger Pflanzen und Steine bei ihnen im Schwange (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 6). Die Werke der Barmherzigkeit, in denen den Essäern ausdrücklich auch Fremden gegenüber freie Hand gelassen war („Jüdischer Krieg", a. a. O.), sind wahrscheinlich ebensolche magische Curen. Hiermit hängt endlich auch die von ihnen berichtete Wahrsagekunst und Traumdeuterei zusammen, in welcher sie die Bewunderung der Zeitgenossen erregten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 12, vgl. „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 15, 5; XVII, 13, 3). Alles dies weist wol auf starke Einflüsse einer, namentlich bei der heidnischen Bevölkerung Palästinas und Syriens weitverbreiteten Superstition, die keineswegs ausschließlich oder auch nur vorzugsweise hellenischen Ursprungs ist. Auch die ebenfalls auf einheimischer Naturreligion beruhende Anrufung der elementaren Mächte bei verschiedenen Weihen, Gelübden, Beschwörungen u. s. w., die uns später bei Ebioniten und Elkesaiten begegnet, war wol schon bei den Essäern im Gebrauch (vgl. meine Schrift „Zur Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 145 fg., und Zeller, a. a. O., III, II, 254). Die jüd. Dogmatik ward durch diese und ähnliche, ursprünglich auf einem fremden Boden gewachsenen Vorstellungen und Bräuche nicht unmittelbar berührt; es schien möglich, ihnen sich hinzugeben und doch dabei ein gesetzesfrommer Jude zu bleiben. Einiges, wie die Dämonenbeschwörungen und magischen Curen, hatte auch bei den Pharisäern Eingang gefunden; sie entsprachen nur einem allgemeinen Zug der Zeit, dem die Essäer in ihrer Abgeschiedenheit vom nationalen Gemeinwesen vielleicht nur widerstandsloser nachgaben. Auf jüd. Boden verpflanzte Pythagoräer sind sie darum noch nicht, trotz der zahlreichen Berührungen mit neupythagoräischem Wesen, welche Zeller beibringt; nicht einmal ein Absenker des jüd. Alexandrinismus sind sie zu nennen, vielmehr scheint die Entwickelung, deren Resultate die Darstellungen des Philo und Josephus zusammenfassen, sich durchaus auf palästin. Boden vollzogen zu haben. Bestimmteres über die allmähliche innere Umgestaltung des Essäismus läßt sich bei der Lückenhaftigkeit unserer Nachrichten nicht mehr ausmitteln. Die fortschreitende Zuspitzung der echt chasidäischen Reinheitsangst zu einer wirklich dualistischen Weltanschauung, also die Ausdehnung der ursprünglich aus echt jüd. Motiven entsprungenen Grundgedanken über die jüdisch noch mögliche Grenzlinie hinaus, ist ohne Zweifel, ähnlich wie die Entwickelung des jüd. Alexandrinismus, allmählich und unbewußt vor sich gegangen, unter der Einwirkung von mancherlei dem palästin. Juden nicht blos räumlich nahe tretenden, sondern auch geistig durch wirkliche oder scheinbare Verwandtschaft mit innerjüd. Tendenzen sich empfehlenden Zeitmeinungen. Immerhin ist die wenigstens mittelbare Berührung mit griech. Ideen, wie schwer sie auch sich nachweisen läßt, doch immer noch glaubhafter als die neuerdings alles Ernstes befürwortete Uebertragung des buddhistischen Mönchthums auf jüd. Gebiet.

In der Gesammtentwickelung des jüd. Lebens jener Zeit nimmt doch der Essäismus eine weit untergeordnetere Stelle ein, als man ihm gemeinhin zuschreibt. Jene 4000 Männer, aus denen zu Philo's und auch zu Josephus' Zeit (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; Philo, Quod omnis probus liber, II, 457) die Partei bestand, bildete im israelitischen Volksganzen ein verschwindendes Bruchtheil. Es ist gewiß unrichtig, wenn man mit Ritschl die essäische Ascese aus dem Streben ableitet, dem levitischen Tempelpriesterthum eine neue Priesterschaft des Geistes gegenüberzustellen (vgl. dagegen besonders Zeller, a. a. O., III, II, 266 fg.), aber nicht minder ist es eine Verkennung des essäischen Wesens, wenn man in ihm mit Hilgenfeld, Grätz und theilweise auch Hausrath eine Erneuerung der alttest. Prophetie sieht. Die essäische Wahrsagekunst hat mit der messianischen Weissagung lediglich nichts zu schaffen; daß die Apokalyptik vorzugsweise bei den Essäern zu Hause gewesen sein soll, läßt sich nicht beweisen, stimmt auch schlecht mit der Zurückgezogenheit der Essäer von dem öffentlichen Leben des Volks und seiner Interessen. Von den zahlreichen jüd. Apokalypsen, die man neuerdings dem Essäismus hat zuweisen wollen (zuletzt noch die neuentdeckte „Himmelfahrt des Mose"), ist wahrscheinlich auch nicht eine einzige aus essäischen Kreisen hervorgegangen. Auch nicht eine Spur führt

darauf, daß die Partei, wie noch Hausrath (a. a. O., I, 141) wiederholt hat, für „die Geschichte des Gottesreichs" in Israel und für die messianische Zukunft des Volks ein besonders lebhaftes Interesse an den Tag gelegt habe; im Gegentheil gebührt ihr weit eher das Verdienst, durch Abwendung des Blicks von den hochgespannten Hoffnungen äußerer Volksherrlichkeit einer Vergeistigung der messianischen Idee, die freilich von anderwärts herkam, den Boden geebnet zu haben. Der Heldenmuth der Essäer im röm. Krieg, von dem Josephus („Jüdischer Krieg", II, 8, 10) erzählt, war ein passiver Märtyrereifer, keine thatkräftige Betheiligung an dem Kampf um die Rettung der Nation. War die Grundtendenz des Essäismus auch sicher nicht „die Rettung der einzelnen im Schiffbruch des Ganzen" (Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 305) — hiergegen entscheidet schon die Begründung einer festgefügten Gemeinschaft im Volksganzen, die Ausscheidung eines geistigen Israel, wie es nachmals auch die Christengemeinde, freilich auf anderm Wege, erstrebte — so beruht das essäische Gemeinwesen doch gerade auf der Verzweiflung an einer Erneuerung des nationalen und religiösen Gesammtlebens von Israel, welche apokalyptischen Hoffnungen ebenso wenig Nahrung bot, als sie zu einem reformatorischen Auftreten im Volk den Muth ließ.

Dieser Verzicht auf ein religiös-sittliches Wirken im großen Stil, der sich freilich bei der essäischen Reinheitsangst ganz von selbst verstand, wird neben der letztern immer der Grundunterschied des Essäismus vom Christenthum bleiben. Die Essäer kommen als Aerzte, Wahrsager, Traumdeuter, Exorcisten, aber nicht als Lehrer und Prediger mit dem Volk in Berührung; ihre frommen Uebungen behalten sie ebenso wie ihre tugendhaften Gesinnungen für sich, ohne auch nur den Versuch zu wagen, ihre reinen religiösen Anschauungen zum Gemeingut der Nation zu erheben. Hierin liegt auch der principielle Unterschied zwischen ihnen und dem gewaltigen Bußprediger Johannes, dessen Askese und Taufpraxis sonst so viele Berührungen mit essäischem Wesen bietet. Noch schärfer prägt sich aber der Gegensatz aus, wenn wir von Johannes dem Täufer zu Jesus fortgehen. Fast alles, was Jesus im Gegensatz zu pharisäischem Wesen redet und thut, trifft immer zugleich auch das Essäerthum mit, ja zum Theil in gesteigertem Maß. Die ganze Lebenssitte Jesu, sein ungezwungener Verkehr mit allerlei Volk, ja gerade vorzugsweise mit den für unrein Geachteten, seine hohe Freiheit von jeder rituellen Engherzigkeit, seine Opposition gegen alles Gewichtlegen auf äußere Reinheit, auf Sabbatfeier und Fasten, seine sorglose Theilnahme an geselligen Freuden, an Gastmählern und Festlichkeiten, ja selbst eine ganze Reihe specieller Vorschriften und Anweisungen an die Seinen beweist, daß von essäischem Wesen auch nicht eine Ader in ihm war. Der Essäismus war von Haus aus unfähig, etwas Neues zu schaffen; von vornherein als Sekte angelegt, ist er Sekte geblieben und hat überall, wo er späterhin auf das Christenthum einwirkte, nur sektenbildend gewirkt.

Diese Einwirkungen beginnen freilich ziemlich früh, und nehmen in dem Maße, als das Judenchristenthum aus der lebendigen Gesammtentwickelung der Kirche sich loslöste, an Stärke und Ausdehnung zu. So verkehrt es ist, in den ältesten Nazarenern messiasgläubige Essäer zu sehen oder Judenchristenthum und essäischen Ebionitismus ohne weiteres zu identificiren, so drangen doch sicher schon vor dem jüd. Krieg essäische Elemente in die Urgemeinde ein. Die Schilderung freilich, welche die spätere judenchristl. Ueberlieferung von Jakobus dem Gerechten sowie von den Aposteln Petrus und Matthäus entwirft, ist sicher erst aus essäischen Kreisen hervorgegangen und im essäischen Geschmack nachträglich zurechtgemacht. Der geschichtliche Jakobus zeigt pharisäische, aber keine essäischen Sympathien; die, wie es scheint, durch ihn, gegen Ende des 5. Jahrzehnts unserer Zeitrechnung, in der Urgemeinde heraufgeführte Reaction einer strengen äußerlichen Gesetzlichkeit gegen die naive Sorglosigkeit eines Petrus um ceremonielle Correctheit trägt ebenfalls pharisäisches Gepräge, wenn sie gleich andererseits den Essäern zuerst ein näheres Verhältniß zur Messiasgemeinde ermöglicht zu haben scheint. Etwa zehn Jahre später begegnet uns dann zuerst eine kleine essäische Fraction in der großen, überwiegend judenchristl. Gemeinde zu Rom (Röm. 14). Aber schon die judenchristl. Schrift, welche den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte als Quelle diente, malt das gemeinsame Leben der Urgemeinde zum Theil mit essäischen Farben, und seit der Zerstörung von Jerusalem dringen essäische Elemente immer zahlreicher ins paläftinens. Judenchristenthum ein. Schon die älteste Grundschrift der weitverzweigten clementinischen Literatur scheint von einem christianisirten Essäer verfaßt zu sein, und seit der Mitte des 2. Jahrh. ist die

essäische Abtheilung des Judenchristenthums an Rührigkeit, Thatkraft und propagandistischem Streben den andern Fractionen ohne allen Zweifel weit überlegen. Aus diesem Kreise, dem die clementinischen Recognitionen und Homilien, das Buch Elxai, die schon dem Hegesipp bekannten Sagen über Jakobus u. a. ihren Ursprung verdanken, gingen auch die „Ebioniten" hervor, welche Epiphanius noch im 4. Jahrh. aus eigener Anschauung kannte und von den „Nazaräern" als besondere Sekte unterschied, obgleich die Namen Ebioniten und Nazaräer ursprünglich den verschiedensten judenchristl. Parteien gemeinsam waren. Aber gerade die aggressive, nach der Herrschaft in der Gemeinde energisch strebende Tendenz haben diese christianisirten Essäer nicht aus dem alten, echten Essäerthum herübergenommen, sondern erst aus der Reibung mit andern Parteien, und nach allmählicher Abstreifung mancher, die Thätigkeit nach außen hemmender Eigenthümlichkeiten gewonnen; statt uns zu einer Modification des Urtheils über den ursprünglichen Essäismus, der im Laufe des 2. Jahrh. vielmehr völlig abstirbt, zu nöthigen, legt sie nur ein Zeugniß für die Expansivkraft ab, welche dem christl. Geist auch in seiner verkümmertsten Gestalt noch innewohnte, zugleich aber freilich auch für die Unmöglichkeit, gegenüber der lebendig sich entwickelnden Heidenkirche den judenchristl. Standpunkt ohne fortwährende Aufnahme von Elementen, die demselben von Haus aus fremd, ja entgegengesetzt waren, zu behaupten.

Vgl. Bellermann, „Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten" (Berlin 1821); Gfrörer, „Kritische Geschichte des Urchristenthums" (1. Aufl., Stuttgart 1831), II, 280 fg.; Dähne, „Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie" (Halle 1834), I, 439 fg., und desselben Artikel „Essäer" in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 1. Sect. (Leipzig 1843), XXXVIII, 173 fg.; Zeller, a. a. O. (1. Aufl., Tübingen 1852), III, 583 fg. und (2. Aufl., Leipzig 1868), III, II, 234—292, und in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 401 fg.; Ritschl in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1855, S. 315 fg., und „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl., Bonn 1857), S. 179 fg.; Hilgenfeld, „Die jüdische Apokalyptik" (Jena 1857), S. 245 fg., und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 358 fg.; Jahrg. 1866, S. 408 fg.; Jahrg. 1867, S. 87 fg.; Jahrg. 1868, S. 343 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Aufl., Göttingen 1866), IV, 476 fg.; Frankel, in der „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums", Jahrg. 1846, S. 441 fg., und in seiner „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", Jahrg. 1853, S. 30 fg., 61 fg.; Grätz, a. a. O., III, 79 fg., 463 fg.; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" (2. Aufl., Leipzig 1863), II, 368 fg., 388 fg., 509 fg.; Jost, „Geschichte des Judenthums" (Leipzig 1857—59), I, 207 fg.; Derenburg, a. a. O., S. 166—175, 460—463; Keim, a. a. O., I, 282 fg.; Hausrath, a. a. O., I, 133 fg. Lipsius.

Essen, s. Mahlzeit.

Essig. In dem warmen Klima Palästinas hält sich der in Krügen oder Schläuchen (Matth. 9, 17) aufbewahrte Wein nicht lange, sondern wird oft schon nach dem ersten Jahre zu Essig. Doch auch dieser diente bereits zur Zeit des Boas in den heißen Erntetagen als Getränk, in das man das Brot tunkte (Ruth 2, 14). Nasiräer mußten wie des Weins, so auch des Essigs sich enthalten (4 Mos. 6, 3). Im übrigen erschien dieser wegen seiner scharfen Säure als ärmliches Surrogat für den Wein, weshalb der vieldulдende Dichter bei seiner Klage auch erwähnt: „In meinem Durste tränkten sie mich mit Essig" (Ps. 69, 22). Mehrfach kommt der letztere in sprichwörtlichen Redensarten vor als Sinnbild verkehrter Hülfsmittel (Spr. 10, 26; 25, 20).

Wie die Leidensgeschichte Jesu lehrt, gab man den zum Kreuzestod Verurtheilten, ehe man sie ans Holz nagelte, Essig zu trinken, der mit bittern Ingredienzen, gewöhnlich Myrrhen, gemischt war. Wohl sollte dieses Getränk die armen Menschen etwas betäuben und für die mit der Annagelung erfolgenden ungeheuern Schmerzen einigermaßen abstumpfen; daher Jesus, der mit vollem Bewußtsein die Kreuzesqual tragen wollte, von demselben nicht trinken mochte, während er in den letzten Augenblicken noch aus einem mit gewöhnlichem Essig gefüllten Schwamm einige Tropfen sog zur Linderung des entsetzlichen Durstes (Matth. 27, 34. 48; Mark. 15, 23. 36; Joh. 19, 29). Furrer.

Esthaol, eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda bei Zorea und Ir-Semes (Jos. 15, 33), wurde später den Daniten zugetheilt (Jos. 19, 41; Richt. 13, 25). Ihre Bewohner waren von Kirjath-Jearim (s. d.) ausgegangen (1 Chron. 2, 53). Sie lag

nach Eusebius, 4 Stunden nordwärts von Eleutheropolis nach Nikopolis hin, und ist ohne Zweifel in dem heutigen Um-Eschtenjeh erhalten, südwestlich von Surah (Zorea) und westlich von Ain-Schems (Beth-Semes = Ir-Semes) bei Tibneh (Timna). Kneucker.

Esthemo oder **Esthemoa**, eine Priesterstadt im Gebirge Juda (Jos. 15, 50; 21, 14; 1 Sam. 30, 28; 1 Chron. 4, 17. 19; 6, 42 [7, 57]), zur Zeit des Eusebius ein großer Flecken nördlich von Anem (= Anim, das heutige Guwein), noch heute ein ansehnliches Dorf, Semua, mit Trümmern von alten Grundmauern, auf einer kleinen Erhöhung gelegen, im Süden von Hebron, westlich von Maîn (Maon) und südöstlich von Anâb. Kneucker.

Esther. Esther ist der pers. Name eines jüd. Mädchens Hadasa, welches in dem Harem eines pers. Königs Ahasverus zu hohen Ehren emporstieg und als Favoritin desselben Gelegenheit fand, ihre im Reich angesiedelten Glaubensgenossen vor einem großen Unglück zu bewahren und deren Rettung zu bewerkstelligen, eine That, deren Andenken, in einem besondern, nach ihr benannten Buch erhalten, noch heute jährlich in der Synagoge gefeiert wird. Die Geschichte, wie sie in diesem Buch erzählt wird, ist zwar bekannt genug, mag aber hier ganz kurz und nur in allgemeinen Zügen wiederholt werden, weil die neuere Wissenschaft in Betreff derselben manche nicht unerhebliche Bedenken erhoben hat, welche nachher zur Sprache gebracht werden müssen.

Die Erzählung beginnt mit dem Bericht über ein großes Fest, welches der König Ahasverus seinen Großen und dem Volk seiner Hauptstadt Susa gegeben, und während dessen er in der Weinlaune auf den Einfall kam, aller Welt seine schöne Königin Wasti zu zeigen. Diese nun weigerte sich zu erscheinen, wurde infolge dessen verstoßen und sollte durch eine andere ersetzt werden, zu welchem Behuf dem König eine Menge Mädchen zur Auswahl vorgeführt wurden. Nach vier Jahren fiel seine Wahl auf jene Jüdin, deren Abstammung ihm übrigens unbekannt blieb, die Base und Pflegetochter eines Benjaminiten Mordekai (Mardochäus). Nachmals hatte dieser Mordekai Gelegenheit, sich um den König sehr verdient zu machen, indem er eine Verschwörung gegen dessen Leben entdeckte und die Bestrafung der Schuldigen herbeiführte, was auch in die Reichschronik eingetragen wurde. Wiederum verging eine Reihe von Jahren, während welcher ein gewisser Haman als Günstling des Königs zu den höchsten Ehren kam und eine unbeschränkte Herrschaft übte. Dieser war aber ein Feind der Juden und namentlich Mordekai's, der sich von jeher geweigert hatte, ihm gegenüber die demüthige Stellung einzunehmen, welche das orientalische Ceremoniell und der Stolz des allmächtigen Günstlings verlangte. Er beschloß also die Juden allesammt auszurotten, erlangte vom König ohne weiteres die Erlaubniß dazu, indem er von der zu hoffenden Beute 10000 Talente Silber in den Schatz zu liefern versprach, welches Geld indessen der König zum voraus dem Minister schenkte, und ließ das Los über den Tag entscheiden, wo im ganzen pers. Reich alle Juden auf Einen Schlag ermordet und ihrer Habe beraubt werden sollten. Das Los fiel auf den 13. Tag des 12. Monats (Adar) im 12. Jahr der Regierung des Ahasverus, und bereits im Beginn desselben Jahres wurde in allen Provinzen der betreffende Befehl ausgefertigt, aber nicht insgeheim, sondern ganz öffentlich, sodaß die Juden in der größten Angst und Bestürzung waren. Mordekai fand Mittel, die Esther wissen zu lassen, was vorging, natürlich mit der Bitte, etwas für ihr Volk zu thun. Sie entschuldigte sich aber mit dem Bedeuten, daß Todesstrafe darauf stehe, wenn jemand ungerufen zum König gehe. Indessen ließ ihr Mordekai keine Ruhe und wies darauf hin, daß sie ja als Jüdin dem allgemeinen Verderben zuletzt auch nicht entgehen würde. Sie entschloß sich daher, den gefährlichen Schritt zu wagen, und bereitete sich auf denselben durch dreitägige Fasten vor. Die Sache lief aber ganz friedlich ab. Der König war sehr gnädig, fragte nach ihrem Begehren, und sie begnügte sich, ihn für den andern Tag nebst dem Haman zu einem Mahl einzuladen. Bei diesem Mahl war der König guter Dinge und bot seiner Geliebten an, ihr jeden Wunsch zu erfüllen, wenn es auch das halbe Reich kostete. Sie aber begnügte sich, die Einladung für ein zweites Mahl zu wiederholen. Haman war außer sich vor Glück und Hochmuth, ärgerte sich aber um so mehr, als Mordekai ihm beim Ausgang aus dem Palast wiederum die Reverenz verweigerte. Aber auf dem Gipfel der Gunst hoffte er bald mit ihm fertig zu werden und ließ zum voraus einen 50 Ellen hohen Galgen errichten, um ihn daran zu hängen. In derselben Nacht aber litt der König an Schlaflosigkeit und ließ sich zum Zeitvertreib aus der Reichschronik vorlesen,

wobei die Geschichte jener Verschwörung vorkam und deren Entdeckung durch Mordekai. Als der König erfuhr, daß letzterer für diesen Dienst noch keine Belohnung empfangen habe, ließ er Haman rufen, um ihn zu fragen, was einem Mann anzuthun sich gebühre, welchen der König sehr ehren wolle. Haman, in der Meinung, es gelte ihm selbst, schlug vor, diesen Mann in königlichem Aufzug durch die Stadt zu führen und sein Lob ausrufen zu lassen. Und also mußte er selbst für Mordekai thun. Unter bangen Ahnungen verfügt er sich hierauf zum zweiten Banket bei Esther. Hier eröffnet nun diese dem König den Anschlag Haman's auf ihr eigenes und ihres Volkes Leben; der König, im höchsten Zorn, entfernt sich einen Augenblick, und, als er wieder eintritt, findet er Haman auf Esther's Polster liegend, natürlich in bittender Stellung, erklärt dies aber als Majestätsbeleidigung und läßt den Günstling sofort an seinen eigenen Galgen hängen, macht dafür den Mordekai zu seinem Minister und schenkt ihm Haman's Haus. Der früher gegen die Juden erlassene Befehl konnte nicht einfach widerrufen werden, weil dies gegen die Reichsordnung war, aber es wurde in gleich officieller Weise denselben erlaubt, sich am 13. Adar mit den Waffen gegen jeden Angriff zu vertheidigen und selbst angriffsweise gegen ihre Feinde vorzugehen. Dies machte einen solchen Eindruck, daß viele Heiden zum Judenthum übertraten. Als der angesagte Tag kam, machten sich die Juden über ihre Feinde her, ohne daß die Satrapen, welche sich vor dem neuen Günstling fürchteten, es wagten, ihnen zu wehren. In den Provinzen wurden 75000 Judenfeinde getödtet, in Susa selbst 500; auf Esther's Begehren aber gestattete der König noch einen zweiten Rachetag, an welchem weitere 300 getödtet und die zehn (namentlich aufgeführten) Söhne Haman's gehängt wurden. Der auf diesen blutigen Tag folgende, in den Provinzen der 14. Adar, in der Hauptstadt der 15., wurde ein großer Festtag, und durch ein eigenes Edict Mordekai's auf ewige Zeiten als solcher eingesetzt. Das Fest erhielt und trägt noch heute den Namen Purim, von dem Pur oder Los, welches Haman geworfen hatte, um den Tag der von ihm beabsichtigten Judenvertilgung zu bestimmen. Mordekai blieb in hohen Ehren und die ganze Geschichte wurde in die pers. Reichschronik eingetragen.

So weit die im Buch Esther enthaltene Erzählung. Stünde sie nicht in der Bibel, so würde sie kaum vorübergehend die Aufmerksamkeit der Geschichtsforscher zu fesseln im Stande sein. Die unzähligen Judenverfolgungen der ältern, mittlern und neuern Zeit machen zum voraus jede derartige Geschichte ebenso wahrscheinlich als gleichgültig, und die daranhängenden Uebertreibungen und Sonderbarkeiten würde man ohne weiteres auf Rechnung der interessirten Phantasie setzen, ohne viel Aufhebens davon zu machen. Allein aus mehrfachen Gründen kann die Wissenschaft bei diesem, anscheinend so einfachen und anspruchslosen kleinen Literaturproduct nicht unbetheiligt vorübergehen. Schon der Umstand, daß ausdrücklich ein noch bestehendes, überall bei den Juden mit lebhafter Theilnahme gefeiertes, jährlich wiederkehrendes Fest mit dieser Geschichte in Verbindung gebracht und aus ihr erklärt wird, zieht wenigstens die Aufmerksamkeit des Archäologen auf sich. Natürlich aber hat die Einverleibung des Buchs in die Sammlung der heiligen Schriften den christl. Theologen die Pflicht und das Verlangen nahe gelegt, über dasselbe und seinen Inhalt sich ein Urtheil zu bilden. Wir wollen also, um zugleich vollständig und doch übersichtlich die einschläglichen Thatsachen und Untersuchungen unsern Lesern vorzulegen, der Reihe nach im Folgenden Rücksicht nehmen auf das Fest Purim selbst, soweit dies zum Verständniß der Geschichte vorläufig nöthig sein wird, da diesem Fest später ein eigener Artikel gewidmet werden soll, sodann die Geschichte des Buchs Esther sowol in der Synagoge als in der Kirche verfolgen, wobei seine Composition und Stellung im Kanon, seine verschiedenen Recensionen und die über dasselbe gefällten Urtheile zur Sprache kommen werden, und zuletzt unsere eigene Ansicht über dessen historischen Werth mittheilen.

Die älteste uns bekannte Erwähnung des Purimfestes, und somit der im Buch Esther erwähnten Geschichte, findet sich 2 Makk. 15, 36, wo es, als etwas Bekanntes und nur im Vorbeigehen als der „Mardochäustag" genannt wird, und zwar als ein regelmäßig am 14. Adar gefeiertes, schon zur Zeit des Unabhängigkeitskriegs. Josephus („Alterthümer", XI, 6, 13), am Schluß seiner ausführlichen Erzählung der betreffenden Geschichte, spricht ebenfalls von demselben als von einem in der ganzen Welt von den Juden gefeierten Dankfest, bei welchem sie sich gegenseitig Geschenke zu schicken pflegten, d. h. nach dem Text (Esth. 9, 22) Speisen. Die allgemeine Verbreitung des Festes, beziehungsweise die Erhaltung desselben, erklärt sich nicht nur aus den allgemeinen politischen und socialen

Verhältnissen und dem stets gesteigerten Nationalhaß, sondern auch aus dem Umstand, daß es vom Tempelcultus unabhängig war und also durch das Aufhören desselben nicht im mindesten beeinträchtigt wurde.

Ein wesentlicher Bestandtheil des Festes, dessen nähere Beschreibung, nach heutiger Sitte (Buxtorf, De synagoga iudaica, Kap. 29), uns hier nicht weiter interessirt, ist von alters her, wiewol sich im Talmud eine Sage von anfänglichem Widerspruch erhalten hat, die Vorlesung des Buchs Esther. Man darf wol sagen, daß kein Theil der Schrift volksthümlicher geworden ist und bei allen Klassen und Altern im Schos der Judenschaft bekannter als dieses Buch, bei dessen Anhörung die Gemeindeglieder, bis auf die jüngsten herab, an bestimmten Stellen, durch Klatschen und Schlagen, durch Segens- oder Verwünschungsformeln, ihre Theilnahme thätig bezeugen. Selbst in der Schreibweise bekundet sich äußerlich das, wir möchten sagen, dramatische Interesse an dem Inhalt: die Aufzählung der zehn Söhne Haman's, welche in dem Blutbad umkamen (Kap. 9, 6 fg.), gilt als der Hauptmoment der Geschichte und ist dem Auge als solcher dargestellt durch die allen unsern nach rabbinischer Vorschrift gedruckten hebr. Bibeln eigenthümliche Anordnung des Textes, welche offenbar darauf berechnet ist, die Feierlichkeit zu erhöhen. Uebrigens steht das Buch, das für den Synagogengebrauch öfters besonders geschrieben worden ist, und danach schlechthin „die Rolle" (Megilla) heißt, in der vollständigen Sammlung der heiligen Schriften A. T. im letzten Theil, als das letzte einer besondern Sammlung kleiner Schriften oder Buchrollen (Megillot), hinter dem Hohenlied, Ruth, Klagliedern und Prediger. In der christl. Bibel, um dies gleich hier anzuführen, hat man es, nach dem Vorgang der Griechen, an das Ende der Geschichtsbücher gesetzt, ihm also seine Stelle noch vor den Psalmen und Propheten angewiesen.

Ehe wir indessen die verschiedenen Urtheile christl. Theologen über dieses Buch mittheilen, müssen wir noch weiter von den eigenthümlichen Schicksalen berichten, welche es sehr früh schon, und unter jüd. Händen, in Betreff seines Textes erfahren hat. Das lebendige Interesse, welches das überall gedrückte Volk an der Geschichte nahm, beschäftigte bald zugleich die Phantasie und die Federn mit derselben, und veranlaßte wetteifernde Ausschmückung. Als die ältesten Denkmäler dieser literarischen Betriebsamkeit liegen uns zwei griech. Bearbeitungen vor, wovon die eine, ausführlichere oder wortreichere, in den gewöhnlichen Ausgaben der griech. Bibel (LXX) steht, die andere, etwas kürzere, nur in wenigen Handschriften derselben sich befindet und zweimal mit jener erstern synoptisch herausgegeben worden ist, von Jakob Usher, De graeca LXX interpretum versione (London 1655) und verbessert von O. F. Fritzsche, Libri Estherae graeci textus duplex (Zürich 1848), von welchem wir auch die gründlichsten Untersuchungen über diese Texte im ganzen und einzelnen (in seinem „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zu den Apokryphen des A. T." [Leipzig 1851], Thl. 1) erhalten haben. Abgesehen von kleinern Abweichungen unterscheidet sich der griech. Text vom hebräischen bekanntlich durch eine Reihe von Einschaltungen und Zusätzen. Er beginnt mit einem vorbedeutenden Traum des Mardochäus, welcher dann gegen das Ende hin erklärt wird; sodann wird durch ihn eine Verschwörung entdeckt, welche von der im hebr. Text erzählten und an seiner Stelle ebenfalls im griechischen berichteten zu unterscheiden ist. Ferner sind verschiedene Urkunden, Edicte, Briefe, welche in der Urschrift nur nebenbei erwähnt werden, vollständig und wörtlich eingeführt. So im 3. Kapitel der Befehl des pers. Königs an die Satrapen in Betreff der Vertilgung der Juden, im 4. Kapitel ein Gebet des Mardochäus und ein anderes der Esther, im 8. Kapitel das zweite Edict des Königs zu Gunsten der Juden. Außerdem sind einzelne Scenen der Geschichte weiter ausgemalt. Die beiden griech. Recensionen sind natürlich nicht von derselben Hand gefertigt, die kürzere ist die jüngere und von der längern offenbar abhängig; ob aber letztere von einer aus ihr gleichsam herauszulesenden buchstäblichen und einfachen Uebersetzung zu unterscheiden sei, welche zuerst vorhanden gewesen wäre, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit behaupten, obgleich einzelne Widersprüche und Unzuträglichkeiten, welche sich bei der Vergleichung der ältern (hebräischen) und neuern Elemente herausstellen, die Sonderung zu empfehlen scheinen. Wie weit sie aber alle der Zeit nach auseinanderliegen mögen, läßt sich nicht sagen. Nach der Unterschrift des (ältern) griech. Textes soll dieser in Jerusalem geschrieben und unter der Regierung eines Ptolemäus und einer Kleopatra nach Aegypten gebracht worden sein. Diese Notiz paßt nun auf verschiedene Lagiden des 2. Jahrh. v. Chr.

ist aber wol an sich wenig zuverlässig. Gewiß ist nur, daß Josephus („Alterthümer", XI, 6) die ganze Geschichte der Esther ausführlich und in seiner rhetorisirenden Weise nach der längern alexandrinischen Recension erzählt, wobei er indessen einzelne Züge und Namen einflicht, die möglicherweise nicht von ihm erfunden, sondern einer andern uns unbekannten Bearbeitung entnommen sein dürften. Doch muß bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach zu seiner Zeit das Buch Esther noch nicht dem officiellen Kanon einverleibt war. Die alten orientalischen Bibelübersetzungen, mit Ausnahme der ältesten syrischen, sind aus dem gemeinen griech. Text geflossen. Anders aber verhält es sich mit den lateinischen. Die vorhieronymianische (sogenannte Itala) fußt zwar auf dem griech. Text, weicht aber von beiden uns bekannten Recensionen desselben mehrfach ab, und es liegt die Möglichkeit vor, daß sie eine dritte verlorene wiedergebe oder daß der Uebersetzer, die beiden andern zugleich berücksichtigend, frei gearbeitet habe. Hieronymus verfuhr anders. Er hielt sich an den hebr. Text, den er sehr frei und fließend übersetzte; die griech. Zuthaten und Auswüchse stellte er zusammen ans Ende, mit sorgfältiger Angabe des Ortes im echten Text, wo jedes einzelne Stück einzuschieben sei, und so liest man sie noch jetzt in den Ausgaben der Vulgata, wo sie als Kap. 11—16 beziffert sind. Dies erleichterte auch deren Aussonderung in den protestantischen Bibeln, wo bekanntlich die „Stücke in Esther" unter die Apokryphen verwiesen sind.

Es kann wol kein Zweifel darüber sein, daß diese griech. Bearbeitungen und Zusätze aus jüd. Kreisen stammen, da ja außerhalb derselben ein Interesse an der Geschichte schlechthin undenkbar ist. Sie sind aber auch nicht die einzigen gewesen, welche für dieses im Lauf der Zeit sich noch steigernde Interesse Zeugniß geben. Es gibt mehrere Targums oder chaldäische Uebersetzungen des Buchs Esther, und in einem derselben liest man ebenfalls den Traum des Mardochäus und sein Gebet, sowie das der Esther, und zwar in einer Fassung, welche sich zwar vielfach mit dem griech. Text berührt, aber jedenfalls keine Uebersetzung desselben ist, vielleicht eher auf eine gemeinschaftliche Quelle beider hinweisen dürfte, wenn bei dem gegebenen Thema ein Abhängigkeitsverhältniß zu statuiren überhaupt nöthig wäre. Aehnlich glauben wir urtheilen zu können von den chaldäischen Stücken, welche de Rossi aus hebr. Handschriften des Buchs Esther (Rom 1782; Tübingen 1783) herausgegeben hat, und woraus er die Echtheit und Kanonicität der griech. Recension erweisen wollte, im Interesse des kath. Dogma. Wir übergehen jüngere jüd. Bearbeitungen der Geschichte, welche einerseits eine unmittelbare Bekanntschaft mit der griech. Fassung verrathen, andererseits aber eigene Schultraditionen, wenigstens in commentirender Form, wiedergeben. (Nachweisungen darüber bei Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" [Berlin 1832.])

Das große Ansehen, welches die Geschichte der Esther und das sie erzählende Buch in der Synagoge genossen und noch genießen, wurde beiden in der christl. Kirche oft und viel versagt. Schon in den frühesten Nachrichten, welche auf uns gekommen sind von Urtheilen christl. Theologen über den Bestand der von der Synagoge ererbten H. Schrift, finden wir, daß einige klardenkende Männer daran Anstoß nahmen, zunächst natürlich nur aus religiös-praktischen Gründen, indem sie allerdings nicht einsehen konnten, welche Erbauung oder Förderung der Gemeinde aus einer Erzählung erwachsen sollte, welche so offenbar nur dem tiefen, zwar nicht unerklärlichen, auch nicht unverdienten, aber doch hier in einer widerlich schadenfrohen Weise sich aussprechenden Haß der Juden gegen Fremde zur Folie dient, wobei man nicht umhin konnte, sich zu erinnern, daß sie gegen die Christen nicht um ein Haar anders gesinnt seien. Solche Bedenken waren es wol, welche mehr als einen der bedeutendern griech. Väter älterer Zeit bewogen, das Buch Esther entweder mit Stillschweigen zu übergehen in ihren Verzeichnissen der heiligen Schriften, oder es ausdrücklich als nicht dazu gehörig zu bezeichnen, während von andern wenigstens dergleichen Urtheile als zu ihrer Zeit weitverbreitete erwähnt werden. So unter andern schon Melito von Sardes im 2. Jahrh., im 4. Jahrh. namentlich Athanasius, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, auch später noch einige, obgleich die Macht der Gewohnheit, vielleicht auch die Abwesenheit jedes polemischen Interesses das Buch über die Zeit hinaus rettete, wo seine Stelle überhaupt hätte gefährdet sein können. Näheres über diese Schicksale des Buchs Esther in der christl. Kirche s. in meiner Histoire du canon des écritures saintes dans l'église chrétienne (Paris 1863). Auf denselben Standpunkt stellte sich Luther, dessen Ueberzeugung, offenbar aus Herzensgrunde fließend, nur

in etwas stärkerer Weise sich aussprach. Früh schon, in seiner Schrift De servo arbitrio, schrieb er: Quamvis hunc librum habeant in canone, dignior tamen omnibus est, me iudice, qui extra canonem habeatur. Und in den Tischreden liest man („Deutsche Werke", Erlanger Ausgabe, LXII, 131): „Ich bin dem Buch so feind, daß ich wollte, es wäre gar nicht vorhanden, denn es judenzet zu sehr und hat viel heidnische Unart." Die Echtheit dieses Urtheils scheint schon durch dessen Derbheit verbürgt. Denn die spätern luth. Theologen waren in großer Verlegenheit, ihren Widersachern gegenüber ihres Meisters Ansehen und die kanonische Unantastbarkeit des nun einmal zur Bibel gehörigen Buchs gleichzeitig zu retten. Sie verfielen auf eine stereotyp gewordene Ausflucht, die nicht armseliger und alberner erdacht werden konnte: Luther habe eigentlich nur von den apokryphischen Zusätzen, nicht vom authentischen Text reden wollen. Wie wenig dies der Wahrheit gemäß war, bedarf keines Beweises; doch mag hier gelegentlich der Werth dieser Erklärung durch den Umstand beleuchtet werden, daß in der Urschrift der Name Gottes nicht ein einziges mal erwähnt wird, wie oft auch dazu Gelegenheit gewesen wäre, während in den griech. Zusätzen wenigstens einige Gebete vorkommen, die dem Ganzen einen gewissen frommen Anstrich geben und somit erst gewissermaßen einen biblischen Charakter verleihen. Ueberhaupt war es für solche Theologen, welche es sich zum Gesetz machten, das A. T. lediglich aus christlichem, ja aus christologischem Gesichtspunkt zu begreifen und zu erklären, eine waghalsige Unternehmung, diese Regel auf unser Buch anzuwenden und folgerichtig durchzuführen, sodaß mehrere der bedeutendsten unter ihnen lieber davon abstanden, demselben eine ganz untergeordnete Stufe in der heiligen Sammlung des Alten Bundes anwiesen (z. B. Hengstenberg, „Christologie des A. T." [1. Aufl., Berlin 1829—35], II, 567, [2. Aufl., 1854—57], III, 188), das Bestreben ihrer Vorgänger als ein willkürliches, fremdartige Dinge eintragendes bezeichneten, und sich einen offenen Blick in die Verhältnisse einer Zeit und eines Geschlechts wahrten, von welchem der Geist der Propheten gewichen und in welchem das theokratische Interesse und Leben ausgeartet oder gar erstickt war (Hävernick, „Handbuch der histor.-krit. Einleitung in das A. T." [Erlangen 1839], II, I, 357 fg.). Solche nüchterne Urtheile sind aber nicht maßgebend geworden für diejenigen, sehr zahlreichen unserer Zeitgenossen, in deren Augen der Geist nothwendig am Buchstaben haftet, dieser aber ein für allemal in scharfer Begrenzung nach außen hin durch die absolute Homogeneität seiner Elemente allein eine Gewähr für die Wahrheit bieten soll, welche andern durch ihren eigenen innern Gehalt viel sicherer verbürgt scheint. Auch das Buch Esther muß also noch eine Quelle christl. Erkenntniß sein und bleiben, und wenn dieselbe nicht mehr in so roh äußerlicher Weise ausgebeutet wird wie früher, da man kurzweg in dem König Ahasverus den Herrn Christus und in Esther seine Kirche witterte, so scheint uns doch das moderne Wortgeklingel, mit welchem man sich über die vielfachen Anstöße hinaushilft, die den unbefangenen christl. Bibelleser hier aufhalten, der Wahrheit um kein Haar breit näher zu kommen. Ja, es ist um so verwerflicher, als es die sittlichen Mängel des Buchs, welche uns nicht etwa blos objectiv in dem thatsächlich gegebenen Handeln der Hauptpersonen entgegentreten, sondern gerade in der Verherrlichung derselben, durch ein hohles Gerede von „reinen und zarten Verhältnissen" der bevorzugten Hauptpersonen, oder durch ein Kokettiren mit vorbildlichen Mysterien (der lahme Mann am Teich Bethesda muß ja nothwendig am Purimcarneval geheilt sein und dieses somit durch den Weltheiland selbst geheiligt!) bemäntelt und selbst glorificirt, und zuletzt noch den profanen Geist der Erzählung ein „heiliges Schweigen von Gott" nennt, das „aus derselben Fülle und Kraft des göttlichen Geistes komme, wie das heilige Reden und Zeugen der Psalmen und Propheten".

Doch es sind dieses Sachen des Gewissens, und es muß zuletzt jedem anheimgegeben werden, für sich selbst die Forderungen des sittlichen Gefühls mit seinen theologischen Theorien auszugleichen. Die neuere Wissenschaft widmet mit Recht dieser Seite der Frage nur eine geringere Aufmerksamkeit. Namentlich seit G. L. Oeder seine „Freyen Untersuchungen über einige Bücher des Alten Testaments" (Halle 1771) herausgab, hat sie sich die Aufgabe gestellt, eine klare Einsicht in den geschichtlichen Werth der Erzählung zu gewinnen. Haben wir es hier wirklich mit authentischen, unzweifelhaften Thatsachen zu thun, oder liegt uns ein Märchen vor, wir möchten sagen, ein Tendenzroman, dem Geist und Zweck nach etwa dem Buch Judith verwandt, nur ungeschickter und geschmackloser als dieses, und weniger interessant? Beide Vorstellungsweisen sind in

zahlreichen Schriften, zum Theil schon in früherer Zeit, vertheidigt worden und viel Neues wird sich darüber schwerlich mehr sagen lassen. Das Urtheil neigt sich heute überwiegend auf die Seite des Zweifels und der Verneinung. Wir dürfen uns der Pflicht nicht entziehen, auf die beiderseitigen Beweismittel etwas näher einzugehen.

Wenn von der Geschichtlichkeit der erzählten Begebenheiten die Rede ist, so beginnt die Untersuchung billig mit der Person des Perserkönigs Ahasverus, welche unter allen Umständen Anspruch darauf macht, als eine historische betrachtet zu werden. Mit welchem aus der Profangeschichte bekannten Fürsten soll man ihn identificiren? Schon die Alten scheinen darüber nicht im Klaren gewesen zu sein. Die zweite griech. Uebersetzung nennt ihn, die Urform des Namens soweit möglich beibehaltend, Assuerus, und so auch Hieronymus und die von ihm abhängigen, oder den hebr. Text berücksichtigenden Neuern (Ahasverus), aber schon die LXX setzen dafür Artaxerxes. Und für diesen, nämlich den ersten des Namens, Longimanus, haben sich mehrere Ausleger entschieden. Die meisten jedoch fanden es sicherer, an einen frühern und zugleich seinem sonst bekannten Charakter nach einer so unsinnig grausamen Handlungsweise fähigern Regenten zu denken, und riethen entweder auf Kambyses oder auf Xerxes. (Ausführlichere Verhandlungen: Justi, „Versuch über den König Ahasverus im Buch Esther“, in Eichhorn's „Repertorium für biblische und morgenländische Literatur“ [Leipzig 1777—86], Thl. 15, und Müller in der „Deutschen Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik“ [Gotha 1863], Nr. 5). Wäre die Frage blos auf philologischem Wege zu erledigen, so müßte man wol jetzt unbedingt für Xerxes sich entscheiden (s. Ahasverus). Allein es bleibt die Möglichkeit offen, daß dieser Name ein mehrern Königen gemeinsamer Titel gewesen sei, sowie die andere, daß der Verfasser unsers Buchs oder die ihm zugekommene Ueberlieferung eben nur einen altbekannten und altberüchtigten (Esra 4, 6) judenfeindlichen König aufs gerathewohl aufgegriffen habe, sodaß die Geschichtlichkeit der Erzählung erst auf anderm Wege erhärtet werden müßte, ehe man sich für den oder jenen Monarchen entscheiden könnte. Nur daß es ein persischer gewesen sein soll, nach der Darstellung des Verfassers, und nicht ein medischer oder babylonischer, geht deutlich aus den geographischen Notizen und Namen hervor, welche das Buch enthält. Die früher beliebte Combination der Esther mit der Amestris, der Gemahlin des Xerxes (Herodot, VII, 61; IX, 108), mit welcher aber andere gerade umgekehrt die Wasti combiniren wollen, beruht auf weiter gar nichts, als auf einem kaum ernstlich zu erwägenden Gleichklang der Namen und hat sonst alles gegen sich, was hier und dort von den beiden Frauen weiter berichtet wird. Dagegen möchten wir einiges Gewicht legen auf zwei andere, zu der Personenfrage in engster Beziehung stehende Punkte. Mordekai, dessen möglicherweise pers. Name übrigens durchaus keinen Argwohn erregen darf, da er auch sonst bei Juden vorkommt (Esra 2, 2, nach welcher Stelle längst schon solche im innern Asien gelebt haben müssen), ist ein Benjaminit, und sein Geschlecht wird zurückgeführt auf einen Kis. Es könnte nun Zufall sein, daß auch der Vater des Königs Saul, des Benjaminiten, so hieß; allein die Juden haben in alter Zeit schon die königliche Abstammung des Mannes und seiner Base festgehalten, und in dem ebenfalls hier genannten Sohn des Kis, dem Simei, den in David's Geschichte (2 Sam. 16) genannten Benjaminiten wiedergefunden, jedenfalls also der anscheinend ganz unrichtigen genealogischen Notiz (Esther 2, 5) eine Art symbolische Bedeutung gegeben. Hatten sie einen Grund dazu? Vielleicht wird man diese Frage zu bejahen geneigt sein, wenn man weiter bedenkt, daß Haman ein Agagit genannt wird, bei welchem Namen man unwillkürlich an jenen Amalekiterkönig denkt, der in Saul's Geschichte (1 Sam. 15) vorkommt, wie denn schon Josephus ihn geradezu einen Amalekiter nennt. Daß wenigstens in der Tradition beide Personen als Nationaltypen aufgefaßt worden sind, geht auch daraus hervor, daß in den griech. Uebersetzungen in einzelnen Stellen und Handschriften (der gedruckte Text hat meist, aber nicht immer die noch unerklärte Lesart Βουγαῖος) Haman ein Gogäer oder ein Macedonier genannt wird, je nachdem sich die Verfasser oder Abschreiber auf den Standpunkt der Prophetie und Theokratie (Gog, Magog) oder der Zeitgeschichte stellten, welche ihnen bereits die Griechen als die eigentlichen Nationalfeinde erscheinen ließ. Indessen ist dies alles durchaus nicht entscheidend für die Annahme, daß die Geschichte eine reine Fiction sei. Weiter aber begegnen wir, nach dem Dafürhalten zahlreicher Kritiker, einer chronologischen Schwierigkeit. Es heißt Kap. 2, 5. 6: „Es war ein Jude zu Susa Namens Mordekai, der Sohn Jair's, des Sohnes Simei's, des Sohnes Kis', ein Benjaminit,

welcher aus Jerusalem war fortgeführt worden mit den Deportirten, die Nebukadnezar mit dem König Jechonja fortgeführt hatte." Da nun letzteres Ereigniß ins Jahr 598 fällt, das zwölfte der Regierung des Xerxes aber, wo Mordekai Minister geworden sein soll, etwa um 474, so müßte dieser wol wenigstens 130 Jahre alt gewesen sein, als die Geschichte sich zutrug; Esther aber, die Tochter seines Oheims (nach der gewöhnlichen und wahrscheinlichsten Uebersetzung), würde auch wol nicht mehr in der frischesten Jugend gewesen sein und schwerlich mehr Anspruch darauf gemacht haben, das reizendste Mädchen zu sein in allen 127 Provinzen. Dieser Schwierigkeit begegnet man, abgesehen von allen Einfällen älterer Stubengelehrten in Betreff des längern Lebens biblischer Personen und der dauerhaftern Schönheit im Harem, entweder, indem man daran erinnert, daß die hebr. Syntax füglich erlaubt, obigen Satz so zu übersetzen, daß er sagt „..... Kis', eines Benjaminiten, welcher u. s. w.", sodaß dem Mordekai sofort fast 100 Jahre abgestrichen werden können, oder aber, da doch die andere Uebersetzung den Sprachgebrauch für sich hat, indem man das Weggeführtwerden nicht sowol auf die Person des Mordekai, als auf seine Familie bezieht, wie man etwa jetzt noch in Deutschland von franz. Réfugiés spreche, obgleich dieser Name eigentlich nur auf Individuen passe, welche ihren heutigen Nachkommen um zwei Jahrhunderte vorangegangen sind. Wir wollen diese Erklärungen nicht als durchaus unannehmbare von der Hand weisen, gestehen aber, daß uns, neben dem Sauliden und dem Amalekiter am pers. Hofe, und dem an sich schon etwas zweideutigen Ahasverus, der auch im Buch Tobiä spukt, eine optische Täuschung in der chronologischen Perspective bei einem spätern Scribenten, was ja im Orient bekanntlich bei den ernsthaftesten Historikern vorkommt jenseit einer gewissen Epoche, gar nicht wundern würde.

Man hat, um die buchstäbliche Geschichtlichkeit der Erzählung zu erhärten, von jeher darauf Gewicht gelegt, daß dieselbe eine genau zutreffende Schilderung pers. Sitten und Institutionen enthalte, neuerdings (vgl. Oppert in den Annales de la philosophie chrétienne [Paris 1864]) außerdem darauf, daß die fortgeschrittene altpers. Sprachkunde die in dem Buch vorkommenden Namen als echte erkennen müsse. Was nun letzteres betrifft, erlauben wir uns, bei allem Respect vor den Keilschriftentzifferern, zu sagen, daß uns mehr als eine der versuchten Combinationen gezwungen und gewagt erscheint, daß jeder Gelehrte, der sich damit abgab, andere Etymologien versucht hat, aber auch da, wo sich dieselben *sonst empfehlen* und wo überhaupt das historische Colorit ein nicht zu beanstandendes *ist*, *dieses alles* an sich weniger zu bedeuten hat, als die entgegengesetzten Erscheinungen, wenn sie auch weniger zahlreich sein sollten, als sie wirklich sind. Hat der Verfasser im innern Asien gelebt oder verkehrt, etwa nur in Babylon, so kann er noch in der Zeit Alexander's und später ohne alle Mühe seinem Gemälde eine Staffage gegeben haben, welche nicht in auffallender Weise gegen das historische Costüm verstieß. Aber gehört denn zu diesem echt pers. Gepräge auch ein Gastmahl, das 180 Tage dauert und an welchem die ganze officielle Welt des unermeßlichen Reichs gleichzeitig Antheil nimmt? Oder ein „Gesetz", daß jeder soviel trinken dürfe als er wolle — wobei einem unwillkürlich die talmudische Regel einfällt, daß am Purimfest pokulirt werden mag, bis einer den Mardochai nicht mehr vom Haman unterscheiden kann? Oder das feierliche Edict, ins med.-pers. Landrecht oder Bulletin des lois einzutragen, daß die Favoritin in Ungnade gefallen sei und durch eine andere ersetzt werden soll? Und daß der König sich vier Jahre bedachte, bis er seinerseits dieser Verordnung nachkam? Und daß die neugewählte Allerschönste, im ersten Monat aufgefordert, sich beim König für ihr bedrohtes Volk zu verwenden, nicht hoffen kann, vor dem Zwölften ihren Herrn zu Gesicht zu bekommen, und den Tod zu gewärtigen hat, wenn sie ungerufen zu ihm geht? Daß ein tyrannischer, mistrauischer, eifersüchtiger Vezir seine Gegner, möglicherweise eine Partei, einen Bruchtheil der Bevölkerung vertilgen möchte, läßt sich denken; auch daß er unter irgendeinem Vorwand den König dazu überredet; aber daß er es ein Jahr zuvor öffentlich ankündigt, sodaß Stadt und Land darüber in Bestürzung gerathen, niemand aber Anstalt zur Flucht oder Gegenwehr macht, während doch die Möglichkeit dazu im weitern Verlauf der Dinge klar vorausgesetzt ist; daß im Handumdrehen nachher die Eingeborenen in panischem Schrecken sich zu Myriaden von den Juden massakriren lassen, die doch in Persien nirgends die Mehrheit bildeten; daß bei allen diesen Anstalten weder der König noch der Verfasser an die ganz besondern Verhältnisse in Palästina denkt; daß der König keine Befugniß haben soll, einen wahnsinnigen Befehl zurückzunehmen, sondern seine erste

Thorheit, über die er noch dazu in maßlosen Zorn ausbricht, dem er im Garten Luft machen muß, nur durch eine zweite, noch unendlich verrücktere gut zu machen weiß: das sind Anstöße, über welche weder die pers. Archäologie noch alles tiefsinnige Gerede vom Weltreich und Gottesreich hinaushilft, und welche in ihrer Art noch etwas höher und unübersteiglicher sind, als der 50 Ellen hohe Galgen, selbst wenn es der Apologetik gelänge, von diesem einige Zoll abzumarkten. Daß in despotisch regierten Staaten Palastrevolutionen vorkommen, ist eine häufige Erfahrung, daß Juden an orientalischen Höfen zu hoher Stellung und großem Einfluß gelangen konnten, ist Thatsache; daß aber ein plötzlich emporgekommener jüd. Vezir, angesichts aller Neider und Nebenbuhler, welche ihn umgeben mußten, seine Macht und die Sicherheit seiner Glaubensgenossen nicht besser habe zu sichern wissen, als durch ein ungerechtfertigtes und unnützes Blutbad, dessen Wirkung nothwendig die entgegengesetzte sein mußte, als die er erwartet hatte, das ist doch für den gesunden Menschenverstand eine gar zu starke Zumuthung; und wenn alles wirklich so geschehen ist, so muß der Mann (und gar seine schöne Mündel, die am ersten Mordtag noch nicht genug hat!) nicht als der Held eines „schönen Dramas", nicht für die „feste Liebe" gepriesen werden, womit er „in dem ruhigen Bestand seiner fürstlichen Ehre" sein Volk umfaßt, und „zu dessen Heil alle Weltmittel und Weltmächte verwendet", sondern als ein kopf- und herzloser Fanatiker erscheinen, der ja eigentlich, nach dem Bericht des Textes selbst, durch seinen provocirenden Trotz die erste Veranlassung zu der beabsichtigten Verfolgung gab, und der zuletzt den Galgen so gut verdient hätte wie sein Vorgänger, und allerdings, auch bei nüchternem Muth, von Haman kaum zu unterscheiden ist. Wem dies Urtheil zu hart dünken sollte, der bedenke, zu welchen Verirrungen des sittlichen Gefühls das misverstandene Bedürfniß geführt hat, die Geschichte als ein Stück Offenbarung darzustellen, und Luther jedenfalls haben wir auf unserer Seite.

Nach allem diesen geht unsere Ansicht dahin: das Buch Esther enthält die Legende des Purimfestes. Mit diesem Wort, selbst seiner etymologischen Bedeutung nach, wie sie auch in der Geschichte des christl. Cultus zur Anwendung kommt, ist alles gesagt. Erstens nämlich, daß ein solches Fest in eine relativ-vorhistorische Zeit hinaufreicht; wir meinen, daß zu der Zeit, aus welcher wir die ersten Nachrichten davon haben, es längst eingeführt war, ohne daß bestimmte chronologische und geschichtliche Anhaltpunkte und Nachrichten über den Ursprung desselben bekannt waren. Selbst der Name ist ausländisch und seine Erklärung verdächtig, jedenfalls in Betreff der Pluralform ungenügend, auch von den griech. Juden (φρουραί in den LXX mit vielen Varianten, φρουραῖοι bei Josephus) verderbt oder misverstanden. Dieser Name ist jedenfalls, und gerade wegen seiner Unverständlichkeit, der Kern und Keim der Erzählung. Das Fest muß in Persien entstanden und vielleicht die Erinnerung an eine Rettung von großer Gefahr und in maßgebenden Kreisen zu verewigen angeordnet worden sein. Ja, es bleibt die Möglichkeit offen, daß eine jüd. Bedeutung überhaupt erst nachträglich einem ursprünglich heidnischen, im Ausland ererbten Fest wäre angeheftet worden. Zweitens wollten wir mit dem Wort „Legende" andeuten, daß die Geschichte eine ganz unverbürgte ist. Die drei Hauptnamen Mordekai, Esther und Haman können, aber müssen nicht, historische sein. Die Sage, wie sie vorliegt, kann sich allmählich gebildet haben, wie sich aus der Analogie der spätern Zusätze ergibt. Sie kann aber auch in ihrer fertigen Gestalt das Werk eines einzelnen sein, eine Tendenzdichtung. Jüngere Erfahrungen mögen die Veranlassung geworden sein, daß man auf eine ältere, längst verblaßte zurückgriff; in der griech. Zeit war die alte babylonisch-persische der weite Rahmen, in welchen sich leicht und gern für die literarische Betriebsamkeit des neuern Judenthums, welches mit dem der Propheten so wenig Aehnlichkeit hatte, die Gebilde der Phantasie und die damit eng verbundenen nationalen Ideen und Bestrebungen einfügten, wobei bald die Geographie, bald die Zeitrechnung, bald andere Elemente concreterer Art in bunter und beweglicher Unordnung dem naiven Glauben an die Unfehlbarkeit des geschriebenen Buchstabens ein Bein stellen und das Heldenthum der Apologetik aufs Eis führen. Die feierliche Versicherung unsers Buchs (Kap. 10, 2), daß die ganze Geschichte aus den Reichsannalen der medischen und pers. Könige entlehnt sei, was doch offenbar nur eine Copie der bekannten Formel der israelitischen Königsbücher ist und den Stempel der Fiction an der Stirn trägt, kann nur solchen Kritikern wichtig erscheinen, welche darin zugleich die Erklärung davon finden, daß der Name Gottes nicht vorkommt, oder welche die Gelegenheit wahrnehmen, den Mardochai zum Archivsecretär

von Susa zu machen. Ebenso wenig Werth ist zu legen auf die Hinweisung am Schluß (Kap. 9, 20—32), daß die Anordnungen Esther's und ihres Vetters in Betreff der Feier des Purimfestes in ein Buch geschrieben worden seien, als beweise diese Notiz das Vorhandensein eines ältern hierher gehörigen Documents, oder als wäre der eben bezeichnete Abschnitt ein jüngeres Einschiebsel und berücksichtige das übrige (Kap. 1—9, 19; 10) als ein von dem Helden selbst geschriebenes Werk. An sich wäre die Annahme, daß das vorhandene nicht das älteste seiner Art gewesen, nicht geradezu abzuweisen, allein die hier vermeintlich vorliegenden Spuren davon sind doch gar zu unsicher. Abgesehen davon, ist allerdings einiges in dem Abschnitt Kap. 9, 20—32, der übrigens auch im Griechischen sich findet, was mit dem übrigen nicht ganz genau übereinzustimmen scheint, sich aber vielleicht durch die Kürze des zusammenfassenden Schlußberichts erklären läßt.

Von der ältern apologetischen Literatur sind unter vielen andern zu vgl.: Crusius, De usu l. Estherae ad praxin vitae christianae (Leipzig 1773); Vos, Oratio pro l. Estherae (Utrecht 1775); Schulze, De fide historica l. Estherae, in bibl. hagana V. VI; Kelle, Vindiciae l. Estheris (Freiberg 1820); Baumgarten, De fide l. Estherae (Halle 1839). — Die historische Kritik hat sich bisjetzt nicht in besondern Werken ausgesprochen; doch mehrfach in Einleitungen zum A. T. (de Wette, Bleek, Nöldeke u. a.), in Commentaren (Bertheau, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Aufl., Göttingen 1866], und in Geschichtswerken (Ewald, „Die Bücher Esra, Nehemia und Esther" [Leipzig 1862], IV, 295 fg.), theilweise indessen zu einem etwas mildern Endurtheil gelangend. Reuß.

Etam, eine Stadt im Stamm Juda (1 Chron. 4, 3 [V. 32 ist wol Ether zu lesen]; Jos. 15, 59; LXX); nach Richt. 15, 8 fg. auf dem Gebirge gelegen, nach Josephus 60 Stadien südlich von Jerusalem, wurde von Salomo mit Gärten und Wasserströmen verschönert (Josephus, „Alterthümer", VIII, 7, 3; 10, 1) und von Rehabeam zugleich mit Bethlehem und Tekoa befestigt (2 Chron. 11, 6); auch wurde von da — den Rabbinen zufolge — aus der „Quelle Etam" auf dem Weg nach Hebron der Tempel zu Jerusalem mit Wasser versorgt durch eine Wasserleitung, deren Ueberreste noch vorhanden sind. Etam ist noch erhalten in dem Wadi und Ain Attan zwischen Bethlehem und Fagur, bei dem in Trümmern liegenden, aber doch noch bewohnten Dorfe Urtas, wo offenbare Spuren einer alten Ortslage — darunter die Grundmauern eines viereckigen Thurms — sind, wo eine Quelle reichlichen Vorrath von gutem Wasser liefert und einen schönen murmelnden Bach dem Boden des Thals entlang bildet. Kneucker.

Etham, die zweite Lagerstätte der Israeliten auf ihrem Zug von Ramses nach dem Schilfmeer, an der Grenze Aegyptens und der arab. Wüste (2 Mos. 13, 20; 4 Mos. 33, 6 fg.). Diese Wüste, in welcher die Israeliten nach dem Durchzug durch das Meer drei Tage wanderten, ohne Wasser zu finden (4 Mos. 33, 8), wurde auch Wüste Etham, Wüste Sur genannt, „welche vor — d. h. im Osten von — Aegypten liegt" (2 Mos. 15, 22; s. auch Mara und Elim); sie zog sich also an der Ostseite längs des Meerbusens bis über den Krokodilsee (Birket Temsâh) herauf, bis zu welchem in jener alten Zeit das Schilfmeer nördlich reichte. Es kann demnach die Station Etham, die „am westlichen Ende dieser (östlichen) Wüste" Etham lag, nirgends sonst als bei der Nordspitze des Schilfmeeres, d. h. in der Nähe des heutigen Birket Temsâh, etwa bei Seba Biâr (Siebenbrunn) am östlichen Ende des Wadi Tumilât, d. i. Gosen, gesucht werden. Auf jeden Fall scheint es ein Punkt gewesen zu sein, von wo aus der gerade Weg nach dem Sinai die Israeliten um die Spitze des Meerbusens — über die Barre-el-Dschisr — und an dessen östlicher Seite entlang geführt haben würde, wenn sie nicht, von den Aegyptern im Norden überflügelt, sich hätten südlich „wenden" und der Westseite des Meerarms entlang bis zur Stelle des Uebergangs ziehen müssen. Vgl. Baal-Zephon und Rothes Meer. Kneucker.

Ethan, einer von David's Sangmeistern, die zum Stamm Levi gehörten (1 Chron. 15, 17. 19). Als die Häupter der drei levitischen Familien — der Gersoniter, Kahathiter und Merariter — welche David zur Besorgung und Leitung des Tempelgesanges bestellte, werden aufgeführt und sind für alle Zeiten des Tempeldienstes berühmt geworden Asaph (bei Luther: Assaph), Heman und Ethan (1 Chron. 6, 18. 24. 29; 7, 33. 39. 44). Statt dieser drei Sänger werden an andern Stellen genannt: Asaph, Heman und Jeduthun (auch Jedithun [1 Chron. 25, 1—6; 2 Chron. 35, 15; Neh. 11, 17; vgl. 1 Chron. 16, 41; 9, 16); Jeduthun scheint also nur ein anderer Name für Ethan zu sein. — Von diesen

Sängern aus dem Stamm Levi sind zu unterscheiden ein Ethan und Heman, welche als Nachkommen des Serah genannt, also zum Stamm Juda gezählt werden (1 Chron. 2, 6 fg.); es müßten denn, wie Ewald gegen alle Wahrscheinlichkeit meint, jene zwei großen Sänger aus jüd. Stamm, von den levitischen Musikschulen in ihre Innung und in ihr Geschlecht aufgenommen, dem Stamm Levi zugezählt worden sein. Denn auch 1 Chron. 2, 6 fg. dürfen ohne Zweifel nur die beiden ersten Namen, Simri (oder Harmi) und Ethan, als Söhne Serah's gelten und dem Stamm Juda zugerechnet werden, die drei andern dagegen, Heman, Kalkol und Dara, besser Darda, müssen geradezu gestrichen werden, weil der Chronist dieselben erst aus 1 Kön. 5, 11 (4, 31) herübergenommen und zu den ihm überlieferten und bekannten „Serahiten", Simri (Harmi) und Ethan, hinzugefügt hat, da in jener Stelle Ethan — und nach seiner Meinung auch Heman — „Esrahiten" genannt werden. Wenn nun dem entsprechend auch in Ps. 89, 1 und 88, 1 Ethan und Heman, womit unstreitig jene levitischen Sänger gemeint sind, dennoch „Esrahiten" genannt werden, so beruht dieser Irrthum in der noch spätern unechten Ueberschrift dieser an sich schon späten — makkabäischen — Psalmen auf einer ähnlichen Verwechselung der „kundigen Sänger" mit den gleichnamigen „Söhnen der Weisheit" zur Zeit des Salomo, von denen übrigens nur Ethan als Esrahiter, Heman dagegen mit den andern als Maholiter aufgeführt wird (1 Kön. 5, 11 [4, 31]). S. Bertheau und Thenius im „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum A. T.", Thl. 9 und 15, zu den betreffenden Stellen. Kneucker.

Ethanim, s. Monate.

Ethbaal, ein König der Sidonier, bekannt durch seine Tochter Isebel, Ahab's, des israelitischen Königs gottloses Weib (1 Kön. 16, 31). Josephus („Alterthümer", VIII, 13, 1; IX, 6, 6) nennt ihn Ithobalos, König der Tyrier und Sidonier, und dies ist wol die ursprüngliche Aussprache des Namens, bedeutend „mit ihm ist Baal", Ethbaal dagegen „mit Baal", denn daß 'ët für 'îš, Mann, stehe, ist unwahrscheinlich. Aus einem Fragment des Menander von Ephesus (bei Josephus, Contra Apion., I, 18) vernehmen wir ferner, daß Ithobal, früher Astartepriester, den durch Ermordung des Königs Pheles usurpirten Thron von Tyrus, und damit auch die Herrschaft über Sidon, 32 Jahre lang (bis etwa 910 v. Chr.) innehatte und 68 Jahre alt wurde. Da die Zeitangaben stimmen (s. Thenius zu 1 Kön. 16, 31), so ist an der Identität dieses Ithobal und des biblischen Ethbaal nicht zu zweifeln. Ueber den spätern Ithobal von Tyrus, in dessen Regierungszeit die Belagerung der Stadt durch Nebukadnezar fällt, s. Josephus, „Alterthümer", X, 11, 1; Contra Apion., I, 21. Steiner.

Ether, eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 42), später zum Stamm Simeon gehörig (Jos. 19, 7), auch 1 Sam. 30, 30 (statt Athach) und 1 Chron. 4, 32 (statt Etam) genannt, ist ganz im Süden zu suchen, wahrscheinlich in der Ruinenstelle Attârah, ungefähr im Osten von Gaza. Kneucker.

Ethnarch. Diesen Namen führte ein höherer Beamter des arab. Königs Aretas in Damaskus (2 Kor. 1, 32). Ueberhaupt kam derselbe nicht selten für Vasallenfürsten vor, selbst für den jüd. Hohenpriester Simon zur Zeit der syr. Zwingherrschaft (1 Makk. 14, 47; 15, 1 fg.). Auch die Vorstände der in großen Städten oder Kreisen nach ihren Gesetzen lebenden Juden hießen so, z. B. in Aegypten (Josephus, „Alterthümer" [nach Strabo], XIV, 7, 2). Man wollte sogar den obengenannten Ethnarchen des Aretas so verstehen, was aber nicht wahrscheinlich ist (s. Aretas). Röck.

Eule wird der 3 Mos. 11, 17 und Ps. 102, 7 erwähnte Vogel Kos gedeutet und noch genauer dem Kauzengeschlecht zugewiesen, aus welchem bei uns der Waldkauz am meisten verbreitet ist. Derselbe mißt nach Tschudi 1½ Fuß in die Länge, hat große dunkelbraune Augen in dem dicken runden Katzenkopf, einen blaßgelben Krummschnabel, weißgefleckte Schulterfedern, einen röthlich grauen Rücken mit braunen Strichen, weißbraungestreiften Bauch und mit dichten Wollfedern bekleidete Füße. Zu seinen misgestalteten, aus rothen Augenringen dumm glotzenden Jungen hegt er die zärtlichste Liebe und heult winselnd und flatternd ums Nest, wenn Gefahr droht. Sein naher Vetter ist der etwas kleinere rauhfüßige Kauz, der sich gern in hohlen Bäumen und bebuschten Felsplatten verbirgt, aber auch Mauerverstecke liebt.

Zu dem Eulengeschlecht rechnet man auch den Jansûph, der nach Jes. 34, 11 das verödete Edom bewohnen soll, und bezeichnet ihn näher als Uhu. Dieser „hält sich nur an den einsamsten und abgelegensten Orten auf und zieht hohe Bergschluchten mit steilen

Felsen und dichtem Gebüsch oder ganz verödete Thurmruinen allem vor. Einen tiefen und schauerlichen Eindruck macht sein hohles, gedämpftes, oft in wildes Jauchzen übergehendes Geschrei, das die Stille der späten Nacht unterbricht. Mit seinem außerordentlich dicken runden Kopf, den feierlichen, gewaltigen Augen, seinen sonderbaren Verdrehungen von Hals und Kopf bildet der Vogel eine sehr abenteuerliche Erscheinung". Er ist ein von den andern Vögeln sehr gehaßtes großes Thier, das mit ausgespannten Flügeln 5—6 Fuß klaftert und muthig selbst den Kampf mit dem Adler wagt. Ein seidenweiches, lockeres, fahlbraunes, schwarzgeflammtes Gefieder umschließt seinen Leib und lange schwarze Federbüschel stehen als Zierde über jeder Ohröffnung.

Als dritte Eulenart erscheint 5 Mos. 14, 16 der tinšemët, die Waldohreule, auch kleiner Uhu genannt. Sie ist über 1 Fuß lang und besitzt 3 Fuß Flugweite. „Ihr Gefieder ist rostgelb und weiß mit grauen und schwarzbraunen Flecken und Bändern, die Brust hellgelb mit dunkeln Pfeilfedern und Streifen; die Federbüsche der Ohren halb so hoch als der Kopf. Den Tag über gewöhnlich schlafend, macht sie abends die lächerlichsten Verdrehungen, klatscht die Flügel auf, bläst und knackt mit dem Schnabel und verdreht die Augen." Daher vielleicht ihr Name tinšemët, von našäm, schnauben. Luther übersetzt übrigens tinšemët mit Fledermaus, die LXX, 3 Mos. 11, 18 mit purpurrothes Wasserhuhn und Vulgata ebendaselbst mit Schwan; 5 Mos. 14, 16 die beiden letzten Uebersetzungen mit Ibis.

Der 3 Mos. 11, 16 erwähnte tahmás wird auch von einigen auf die Eule bezogen, richtiger aber wol auf den in Palästina ebenfalls einheimischen Kukuk. Ganz unrichtig übersetzt Luther Jes. 13, 22 'Ijím mit „Eulen" anstatt mit „Schakalen". Furrer.

Eumenes, *d. i. gütig*, gnädig, ein häufig vorkommender griech. Eigenname, wird *als König 1 Makk. 8, 8* genannt. Gemeint ist Eumenes II., König von Pergamus (198—158 v. Chr.), Sohn von Attalus I. Als der König Antiochus d. Gr. von Syrien den Römern unterlegen war, sollte er von diesen schwer gedemüthigt werden; im Frieden mußte er unter anderm seine Besitzungen diesseit des Taurusgebirges abtreten, und da Eumenes als Bundesgenosse namentlich in der Schlacht bei Magnesia (Livius, XXXVII, 41) den Römern gute Dienste geleistet hatte, so erhielt dieser außer bedeutenden Geldsummen von jenen Besitzungen Lykaonien, Phrygien, Mysien, Lydien, Jonien mit Ausnahme gewisser freier Städte, und den thrazischen Chersones angewiesen, wogegen Lycien und Carien bis zum Mäanderfluß an die Rhodier kam (Polybius, XXII, 7; Livius, XXXVII, 55 fg.; XXXVIII, 38). Mit Beziehung auf dieses Ereigniß erzählt der Verfasser vom 1. Makkabäerbuch, daß die Römer dem Eumenes das ind. Land, Medien, Lydien und von den schönsten Ländern des Antiochus welche verliehen hätten. Dies widerspricht zum Theil der sonst beglaubigten Geschichte: von Indien, das nie zum Seleucidenreich gehörte, kann überall keine Rede sein; aber auch Medien, das allerdings etwa seleucidisches, aber schwer zu behauptendes Besitzthum war, kommt nach obigem außer Betracht. Um den Verfasser Richtiges sagen zu lassen, hat man durch Textänderungen helfen wollen, allein der griech. Text ist handschriftlich durchaus bezeugt; auch mit Uebersetzungsfehlern kommt man nicht weit: denkbar wäre, daß der Uebersetzer aus Versehen Medien aus Mysien gemacht hätte, aber Indien läßt sich auf gesunde Weise nicht beseitigen. Da der Verfasser über Verhältnisse fremder Völker auch sonst Irrthümliches bietet, so wird der vorliegende Text richtig sein, aber der Verfasser nach Hörensagen zum Theil Falsches berichtet haben. Fritzsche.

Eunike. So hieß (2 Tim. 1, 5) die Mutter des Pauliners und Apostelschülers Timotheus. Sie war eine geborene Jüdin und zeichnete sich wie ihre Mutter Lais durch Aufrichtigkeit und Wärme ihrer religiösen Ueberzeugung aus, obwol sie mit einem heidnischen Mann (Apg. 16, 1) verheirathet war. Zu der Annahme, daß ihr Mann ein Proselyt des Thors gewesen sei, ist kein genügender Grund vorhanden. Durch den Einfluß dieser seiner in Lystra, ihrem wahrscheinlichen Wohnort, zum Christenthum bekehrten Mutter scheint Timotheus (s. d.) ebenfalls für dasselbe gewonnen worden zu sein. Schenkel.

Euodia, eine Christin in Philippi, welche sich nebst einer andern, Namens Syntyche, um die Verbreitung des Evangeliums daselbst verdient gemacht und manches erduldet hatte, aber nachher mit ihrer Arbeits- und Leidensgefährtin in Streit gerathen war, was den Apostel Paulus zu einer Rüge und Ermahnung zur Eintracht veranlaßte (Phil. 4, 2 fg.). Die Ansicht Baur's („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 475), daß die beiden Frauennamen zwei Parteien zu bedeuten scheinen,

und Schwegler's („Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 135), daß Euodia die judenchristliche, Syntyche die heidenchristl. Partei repräsentire, beruht auf der Annahme der Unechtheit des Philipperbriefs (s. d.). Schenkel.

Euphrat. In Armenien, dem schneereichen Quellgebiet großer Flüsse, entspringt auch der Euphrat. Aus mehrern Armen entsteht ein Strom, welcher sich nur mit Mühe einen Weg durch die Berge seines Heimatlandes bahnt, bis er endlich in der Gegend von Samosata seinen Durchbruch vollendet. Nachdem er nun eine Zeit lang zwischen dem alten Culturlande von Syrien und Mesopotamien geflossen, tritt er in die große Wüste, welche er durch einen schmalen Streifen urbaren Bodens unterbricht, ohne aber sonst ihren Charakter zu verändern. Aber welch einen Segen die flache Wasserstraße hier bringt, zeigen schon die zahlreichen alten Ortschaften am Ufer dieses seines Mittellaufs. Nur einen großen Nebenfluß nimmt er hier noch auf, den von den Bergen des nördlichen Mesopotamiens kommenden Chaboras, denn die dürre Wüste zu beiden Seiten kann ihm nur wenig Wasser zuströmen lassen. Erst da, wo der Euphrat sich dem Tigris bedeutend nähert, verändert sich der Charakter des Landes durchaus. Die reiche Bewässerung des tiefliegenden Marschlandes durch die beiden Flüsse, von einem uralten, noch jetzt nicht ganz verfallenen Kanalsystem regulirt, erzeugte hier in Babylonien unter den Strahlen der fast tropischen Sonne die üppigste Fruchtbarkeit. Beide Ströme spalten sich mehrfach in natürliche und künstliche Arme, die sich dann zum Theil wieder vereinigen. Die Hauptarme des Euphrat und Tigris bilden zuletzt einen gemeinschaftlichen Strom. Die jährlichen Ueberschwemmungen befruchten, richtig geleitet, den Boden weit und breit, während sie ohne die nöthige Fürsorge durch das Aufwühlen neuer Betten und Versumpfung des Landes den größten Schaden verursachen können. Es ist aber kaum zu bezweifeln, daß eine kräftige und einsichtige Regierung das jetzt verwahrloste Babylonien wieder zu dem machen könnte, was es zur Zeit der Chaldäer, der Perser und der ersten Abbasiden war.

Neben dem Nil ist der Euphrat der einzige große Strom, von dem die Hebräer zur Zeit ihrer Selbständigkeit genauere Kunde hatten. Obwol der Nil ungleich länger und wasserreicher, der von den kurdischen Bergen während seines ganzen Laufs mit Zuflüssen versehene Tigris wenigstens wasserreicher und für den Verkehr viel förderlicher ist, so war den Israeliten doch allein der Euphrat „der große Strom" (1 Mos. 15, 18; 5 Mos. 1, 7; Jos. 1, 4; Offb. 9, 14 u. a.) oder lieber schlechthin „der Strom" (1 Mos. 31, 21; 2 Mos. 23, 31; 1 Makk. 7, 8 u. s. w., im ganzen etwa 30 mal im A. T.). Denn vom Nil kannten sie nur den untern Lauf, der Tigris lag ihnen zu fern, aber den Euphrat berührten sie wenigstens gelegentlich am Anfang seines Mittellaufs, wie unten in Babylonien. Es ist daher auch ganz natürlich, daß der Euphrat mit unter den Paradiesflüssen aufgeführt wird (1 Mos. 2, 14); wie denn vielleicht eine ursprünglichere Gestalt dieses Mythus auf das Quellgebiet des Euphrat selbst hinweisen mochte, während allerdings jetzt durch die Erwähnung zweier südlicher Ströme das Ganze unkenntlich geworden ist.

Geschichtlich wird der Euphrat zuerst beim Leben David's genannt. Dieser erstreckt seine kriegerischen Unternehmungen bis an den Euphrat (2 Sam. 8, 3; 1 Chron. 18, 3) und kämpft selbst mit einer über den Strom gekommenen Schar aus Mesopotamien (2 Sam. 10, 16; 1 Chron. 19, 16; Ps. 60, 2). Leider sind unsere Nachrichten über die Feldzüge David's, dessen häusliche Geschicke uns so gut überliefert sind, viel zu fragmentarisch, als daß wir uns eine einigermaßen klare Vorstellung von seinen Unternehmungen machen könnten. Doch berührte ohne Zweifel eine kurze Zeit lang das Gebiet, welches unter der Oberhoheit israelitischer Könige stand, an einigen Stellen, etwa in der Breite von Haleb, den Strom. Denn nicht nur sprechen hierfür ausdrückliche Zeugnisse (1 Kön. 5, 1; 2 Chron. 9, 26; 1 Kön. 5, 4, wo die berühmte Stadt Tapsakus am Euphrat zum Gebiet Salomo's gerechnet wird; Esra 4, 20), sondern nur so erklärt sich der Anspruch, der gelegentlich für das Volk Israel auf alles Land bis zum Euphrat erhoben wird (1 Mos. 15, 18; 2 Mos. 23, 31; 5 Mos. 1, 7; 11, 24; Jos. 1, 4; vgl. Ps. 72, 8; Sach. 2, 10; Mich. 7, 12; Jes. 27, 12), während das wirkliche Gebiet Israels doch niemals nur entfernt so weit reichte. Man könnte freilich anführen, daß sich nach 1 Chron. 5, 9 der Stamm Ruben bis zum Euphrat hinzog, aber eine nähere Untersuchung der Stelle zeigt, daß dieser Strom nur durch ein Misverständniß hierher gekommen ist, da ja eben hier in Uebereinstimmung mit allen übrigen Nachrichten die (syrische) Wüste als die Ostgrenze der Rubeniter bezeichnet wird. Bei dem Verfall, welcher der kurzen Blütezeit folgte, ver-

loren vielmehr die Israeliten das Euphratgebiet ganz aus dem Gesicht. Das Land „jenseit des Stroms", aus welchem die Stammväter gekommen waren (Jos. 24, 2. 3. 14 fg.), ist für sie ein weit entlegenes. Der Euphrat wird nur genannt bei der Erzählung von Thaten feindlicher Kriegsfürsten (2 Kön. 23, 29; 24, 7; Jer. 46, 2), oder wo die Propheten aus der Ferne kommende Strafen verkündigen (1 Kön. 14, 15; Jes. 7, 12 u. a.). Der gewaltige Strom dient auch wol als Bild des assyr. Reichs im Gegensatz zu dem mit den bescheidenen Gewässern Palästinas verglichenen Juda (Jes. 8, 7).

In den großen Reichen der spätern Zeit schied der Euphrat (mit der Wüste) die Ost- und Westprovinzen. Was „jenseit des Stromes" ist, bedeutet im pers. Reich, von dessen Mittelpunkten aus gerechnet, wie schon bei dem östlich vom Euphrat schreibenden Verfasser von 1 Kön. 5, 1. 4, Syrien mit Phönizien und Palästina (Esra 4, 10. 11. 16; Neh. 2, 7). Umgekehrt, von Judäa aus betrachtet, heißen so die östlich vom Euphrat gelegenen Länder des Seleucidenreichs (1 Makk. 7, 8; vgl. 1 Makk. 3, 32). Zu gewissen Zeiten bildete der Euphrat die Grenze des röm. Reichs gegen die Parther; daher die Erwähnung Offb. 16, 12.

Mit Unrecht hat man in dem Jer. 13 vorkommenden Fluß einen andern als den Euphrat finden wollen; freilich muß die richtige Erklärung gerade wegen der Erwähnung dieses Flusses zu dem Ergebniß führen, daß die hier erzählte symbolische Handlung nicht wirklich ausgeführt ist.

Der hebr. Name des Flusses (Perâth, Luther Phrath) ist auch der aramäische; ihm entspricht genau der arabische (Furât). Die griech. Form (Εὐφρήτης, Εὐφράτης) nähert sich der auf einer Inschrift des Darius Hystaspis vorkommenden altpersischen (Ufratu; kann auch Hufratu, Hufrâtu, Ufrâtu gelesen werden). Es ist immer mislich, den Namen eines Flusses zu erklären, welcher durch das Gebiet verschiedener Sprachen fließt und vielleicht gar aus einer längstverschollenen Sprache benannt ist (man denke an die celtischen Flußnamen Deutschlands). Wir wollen daher die zahlreichen Vermuthungen über die Bedeutung des Namens, welche seit Josephus („Alterthümer", I, 1, 3) gemacht sind, nicht weiter berühren und nur bemerken, daß man nicht zu sehr auf die Ursprünglichkeit der pers. Form bauen darf, da der Verdacht nahe liegt, daß sich die Perser durch leichte Umformung den fremden Namen mundgerecht gemacht haben mögen, wie das sicher die Griechen gethan haben. Nöldeke.

Eva, Hawwah, Lebenspenderin (von hawah = hajah, leben), soll der erste Mensch (s. Adam) sein Weib benannt haben (1 Mos. 3, 20). Der Erzählung zufolge erhielt sie den Namen erst nach dem Sündenfall (s. d.), unmittelbar vor der Vertreibung des ersten Aelternpaares aus Eden. Erst jetzt ward sie, infolge eines göttlichen Strafurtheils (1 Mos. 3, 16), in ihren Beruf, Kinder zu gebären, eingesetzt, zur „Mutter aller Lebendigen", d. h., wie schon alte Uebersetzer richtig erklären, aller vernünftigen Wesen, auf Erden erkoren (1 Mos. 3, 20; 4, 1 fg.). Das Prädicat „Lebenspenderin" ist bezeichnend; denn im Schos des Weibes empfängt das zeugende Princip des Mannes erst sein Leben, entwickelt sich zu einem beseelten Wesen und tritt dann unter den Schmerzen der Geburt in die Reihe der Lebendigen ein. Vorher hieß Eva, ihrer Abstammung und Abhängigkeit vom Mann gemäß, lediglich „Männin" (iššah, 1 Mos. 2, 23). Eigenthümlicherweise wird sie, außer den genannten Stellen, im A. T. nicht mehr erwähnt; nur im Buch Tobiä (8, 6) wird ihrer als Gehülfin Adam's noch ehrenvoll gedacht.

Ueber das ursprüngliche Verhältniß des Mannes zum Weib sind die beiden Erzähler in der ältesten biblischen Urkunde nicht ganz gleicher Meinung. Der erste Erzähler (1 Mos. 1, 27) läßt beide, Mann und Weib, gleichzeitig und gleichartig unmittelbar von Gott erschaffen werden; eine ursprüngliche Unterordnung des Weibes unter den Mann wird von ihm wenigstens nicht angedeutet. Nach dem zweiten Erzähler wird der Mann vor dem Weibe geschaffen (1 Mos. 2, 7), und erst infolge des eingetretenen Bedürfnisses beschließt Gott die Erschaffung noch anderer lebendiger Wesen, zunächst der Thiere (1 Mos. 2, 19), und, als diese dem Mann nicht genügen, einer noch entsprechendern „Hülfe", einer Genossin seines Gleichen, des Weibes (1 Mos. 2, 20 fg.). Die Thiere läßt der sinnvolle Mythus aus der Erde hervorgehen; das Weib wird aus dem Mann selbst, und zwar aus einer seiner Rippen (1 Mos. 2, 21), nicht, nach Baumgarten's unrichtiger Erklärung dieser Stelle, aus einem für sich bestehenden ablösbaren Theil seines Unterleibs geschaffen. Zwei Zwecke verfolgt der Mythus: sowol die Gattungseinheit als die Geschlechtsver-

schiedenheit, sowol den Zug der Sehnsucht des Mannes nach dem Weib als die Unterordnung und Dienstbarkeit des Weibes gegenüber dem Mann zur Darstellung zu bringen. Von einer ursprünglichen Doppelgeschlechtigkeit Adam's ist in der Erzählung nichts zu finden; jene gehört zu den spätern rabbinischen Fabeln (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 365). Die chaldäischen und pers. Schöpfungsmythen (Eusebius, Chron. arm., I, 22; „Zendavesta", übersetzt von Kleuker [Riga 1776—78], III, 83 fg.; „Avesta", herausgegeben von Spiegel [Leipzig 1858—63], III, LV) lassen das erste Menschenpaar aus dem doppelgeschlechtigen Menschen entspringen. Auch Plato (Sympos., S. 189 fg.) legt dem Aristophanes eine ähnliche Vorstellung in den Mund, um den Zauber der Geschlechtsliebe zu erklären. Aus wunderbar gebauten Doppelurmenschen habe Zeus durch Trennung Männer und Weiber entstehen lassen, die sich nunmehr, in Erinnerung ihrer ursprünglichen Einheit, sehnsüchtig suchten. Von solchen Absonderlichkeiten hält sich der keusch und edel gehaltene biblische Mythus frei. Einige Aehnlichkeit hat derselbe mit dem griech. Mythus von der Pandora; doch erreicht der letztere den biblischen in dessen sittlichem Gehalt nicht. Während der griech. Mythus das Weib dem Mann zur Strafe als des Hauses Noth und eine „verhängnißvolle Gabe" beigesellt (Hesiod, Opera et dies, S. 59 fg.; Theogonia, S. 571 fg.; Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 74 fg.): so wird ihm dasselbe nach der Bibel zur Freude und Befriedigung als hülfreiche Lebensgefährtin mitgegeben. Dadurch daß sie aus seiner Seite (der Rippe) genommen wird (bei den Grönländern aus dem Daumen; Pustkuchen, „Die Urgeschichte der Menschheit" [Lemgo 1821], I, 212), wird ihre natürliche Abhängigkeit vom Mann angedeutet. Sie ist „Bein von seinen Gebeinen, Fleisch von seinem Fleisch" (1 Mos. 2, 23), sein anderes Ich, das er in ihr wiedererkennt, demzufolge gewissermaßen sein Eigenthum, auf das er natürliche Ansprüche hat. Zwar opfert er dem geliebten Weibe die ältern Bande, die ihn an seine Erzeuger knüpfen (1 Mos. 2, 24), und wird mit ihm Ein Leib mittels der Geschlechtsgemeinschaft; aber die volle Ebenbürtigkeit mit dem Mann hat der Hebräer dem Weib niemals zuerkannt (s. Ehe, Geschlechtsverkehr); und wenn auch in der Erzählung von dem Ursprung des Menschengeschlechts aus Einem Menschenpaar, wie Jesus richtig erkannt hat (Mark. 10, 5 fg.), die Anerkennung der Monogamie lag, so ward die Polygamie gleichwol Landessitte. Darum erklärt auch der zweite Erzähler (1 Mos. 3, 16 fg.), göttlichem Richterspruch zufolge, Unselbständigkeit und Abhängigkeit vom Mann für des Weibes Los. Eva ist im Verhältniß zu Adam überhaupt minder günstig dargestellt; in ihrer Brust erwacht zuerst das Verlangen nach der verbotenen Frucht (1 Mos. 3, 6); sie verführt den Mann, was auch der Verfasser des ersten Timotheusbriefs (Kap. 2, 14) geflissentlich hervorhebt; ihre überwiegende Sinnlichkeit äußert sich in leidenschaftlicher Geschlechtslust, und der Mann ist deshalb bestimmt, nicht etwa nur ihr Freund, sondern vor allem ihr Herr zu sein (1 Mos. 3, 16). Dieser Grundsatz spiegelt sich denn auch in der deuteronomischen Ehegesetzgebung. Der Ehemann ist, wenn er einen Grund zur Beschwerdeführung gegen sein Weib hat, ihr Ankläger und Richter zugleich; er ist befugt, sie mittels eines Scheidebriefs zu entlassen (5 Mos. 24, 1 fg.).

Auch das N. T. hat den alttest. Grundsatz (1 Mos. 3, 16) von dem Principat des Mannes über das Weib anerkannt und dem Weib nirgends Ebenbürtigkeit mit dem Mann zugestanden. Der Umstand, daß, nach der alttest. Erzählung, Eva die zuerst Verführte und des Mannes Verführerin war, scheint den Apostel Paulus zu seinem etwas ungünstigen Urtheil über das weibliche Geschlecht bewogen zu haben (2 Kor. 11, 3). Wie Christus Herr des Mannes, so ist, nach seiner Ansicht, der Mann Herr des Weibes (1 Kor. 11, 3; Eph. 5, 23 fg.). Darum sollen die Weiber in den Gemeindeversammlungen nicht reden, sondern schweigen und gehorchen, mit bestimmter Beziehung auf das Strafurtheil Gottes gegen Eva (1 Kor. 14, 34). Zur Ausgleichung dieses an sich dem Grundsatz der christl. Gleichheit widersprechenden Verhältnisses zwischen Weib und Mann stellt der Apostel für den Ehemann die Forderung der Liebe zur Ehegattin auf, die er aus der idealen und organischen Einheit beider Geschlechter herleitet (Eph. 5, 28 fg.). Und indem er das Weib der Gemeinde, den Mann aber Christo vergleicht (Eph. 5, 31 fg.), so bestätigt er zwar auch damit die untergeordnetere Stellung des Weibes in seinem Verhältniß zum Mann; allein er drückt diesem Verhältniß zugleich die höhere religiös-sittliche Weihe auf, wodurch es aus der Sphäre der alttest. Dienstbarkeit in diejenige der neutestamentlichen, durch Liebe geheiligten, sittlichen Freiheit versetzt wird. Schenkel.

Evangelien, die drei ersten. Die sogenannte Evangelienfrage hat wesentlich durch ihren unlösbaren Zusammenhang mit der Frage nach dem Leben Jesu gegenwärtig eine Bedeutung erlangt, wie sie zu keiner Zeit sich einer ähnlichen rühmen konnte. Das Problem des Lebens Jesu hat zu seinem Gegenstand die Möglichkeit, beziehungsweise Unmöglichkeit, die geschichtliche Gestalt dessen, den das Christenthum zum Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins der Menschheit gemacht hat, noch in einigermaßen deutlichen Umrissen nachzuzeichnen und festzustellen. Aber diese Frage setzt wieder die andere nach den Quellen der evangelischen Geschichte voraus. Mitten im tosenden Wechsel von Stoß und Gegenstoß der aufeinandertreffenden Geister hat sich doch allen Vernünftigen mit steigender Klarheit die Ueberzeugung aufgedrängt, daß es eine gesicherte Anschauung vom Leben Jesu nicht geben kann, solange man nicht die Quellen richtig zu handhaben, solange man nicht ihr gegenseitiges Verhältniß im ganzen wie im einzelnen sich stets wieder zu vergegenwärtigen versteht. In der That hat nichts bis auf die neueste Zeit einer richtigen und unbefangenen Erkenntniß so sehr im Wege gestanden, als das zu rasche Vorspringen des geschichtlichen Interesses, das Dahintenbleiben der literarischen Kritik. Die letztere aber bildet offenbar eine Aufgabe für sich, und ist von demjenigen am besten zu lösen, der sie als eine solche nimmt, den rein das in ihr enthaltene Rechenexempel interessirt. Die eindringendsten Untersuchungen haben daher in den letzten Jahrzehnten gerade diesen Punkt der biblischen Kritik, die sogenannte Evangelienfrage, zur durchsichtigsten Klarheit gefördert.

Bekanntlich hatten die einschlagenden Bestrebungen vor allem mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen, daß die ersten und einzigen Quellen, die zu Gebote stehen, unsere vier Evangelien, sich untereinander selbst auszuschließen schienen. Jeder einigermaßen unbefangene Blick begegnet in dieser Vierzahl sofort wieder zwei wesentlich verschiedenen Richtungen, die einerseits nothwendig auf eine ursprünglich verschiedene Auffassung des Lebensbildes Jesu zurückweisen, andererseits auch heutzutage dieses Bild in einer Doppelgestalt darstellen, welche auf den ersten Anblick allerdings nur einen auffallenden und verwirrenden Eindruck hinterläßt. So hat denn auch in der That besonders die sogenannte Tübinger Schule alles gethan, um uns zwischen dem vierten Evangelium, welches von einem Augenzeugen und Apostel herrühren will, und den drei ersten höchstens die Wahl, nirgends aber die Möglichkeit einer Vermittelung übrigzulassen. Hervorragende Darstellungen des Lebens Jesu, wie die von Strauß, Schenkel, Keim, haben im wesentlichen denselben Standpunkt eingenommen, sowenig es den beiden letztgenannten im übrigen darum zu thun war, die Ansichten jener Schule von der Person Jesu zu vertreten oder zu verbreiten. Andererseits läßt sich die Abzweckung der mit den obigen ebenbürtigen Schriften von Hase, Schleiermacher, Bunsen, Renan und Weizsäcker über das Leben Jesu mit dem Bestreben vergleichen, die verschiedenen Lichtbilder, wie sie die Gestalt Christi im Spiegel der apostolischen und der synoptischen Ueberlieferung reflectirt, zum Zweck einer Art von stereoskopischem Sehen zu arrangiren.

Aber auch abgesehen von der Frage nach dem Verhältniß der mehr ursprünglichen, volksmäßigen und unreflectirten Ueberlieferung, wie sie uns bei den drei ersten Evangelisten entgegentritt, zu der mehr theologischen und ideellen Behandlung des Stoffs im vierten Evangelium, bieten jene drei, untereinander selbst verglichen, alsbald wieder ein neues Problem dar. Zwar ist es nicht an dem, als ob das Bild Jesu selbst sich in jedem der drei ersten Evangelien ähnlich, wie dies zugestandenermaßen im vierten der Fall ist, unter einer eigenthümlichen Beleuchtung darböte. Vergleichen wir vielmehr die drei frühern Berichte drei Gläsern, durch welche von uns Fernstehenden der Gegenstand der evangelischen Geschichte erkannt sein will, so ist klar, daß wir, mögen wir uns des ersten, zweiten oder dritten Mediums bedienen, es nur mit einem einzigen Bild zu thun haben, dessen wesentlichste Züge sich decken. In der Hauptsache verfolgen alle drei Berichterstatter denselben Faden, und zwar so, daß sie nicht sowol Geschichte erzählen, als vielmehr einzelne Geschichten nach einem gewissen allgemeinen, für die Behandlung des Ganzen feststehenden Aufriß aneinanderreihen. Ihre Darstellungen können daher abschnittweise nebeneinandergestellt, in gemeinsame Ueberſicht gebracht werden; und eben dieser Möglichkeit der gemeinsamen Uebersicht und Zusammenschau verdanken sie seit Griesbach den Namen Synoptiker, der von einem dieses Verhältniß ausdrückenden griech. Wort hergenommen ist. Es ist nun eine bekannte Sache, daß diese Uebereinstimmung sich sowol in der Anordnung des Ganzen nachweisen, als auch bis in das Detail des Wortes, des Satzgefüges, überhaupt

des Ausdrucks verfolgen läßt — und zwar oft genug des gewählten, ja seltsamen Ausdrucks, dessen gleichmäßiges Zutagetreten bei allen drei Synoptikern um so weniger zufällig sein kann, als sie sämmtlich griechisch geschrieben sind, während Jesus und die erste Gemeindeüberlieferung sich der aramäischen Sprache bedienten.

Nicht minder von Belang ist aber neben dieser auffallenden Uebereinstimmung unserer synoptischen Evangelien in der Anlage des Ganzen wie im einzelnen Bericht der weitere Umstand, daß oft in denselben Stellen, welche auf eine gegenseitige Berührung und Wechselwirkung zwischen den einzelnen Evangelien schließen lassen, sich wieder auffallende Verschiedenheiten einstellen, die sich häufig bis zu scheinbaren, ja bis zu wirklichen Widersprüchen steigern, wie wenn beispielshalber der Auferstandene bei Matthäus den Jüngern nur in Galiläa erscheint, bei Lukas nur in Judäa; oder wenn es der Abweichungen in Bezug auf die Aufeinanderfolge der einzelnen Erzählungen so unendlich viele gibt, ja mehr als einmal — so z. B. in der Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum — die Evangelisten beginnen, als wollten sie ganz dieselbe Geschichte erzählen, in der That dann auch wörtlich durch längere Partien und aneinanderhängende Perioden des Textes harmoniren, um plötzlich auseinanderzugehen und dann ebenso unvermuthet sich wieder in Ausdruck und Darstellung zu finden.

Dieses Verhältniß gilt es nun aufzuhellen. Es handelt sich um ein Problem, welches durch die wunderbare Uebereinstimmung der drei synoptischen Evangelien nicht minder, als durch die seltsamen Abweichungen des einen vom andern gebildet wird. Aus Aehnlichkeit und Unterschied schlingt sich das synoptische Räthsel und will gelöst sein. Gesetzt nun, es gelte, sich über irgendein Tagesereigniß genaue Kunde zu verschaffen, so greift jeder nach den Quellen, die vorläufig allein darüber Auskunft ertheilen können, nach den öffentlichen Blättern. Wenn nun in drei Zeitungen, welche der Forschende nach der Reihe in die Hand nimmt, er stets wieder denselben Bericht findet, mit wörtlicher Uebereinstimmung wiederholt, so wird höchstens ein vollständig Urtheilsloser des Glaubens sein, er befinde sich darum im Besitz einer Kunde, die von dreifachem Ausgangspunkt gewährleistet sei. Sollte sich aber vollends zeigen, daß die drei Berichte neben den auffälligsten Berührungen auch wieder Abweichungen und Widersprüche erkennen lassen, die zu deutlich zugespitzt sind, um zufällig sein zu können, so wird derselbe Laienverstand sich auf Gedanken eigener Art geführt sehen; er wird sich einerseits darüber besinnen, ob vielleicht ein Bericht dem andern nachgedruckt ist, oder ob sie alle drei auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen; andererseits aber wird er sich auch ein Urtheil zu bilden suchen über die unbewußten und bewußten Motive, welche der gemeinsam befolgten Linie Abbiegungen bald nach dieser, bald nach jener Richtung geboten haben.

Genau so verhält es sich in unserm Fall. Allgemein ist man zu dem Resultat gelangt, daß wir es hier mit drei Sprossen eines gemeinsamen Triebes zu thun haben, mit den Erzeugnissen einer kirchl. Arbeit, welche bereits ein Gemeingut hervorgebracht hatte, daran der Einzelne sich gebunden sah. Ebenso allgemein gibt man heutzutage zu, daß diese gemeinsame Anlage mit den neu hinzugekommenen Stoffen vielfach versetzt wurde, daß die Stellung des Einzelnen bei aller in der Natur der Sache liegenden Gebundenheit auch wieder eine freie gewesen sein muß.

In letztberührter Richtung begegnen wir schon gleich bei Augustinus, welcher sich zuerst eingehender mit dem synoptischen Problem (De consensu evangelistarum) beschäftigte, dem Minimum aller von der Orthodoxie zu machenden Zugeständnisse, nämlich der Anerkennung, daß die Evangelisten mit Beziehung aufeinander schrieben, sich der Geschichten aber nicht immer auf dieselbe Weise erinnerten, sodaß durch Einflüsse von rein subjectiver Natur der parallele Lauf der drei Linien öfters gestört wurde. Während man aber seinem Urtheil, wonach Markus der „Nachtreter“ (pedissequus) des Matthäus gewesen sei, 14 Jahrhunderte lang unbedingt gefolgt war, haben zuerst Koppe (1782) und Storr (1786 und 1794) dieses Dogma erschüttert, indem sie die Ordnung, in welcher die beiden ersten Evangelisten geschrieben haben sollten, umkehrten, ja selbst Versuche, dem Lukas die erste Stelle zu vindiciren, tauchten auf, indem Evanson (1792) die Reihenfolge Lukas, Matthäus, Markus, Vogel (1804) Lukas, Markus, Matthäus verfocht.

Der auf diese Weise nach ihren verschiedenen Möglichkeiten verfolgten Benutzungshypothese trat aber sofort eine ganz andere Weise, das Räthsel zu lösen, zur Seite. Anstatt daß entweder Matthäus, oder Markus, oder Lukas je den beiden andern Evangelien

zu Grunde liegt, konnten sie ja auch alle drei auf eine gemeinsame Grundlage zurückgeführt werden. Schon Semler (1762) und Lessing (1778) hatten das sogenannte Hebräerevangelium für eine solche Quelle gehalten. Der eigentliche Vater der Urevangeliumshypothese aber ist Eichhorn, welcher jenes Princip der Einheit, das der orthodoxe Aberglaube in der unsichtbaren Wirkung des dictirenden Gottesgeistes gefunden hatte, in die handgreifliche Unterlage einer, das Gemeinsame aller Synoptiker enthaltenden, durchaus selbständigen Grundschrift verlegte und überhaupt die Evangelien zuerst unter den Gesichtspunkt eines in ihnen sich vollziehenden schriftstellerischen Fortschritts stellte. Nach der ersten Gestalt der Hypothese (1794) war das Urevangelium aramäisch geschrieben und erweiterte sich allmählich zu unsern drei Synoptikern, während die zweite (1804) in richtiger Würdigung der Thatsache, daß unsere Synoptiker unmöglich Uebersetzungen sein können, eine griech. Uebersetzung schon des Originalwerks statuirt, welche in einer weitläufigen Reihe von Schriften überarbeitet und alterirt wurde, bis es endlich seine jetzige dreifache Gestaltung annahm, in welcher zum Theil das Gemeinsame geblieben ist, zum Theil aber auch durch mannichfache Abstufungen bedeutende Differenzen eingetreten sind. Kein Synoptiker hätte sonach den andern benutzt, aber auch in keinem der drei ersten Evangelien hätten wir mehr den ursprünglichen Bericht. Vielmehr werden die Differenzen durch Einschiebung einer langen Reihe von Mittelgliedern nur allzu künstlich erklärt, wobei auch stets die Frage herausgefordert wird, warum, wenn die Verfasser der Mittelglieder die Urschrift variirten, dies nicht gleich unsere Synoptiker selbst thun konnten.

Jedenfalls ist es das Verdienst Eichhorn's, zuerst das vorliegende Problem in seiner ganzen Größe erkannt und gewürdigt zu haben, wie man denn auch längere Zeit über mit seinem Gedanken experimentirte und die Beweiskraft desselben durch einzelne Modificationen zu verstärken suchte (Herbert Marsh, Gratz, Ziegler, Hänlein, Kühnöl, Bertholdt u. a.). Bereits aber war innerhalb der Urevangeliumshypothese wieder der Streit um die Priorität des Matthäus (Eichhorn, 1804) oder des Markus (Gratz, 1812) erwacht. Veranlassung dazu hatte eine neue Form der Benutzungstheorie, die berühmt gewordene Hypothese Griesbach's gegeben, derzufolge Markus den Matthäus und Lukas zur Basis seiner Schrift gemacht, d. h. sich zu den beiden ältern und größern Evangelien als Epitomator verhalten hätte (1784, 1789, 1790). Zwischen dieser Form der Benutzungshypothese und der altkirchlichen des Augustin, welche damals durch Hug restaurirt worden war (1808), theilte sich nunmehr längere Zeit über die, von den kühnen Urevangeliumsträumen wieder sich ernüchternde Theologenschaft. Das Urevangelium selbst aber feierte seine Auferstehung in verwandelter Gestalt, als Schleiermacher (1817) seine Diegesentheorie aufstellte, derzufolge die Einheit einer evangelischen Geschichte unter allen Umständen erst das Spätere und Gemachte, dagegen die zusammenhangslose Mannichfaltigkeit des Stoffs, wie sie in jenen ausführlichen Aufzeichnungen vorlag, die er Diegesen nannte, das Erste und Ursprüngliche gewesen wäre. Zunächst hat Schleiermacher diesen Standpunkt mit Bezug auf Lukas durchgeführt und dabei freilich in der Regel allzu scharfsinnig da, wo wirkliche Fugen im Text sind, wie z. B. Luk. 8, 3. 4, dieselben überbrückt, dagegen in andern Fällen, wo eine Reihe von Stücken schon um des gemeinsamen Hintergrundes willen zusammengehören, wie z. B. Luk. 4, 31—41, um der Schlußbemerkung Luk. 4, 37 willen, Uebergang zu neuen Quellen angenommen. Die letztern hätten überdies, wie im vorliegenden Fall, oft mehr als Duodezformat besessen. So wurden unsere Synoptiker zu Aggregaten einzelner Erzählungen und Quellen, kleinerer Aufsätze und mündlicher Traditionen, zu Bearbeitungen secundärer Natur, welche im nachapostolischen Zeitalter ohne gemeinsame Direction, ohne chronologische Gewißheit entstanden sind. Immerhin wäre auch hiernach noch die Grundlage der Uebereinstimmung der Synoptiker eine schriftliche gewesen. Aber gegen diese ganze Voraussetzung machte nunmehr Gieseler (1818) geltend, daß es auf jeden Fall die mündliche Ueberlieferung gewesen sei, welche anfänglich allen Bedürfnissen genügt habe, mit der Zeit stereotypisirt und auf einen in der Hauptsache gleichförmigen Ausdruck gebracht worden, endlich aber von unsern Synoptikern schriftlich fixirt worden sei. In der Natur der Sache war natürlich gegeben, daß letzteres Geschäft nur mit individueller Freiheit vollzogen werden konnte. Ließen sich auf diese Weise die Differenzen mit Leichtigkeit erklären, so bereitete freilich der Umstand, daß die ursprüngliche Sprache jenes mündlichen Urevangeliums die aramäische gewesen sein müsse, während unsere Evangelien die auffälligste Uebereinstimmung gerade im Detail des griech. Ausdrucks

bieten, um so mehr Schwierigkeiten. Und sollte es wirklich eine Eigenthümlichkeit der mündlichen Ueberlieferung gewesen sein, gerade im Bericht von der verdorrten Hand an einem bestimmten Ort ein doppeltes Augment (ἀπεκατεστάθη) zu gebrauchen, oder weisen die Stellen Matth. 12,13 = Mark. 3,5 = Luk. 6,10 nicht vielmehr auf schriftstellerische Vermittelung zurück? Freilich alles und jedes konnte man hinfort nicht mehr aus blos literarischen Vermittelungen erklären, und es entstanden jetzt auf dem Gebiet der Evangelienfrage Mischformen, wie die vielgelesenen Einleitungslehrbücher von de Wette (seit 1826), Credner (1836) und Bleek (nach des Verfassers Tod 1862 und in 2. Aufl. 1866 erschienen) sie bieten. Der erstere statuirte für Matthäus und Lukas eine gemeinsame mündliche Quelle und betrachtete den Einfluß, welchen jener auf diesen ausgeübt hat, mehr als einen gedächtnißmäßig vermittelten, wogegen Markus immer entschiedener als bloser Epitomator aufgefaßt wurde. Der zweite hielt sich an die von Schleiermacher aus den Fragmenten des Papias gezogene Entdeckung einer Spruchsammlung des Apostels Matthäus, während unser jetziger Matthäus eine Combination dieses Werkes mit dem ältesten Evangelium, dem Markus, darstelle (so auch Lachmann, 1835). Der dritte fußte ganz auf Griesbach's Ansicht hinsichtlich des Markus, statuirte aber, um die Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas zu erklären, wieder eine Art von Urevangelium, welches, näher besehen, mit dem angeblichen Epitomator Markus zu große Aehnlichkeit hat, um als eine von ihm verschiedene Schrift sich aufrecht erhalten zu lassen.

Es ist kein Wunder, wenn nach so vielen Versuchen, dem synoptischen Geheimniß näher zu kommen, schließlich nur die Unsicherheit und Haltungslosigkeit des kritischen Standpunktes, auf welchem man bisher eine so große Menge von Hypothesen erbaut hatte, einleuchtend geworden zu sein schien. Auf dieses allgemeiner werdende Gefühl stützte sich David Friedrich Strauß, als er bei seinem ersten Auftreten (1835) die Evangelienkritik ganz hinter der Kritik der evangelischen Geschichte zurücktreten ließ. War erst einmal der Inhalt der letztern als ein aus der Luft gegriffener nachgewiesen, so konnten natürlich auch die Schriften weder von Augenzeugen noch von genau Unterrichteten herrühren, und es verlor das kritische Interesse an den Evangelien seinen vornehmlichen Anhaltspunkt. Soweit sich Strauß darauf überhaupt einläßt, setzt er lediglich die Griesbach'schen Resultate als „zur Evidenz erhoben“ voraus; in der zweiten Bearbeitung des „Lebens Jesu“ (1864) hat er mit gleichem Ansehen der Unfehlbarkeit auch noch die einstweilen zu Tage getretenen Forschungen der Tübinger Schule umkleidet, er selbst aber ist nie productiv und selbständig auf diesem Gebiet aufgetreten.

Leider hat es aber auch die gegen Strauß aufgebotene Apologetik in hohem Maß an dieser ersten Forderung aller nüchternen Geschichtschreibung, an der Quellenkritik, fehlen lassen. Nur Weiße (1838) hat die hohe Bedeutung, welche für die Wissenschaft vom Leben Jesu der Evangelienfrage zukommt, nicht blos im allgemeinen richtig gewürdigt, sondern auch, indem er sich an Schleiermacher hinsichtlich des Matthäus, an Lachmann hinsichtlich des Markus anschloß, einen Wurf gethan, der sich je länger je mehr als ein glücklicher und verheißungsvoller bewähren sollte. Zunächst zwar fanden seine Aufstellungen, sowie der mit aller wünschenswerthen Schärfe und Genauigkeit geführte Nachweis Wilke's, daß in unserm Markus die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage des gesammten synoptischen Textes anzutreffen sei (1838), wenig Beachtung, und die Extravaganzen Bruno Bauer's, welcher von der soliden Arbeit Wilke's sofort einen leichtfertigen und schwindeligen Gebrauch machte (1841—42, 1850—52), fügten der Markushypothese so beträchtlichen Schaden bei, daß zunächst nur noch Sommer (1842) und Hitzig (1843) ihr treu blieben.

Dagegen gewann das große Fahrwasser der Kritik eine durchaus andere Richtung, seitdem Schwegler (1846) und Baur (1847) auf den Plan getreten und unter Rückweis auf Griesbach's Resultate einer Anschauung von der Evangelienbildung Bahn gebrochen hatten, welche den evangelischen Geschichtsstoff als ein jedweder tendenzmäßigen Ausgestaltung fähiges Product der Ueberlieferung auffaßte. Hiernach hätten wir das älteste, übrigens aramäisch geschriebene, Evangelium in jenem Hebräerevangelium zu erkennen, welches noch vollkommen die Anschauungen des Ebjonitismus darbot und unter dem Namen des Matthäus oder des Petrus cursirte. Als eine freie Bearbeitung dieses, seines streng judenchristl. Charakters entkleideten Hebräerevangeliums gilt sodann unser kanonischer Matthäus, welcher daher neben den ursprünglichen judaistischen auch universalistische

Elemente enthält. Einen gerade umgekehrten Verlauf dagegen machte Lukas durch, insofern er zuerst als ein streng paulinisches Parteievangelium existirte, dann aber durch einen unionistisch gesinnten Bearbeiter mit judaistisch und ebjonitisch gefärbten Zusätzen bedacht wurde. Markus endlich ist der farblose, neutrale Auszug aus beiden Parteiwerken.

Während diese Aufstellungen innerhalb der „Theologischen Jahrbücher" hin und her besprochen wurden, trat seit 1849 als auf diesem Feld synoptischer Kritik vollkommen ebenbürtiger Gegner der Tübinger Schule Ewald auf den Plan. Hatte die Tübinger Kritik das Räthsel der Evangelienbildung in der Regel durch lediglich dogmat. Analyse zu lösen gestrebt, so ging Ewald wieder mehr von Sprachvergleichung und jenen, zumeist auf das Gebiet des Formellen fallenden Untersuchungen und Beobachtungen aus, welche jeder aus sachlichen Gründen entnommenen Entscheidung vorangehen müssen. Auf diesem Wege gelangte er zu dem Resultat, daß die zuerst nur gruppenweise geschehene Aufzeichnung evangelischer Geschichte sich zunächst in einem, dem Evangelisten Philippus zugeschriebenen, ältesten Evangelium zusammengefaßt habe; diesem trat die Spruchsammlung des Apostels Matthäus zur Seite, und auf Grund beider Schriften entstand unser zweites kanonisches Evangelium oder wenigstens die Grundschrift desselben, während unser Matthäus noch eine weitere, mehr der Darstellung der „Höhen der Geschichte" gewidmete Quelle, unser Lukas, das am spätesten entstandene Sammelwerk, noch drei andere Quellenbücher, die eine mehr poetische Geschichtschreibung enthielten, voraussetzt.

Es folgte nun eine Reihe von Auseinandersetzungen, aus welchen neue Mittelgestaltungen hervorgingen. Die Hauptfrage drehte sich immer entschiedener um die Alternative Matthäus oder Markus, während man bezüglich des Lukas allgemein einverstanden darüber ist, daß sein Geschichtswerk unter den dreien das spätere ist, ein Sammelwerk, welches die verschiedenartigsten Stoffe schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung in sich aufnimmt. Zunächst stellte Hilgenfeld in einem fünfjährigen literarischen Streit mit Baur (1850—55) den zweiten Evangelisten, in welchem er einen Vertreter des milden heidenfreundlichen Petrinismus erblickte, wieder in die Mitte zwischen Matthäus und Lukas und that seine Unabhängigkeit von letzterm unwiderleglich dar. Karl Reinhold Köstlin (1853) seinerseits vereinigte alle möglichen Stellungen des Markus, indem er sowol einen allen Synoptikern vorangehenden Urmarkus in der Weise Ewald's postulirte, als auch ein Petrusevangelium in der Nachfolge Hilgenfeld's statuirte, welches den Uebergang von Matthäus zu Lukas bildete, sowie endlich einen Epitomator in der Form der tübinger Aufstellungen. Zeichen der Zeit waren es, als Ritschl (1851), im Widerspruch mit seinen frühern Ansichten, die Abhängigkeit des Matthäus von Markus nachwies, und H. A. W. Meyer, früher ein Anhänger Griesbach's, sich in seinen Commentaren seit 1853 zu Ewald bekehrte. Nicht minder machte nun auch Volkmar (1857) den Markus zum Urevangelisten, und in dasselbe Fahrwasser lenkten Theologen wie Wittichen, Güder, Freytag, Tobler, Plitt ein, während Weiß (1861) zwischen Matthäus und Markus ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältniß oder vielmehr eine gemeinsame Quelle beider, neben welcher Matthäus aber doch auch noch den Markus benutzte, annehmen zu müssen glaubte. Nicht minder vertheilen sich bei Gustav von Eichthal (1863) die Züge der Ursprünglichkeit gleichmäßig zwischen Matthäus und Markus.

Allerdings macht das Matthäusevangelium vielfach den Eindruck des höchsten Alterthums, insofern es Tempel und Stadt Jerusalem, religiöse und politische Verfassung des Judenthums als noch bestehend voraussetzt (Kap. 5, 35; 22, 23 fg.; 23, 2 fg., 16 fg.); namentlich auch, indem es gewisse Worte Jesu selbst mittheilt, welche deutlich zeigen, wie bestimmt der Stifter des Neuen Bundes doch in der ersten Periode seines Auftretens mit seiner ganzen Wirksamkeit sich innerhalb der Grenzen des Judenthums gehalten und sich an Gesetz und Sitte desselben angeschlossen hat. Die bekannten Worte von den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Kap. 15, 24), zu denen Jesus bald selbst allein gesandt sein will, bald auch seine Jünger ausschließlich sendet (Kap. 10, 6), hat kein anderes Evangelium aufgenommen. Die Erklärung, daß er nicht gekommen sei, Gesetz oder Propheten aufzulösen, daß im Gegentheil Erfüllung sein Beruf, steht bei Matthäus (5, 17) allein. Man hat nun darüber gestritten, inwieweit solche Züge, in denen Jesu Werk organisch aus den Ordnungen des Alten Bundes herauswächst, wirklich geschichtlich sind, oder inwieweit daran Schuld trage die zugestandene und auf der Hand liegende Bestimmung des Werkes für die judenchristl. Gemeinde, die schon von Irenäus wahrgenommene

und durch die zahlreichen Rückweisungen auf die alttest. Schrift gesicherte Tendenz des Buchs, in Jesus den von Gesetz, Propheten und Psalmen geweissagten König von Israel, den Sohn Gottes, mit Einem Wort den Messias nachzuweisen. Wol in der Mehrzahl der Fälle wird sich die erstere Möglichkeit als Wirklichkeit darthun lassen. Denn allzu deutlich tragen die parallelen Partien der beiden andern Evangelien den Charakter absichtlicher Auslassung oder doch wenigstens planvoller Milderung der betreffenden Stellen.

So sicher aber bei diesem Evangelisten Züge der höchsten Ursprünglichkeit sich erhalten haben, so deutlich beruht seine ganze Darstellung bereits auf einer durchgeführten Sachordnung, ja geradezu auf kunstreicher, durch eine gewisse Zahlensymbolik in echt jüd. Art beherrschter Gruppirung der Stoffe. Selbst Keim läßt ihn durch Zusammenstellung von zehn Wundern, sieben Wehen, sieben Gleichnissen, drei Versuchungen, drei Nachfolgern, zweimal sieben Gliedern von drei Geschlechtsreihen sinnige Zahlencirkel entwerfen. Ferner ist nicht blos dem Anfang der evangelischen Geschichte, als welcher bei Markus das Auftreten Johannes des Täufers bezeichnet ist, eine Vorgeschichte im Geist einer zweiten Generation vorgesetzt, sondern es hat auch Jesus seine Wirksamkeit kaum begonnen, so bemerken wir in den Abweichungen der Ordnung unsers ersten Evangelisten von derjenigen der beiden andern die Absicht, ein Muster von Jesu Lehrweise, wie es in der sogenannten Bergpredigt auftritt, an die Spitze zu stellen, und diesem eine Zehnzahl von Wunderthaten folgen zu lassen, deren einzelne Exemplare offenbar so ausgewählt sind, daß jede Klasse der von Jesus zu berichtenden Thaten mit einem Beispiel vertreten ist. Natürlich konnte eine derartige Sachordnung nicht durchgeführt werden, ohne daß die ursprüngliche Reihenfolge der einzelnen Erzählungen vollständig durchbrochen wurde, und so begegnen wir denn im ersten Evangelium, und hier wieder zumeist in seiner ersten Hälfte, einer weitgehenden chronologischen Unordnung, sodaß es unmöglich ist, nach Anleitung lediglich des ersten Evangeliums eine Anschauung von Fortgang und Entwickelung der evangelischen Geschichte zu gewinnen. Jesus sagt hier am Anfang ziemlich dasselbe wie auch am Schluß, und an seinen Verhältnissen und Beziehungen zum Volk, zu den Gegnern und zur Jüngerschaft ändert sich entweder nichts, oder aber, in demselben Maß als etwas von Entwickelung zu bemerken ist, stimmt Matthäus auch mit Markus überein.

Wenigstens in Einer Beziehung liegen nämlich sämmtliche Anzeichen der Ursprünglichkeit auf Seite des Markus. Bis auf etwa 30 im Zusammenhang des Ganzen verlorene Verse ist der gesammte Stoff dieses zweiten Evangeliums in den beiden andern wiederzufinden. Nimmt man aber die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen bei Markus und stellt die des Matthäus zur einen, die des Lukas zur andern Seite, so glaubt der Unterzeichnete in seinem 1863 erschienenen Werk über die synoptischen Evangelien Schritt für Schritt nachgewiesen zu haben, daß jeder der beiden andern eben diese Reihenfolge als die ursprüngliche voraussetzt. Deutlich setzen sich die einzelnen Abschnitte des Matthäus, wenn man sie aus der nachträglich aufgeprägten Sachordnung ablöst, von selbst alsbald wieder in eine geschichtliche Ordnung um, die sich mit derjenigen des Markus vollständig deckt. Auf der einen Seite haben wir einen Wald, der eine Masse von Bäumen in naturgemäßer Mischung bietet; auf der andern eine Baumschule, darin dieselben Gewächse nach Plan und Ordnung gereiht stehen. Dazu kommt, daß Markus auch in der Form der Darstellung denjenigen mittlern Ausdruck aufweist, in welchem Matthäus und Lukas sich begegnen. Aus diesen und andern Gründen hat sich unserer Zeit mit von Jahr zu Jahr zunehmender Uebereinstimmung die Ansicht empfohlen, daß der ursprüngliche Plan der evangelischen Geschichtserzählung sich in unserm zweiten Evangelium erhalten hat; und es ist nur die von selbst sich ergebende Probe für Resultate einer unabsehbaren Menge mühsamer Einzelforschungen, wenn es sich herausstellt, daß auch der erzählte Gegenstand selbst in diesem zweiten Evangelium in seinen einfachsten, echt geschichtlichen Grundformen vor unsere Augen tritt. Denn in der That haben Werke über das Leben Jesu, wie Schenkel's „Charakterbild" (1864), zuletzt auch des Unterzeichneten Darstellung in „Judenthum und Christenthum" (Leipzig 1867), S. 351 fg., nachgewiesen, daß sich die großen Wendungen und Epochen der galiläischen Wirksamkeit Jesu nur bei Markus mit Klarheit nachweisen lassen; in dieser Beziehung stellt er allein noch eine durch das Ganze gehende Einheit des geschichtlichen Verlaufs dar, und hat sich der gemeinsame Faden aller synoptischen Berichte nur bei ihm noch in naturgemäßer Aufeinanderfolge seiner einzelnen Knotenpunkte erhalten.

Daß sowol Matthäus als Lukas einen solchen natürlichen Fortschritt im öffentlichen Auftreten Jesu verwischt haben, schreibt sich nun aber zumeist auf Rechnung des Umstandes, daß sie beiderseits aus einer weitern Quelle schöpfen, deren Inhalt sich mit demjenigen des ältesten evangelischen Berichts kreuzt. Und zwar bietet dieser weitere Inhalt, durch dessen Aufnahme Matthäus und Lukas über Markus hinausgehen, fast durchaus nur Redestoff dar, sodaß wir also schon auf dem Wege der Textvergleichung zu der Vermuthung gedrängt werden, daß neben der einen geschichtlichen Hauptquelle, die in allen drei Evangelien zum Vorschein kommt, noch eine weitere zu Gebote gestanden haben muß, daraus sowol Matthäus den Stoff zu den großen Redebildungen schöpft, womit er an fünf Stellen den gemeinsamen Faden unterbricht, als auch Lukas jene Masse von kürzern und längern Reden entnommen haben wird, die er gerade in der Mitte seines Evangeliums eingeschaltet hat. Diese Zuthaten aus einer zweiten größern Quelle verrathen sich als Einschaltung bei Lukas dadurch, daß sie sämmtlich den gemeinsamen Faden gerade dort unterbrechen, wo die galiläische Wirksamkeit Jesu zu Ende erzählt ist und der Aufbruch nach Judäa bevorsteht; bei Matthäus hingegen folgt regelmäßig nach jeder größern Redegruppe gleichsam als Schlußstrich für dieselbe und zugleich als Uebergangsformel zu einer andern Art der Darstellung die stehende Bemerkung: „Es geschah, nachdem Jesus diese Worte vollendet hatte, that er das und das" (Matth. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). — Dieser Beobachtung kommt aufs glücklichste zu Hülfe das einzige einigermaßen zuverlässige Zeugniß, welches uns aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. in Bezug auf die Bildung unserer Evangelien zu Gebote steht. Von dem um 150 schreibenden Bischof Papias hat sich nämlich ein Fragment erhalten, das als ihm wohlbekannte schriftliche Aufzeichnungen über Jesus zwei Werke nennt, von denen eins seine Reden, ein anderes seine Thaten darstelle; dieses führt er auf Markus, einen spätern Apostelgehülfen, jenes, die Redesammlung, auf Matthäus zurück, welcher selbst Apostel war. Man sieht, wie diese Angaben des Papias in freier Weise zusammentreffen mit den Rückschlüssen, die wir aus der thatsächlichen Beschaffenheit unserer drei synoptischen Evangelien bildeten. Sicherlich haben wir in den beiden von Papias erwähnten Grundschriften die beiden Richtungen der Grundmauern zu erkennen, auf welchen sich das gesammte dreistöckige Gebäude unserer synoptischen Evangelienliteratur erhoben hat. Und was diese letztere selbst betrifft, so ist keineswegs gesagt, daß unsere Matthäus- und Markusevangelien ohne weiteres mit jenen von Papias genannten Werken zusammenfallen müssen. Es heißen dieselben ja auch im Grundtext nicht „Evangelium des Matthäus, des Markus" — sondern „Evangelium nach Matthäus, nach Markus" — mit welchen Bezeichnungen der Inhalt derselben nur in allgemeiner Weise an die Personen des Matthäus und Markus geknüpft sein will.

Indem wir sonst auf die Artikel „Geschichtsquellen des N. T.", „Matthäus", „Markus", „Lukas" verweisen, können wir uns die Entstehung unserer Bücher etwa so denken. Als in den sechziger Jahren mit Ausbreitung der Heidenmission das ahnende Gefühl sich aufdrängte, daß die Geschicke des Christenthums nicht mit denen des rasch seinem Untergang zueilenden Judenthums untrennbar verknüpft sein könnten, daß vielmehr das Christenthum eine über das Dasein Jerusalems hinausreichende völkergeschichtliche Zukunft haben werde, da regte sich auch mächtiger als zuvor das Bedürfniß, die überlieferten Stoffe der evangelischen Geschichte vor allmählicher Trübung und Verarmung zu sichern, und es kam zu den ersten zusammenhängenden Versuchen christl. Geschichtschreibung. Wie wir aber gesehen haben, daß das Interesse der Gemeinde sich in erster Linie an die Worte, in zweiter erst an die Geschicke Jesu knüpfte, so ist wol auch in der seit Schleiermacher (1832) bis herab auf die bedeutenden Schriften Réville's (1862) und Weizsäcker's (1864) angenommenen, jetzt nur noch ausnahmsweise bestrittenen, Spruchsammlung des Apostels Matthäus das erste Schriftwerk zu erkennen. Die Form derselben haben wir uns als eine ziemlich lose, fragmentarische und aggregatähnliche zu denken, oft mit kleinen Ueberschriften versehen, wie wir sie in den mittlern Kapiteln des Lukas noch antreffen; z. B. „Einstmals sagten seine Jünger zu ihm — lehre uns beten, gleichwie auch Johannes seine Jünger lehrte" (Luk. 11, 1). Nun folgt das bekannte Gebet des Herrn, bei Lukas noch als ein abgerissenes Stück, bei Matthäus (Kap. 6, 9 fg.) bereits in liturgisch abgeschliffener Gestalt und in die große Bergrede eingefügt.

Als nun dieser Redesammlung auch noch die erste zusammenhängende Gliederung der evangelischen Geschichtsgruppen von der Hand des Markus an die Seite trat, ver-

breiteten sich beide Schriften rasch, und es lag nichts näher, als der Versuch, dieselben zu einem einheitlichen Ganzen zu combiniren. Der erste, zugleich glücklichste und geschickteste dieser Versuche wurde gemacht, als Jerusalem, die „heilige Stadt", noch stand; es ist unser Matthäusevangelium — mit Recht genannt „nach Matthäus", da eben der Hinzutritt der matthäischen Redestoffe es ist, wodurch es sich von dem gemeinsamen synoptischen Bericht charakteristisch unterscheidet. Dasselbe ist für einen jüdischen nicht blos, sondern speciell palästinischen Leserkreis berechnet, trägt den entschiedensten alttest. Charakter und läßt insonderheit keine Gelegenheit vorübergehen, auf den organischen Zusammenhang der Entwickelung des Alten und des Neuen Bundes hinzuweisen und prophetische Stellen den christl. Thatsachen anzupassen.

Schon mit der Zerstörung Jerusalems ging im Grunde der Schwerpunkt der christl. Entwickelung über auf die Stadt Rom. Mit den Schicksalen der röm. Gemeinde hängt eine ganze Reihe unserer neutest. Bücher zusammen, namentlich aber auch unser zweites und drittes Evangelium. In Rom nämlich entstand, wie schon die alte Ueberlieferung weiß, zunächst unser Markus, d. h. diejenige Abschrift der ursprünglichen Evangelienschrift, welche, im einzelnen dem Verständniß und der Auffassung des Heidenchristenthums angepaßt, späterhin die herrschende wurde; ebendaselbst aber auch das dritte Evangelium, genannt „nach Lukas", jedenfalls geschrieben von einem Mann, der wie Lukas entschieden zu der Anhängerschaft des Apostels Paulus gehörte, dessen Eigenthümlichkeiten in Sprache und Denkart wir daher auch in unserm Werke an mehr als einer Stelle in auffallendster Weise begegnen. Es geschieht in denkwürdigem Gegensatz zu Matthäus, wenn hier Jesus in Wort und That zu den halbheidnischen Samaritern in Beziehung tritt, das Alleinrecht der Juden an das Reich Gottes aufgehoben und die Heidenmission selbst in einer Reihe von Gleichnissen vorgebildet erscheint. Die eigentliche Abzweckung des Werkes aber liegt nicht etwa in einer Apologie des paulinischen Evangeliums, sondern einfach in möglichst umfassender Sammlung, weshalb auch entschieden ebjonitische Züge, wie die Verherrlichung des gesetzlichen Lebens und der Armuth, oder der entschiedene Gegensatz gegen die Welt und ihren Fürsten, in reichem Maß Aufnahme gefunden haben. Uebrigens erzählt Lukas nach der ältesten Geschichtsquelle bis zu dem Punkt, wo Jesus Galiläa verläßt. Dann schiebt er den gesammten, aus der Spruchsammlung und der reichlich benutzten mündlichen Ueberlieferung gewonnenen Stoff in Form eines großen, die Ungleichheit der abhängigen Arbeit auf Schritt und Tritt verrathenden, Reiseberichts ein und verleiht auf diese Weise der evangelischen Geschichte in ihrer Mitte eine andere Physiognomie.

Somit wäre das Matthäusevangelium, wie auch die meisten Neuern bis herab auf Keim, den hartnäckigen und beredten Vertheidiger seiner Ursprünglichkeit (1860—67), die Sache ansehen, in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre entstanden. Baur freilich hatte, ohne Nachfolger zu finden, an die Jahre 130—134 gedacht, und Volkmar setzt das Werk neuerdings zwischen 105 und 110. Soweit man zurückgeht, ist das Matthäusbuch das gebrauchteste Evangelium, und wie vorab das Judenchristenthum, so haben seit dem Brief des Barnabas (um 120) auch die Schriftsteller des Heidenchristenthums zu Matthäus gegriffen. Durchweg sah die Kirche in ihm den ersten Evangelisten.

Was in erster Linie für die frühe Stellung unsers Matthäus spricht, das ist die noch ganz ursprüngliche Frische der Weissagungsreden Jesu, welche fast ohne jede Berücksichtigung der Form, in welcher die Geschichte sie bestätigt hat, gehalten sind. Die Stadt ist allerdings verbrannt worden, aber nicht gerade von Heeren Gottes (Kap. 22, 7); der Tempel ist dem Erdboden gleichgemacht (Kap. 24, 2), aber von einer Eröffnung dieser Katastrophe durch Aufstellung von Greuelaltären an heiliger Stätte, ähnlich den Zeiten des Antiochus (Kap. 24, 15), von einer Flucht der Frommen aus der geschändeten Stadt nach den Bergen, wo sie die Wiederkunft des Messias erwarten (Kap. 24, 16. 20), von den zugleich eintretenden Verführungskünsten falscher Propheten (Kap. 24, 24) hat der geschichtliche Bericht über die Zerstörung Jerusalems nichts zu vermelden. Hauptsache aber ist, daß die Noth kurz dauern (Kap. 24, 22), aber „sofort" nach ihrem Höhepunkt die letzte Katastrophe eintreten (Kap. 24, 29) und das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen wird.

Nichts ist nun belehrender für die Zeitfolge, in welcher unsere Evangelien geschrieben sind, als die Art, wie die beiden andern Evangelisten den mittlerweile geschichtlich bedenklich gewordenen Weissagungen Jesu die Spitze abgebrochen, vor allem aber die Wieder-

kunft „sogleich“ nach Jerusalems Fall beseitigt haben. Nur wenig wird die Zukunftsrede Jesu bei Markus verändert. Doch geschieht wenigstens so viel, daß die Zeichen der Wiederkunft nicht „sogleich“ nach der Zerstörung eintreten (Kap. 13, 24), und auch die letzten Ueberlebenden des Jüngerkreises nicht sowol, wie Matth. 16, 28 geschieht, den Menschensohn selbst, als vielmehr „das Reich Gottes kommend in Kraft“ (Mark. 9, 1) begrüßen werden. Offenbar schrieb der zweite Evangelist bereits unter dem Eindruck der Ereignisse von 70 und der im Gegensatz zum Untergang des jüd. Staates sich vollziehenden „vollen, breiten Einbürgerung des Christenthums auf Erden“ (Kap. 4, 28; 10, 30), nach Volkmar etwa 80, nach Keim freilich erst 100 n. Chr. Die ersten Spuren seiner Existenz bieten Papias, der wenigstens den Namen nennt, Justin, der einen eigenthümlichen Zug des zweiten Evangeliums auf „Denkwürdigkeiten des Petrus“ zurückzuführen scheint, dann aber auch Hermas und die Clementinen.

Erst in den Clementinen und bei Justin finden sich endlich noch Anklänge an das dritte Evangelium, welches jedenfalls erst längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, wie man jetzt gewöhnlich annimmt, zwischen 70 und 100, abgefaßt ist. Dem Lukas steht im sprechenden Gegensatz zu Matthäus bereits die ganze und volle Wirklichkeit der Zerstörung Jerusalems vor Augen, und man kann aus Josephus' Werk über den Jüdischen Krieg die Parallelen sammeln zu den in Kap. 19, 43. 44; 21, 20—24 beschriebenen Ereignissen der langen, kunstvollen Belagerung, der feindlichen Heere, der Absperrungsmauern, der Hungersnoth, des Blutbades, der Gefangenführung des Volks, der Niederreißung von Tempel und Stadt, und auf dieses alles folgen die „Zeiten der Heiden“, da „Jerusalem von den Heiden zertreten wird“ (Kap. 21, 24) — ein unbestimmbar großer Zeitraum, in dessen Mitte der Verfasser selbst schreibt. Dazu kommt, daß im Gegensatz zu den beiden, die ältere Ueberlieferung darstellenden, Berichten der dritte eine durchaus gesteigerte Anschauung vom Helden seiner Geschichte verräth. „Die Person Christi wächst; er ist der wunderbar von der Jungfrau Geborene, der Wundermann, aus dem Kräfte strömen, der die Todten vom Begräbniß ruft, der den Teufel und seine Hierarchie entthront, der alles weiß, die Jünger beschämt, der im Flug Galiläa sammelt, der wunderbar entflieht, der selbst am Kreuz statt bangen Schmerzrufs fürbittend und sich befehlend mit Gott verkehrt, der sichtbar zum Himmel fährt. Schon beginnt die Metaphysik sein Wesen zu ergreifen; nicht Davidssohn, nicht Abrahamssohn, ein Abkömmling Adam's ist er, wie bei Paulus eine zweite Schöpfung, welche zugleich der ganzen Welt ein neues Heil verheißt“ (Keim).

Wenn aber auch Nachlässigkeit und Verschwommenheit der Erinnerung, Drang der Mythenbildung, schriftstellerische Interessen und dogmat. Tendenzen überall mehr oder weniger bemerkbare Spuren zurückgelassen haben: der Unterschied zwischen unsern synoptischen Evangelien und der idealen Composition des vierten einerseits, wie den durchaus verzeichneten und carikirten Darstellungen der Apokryphen andererseits ist immer noch mächtig genug, um in dem schlichten Bild, welches Matthäus, Markus und Lukas in den hölzernen Rahmen der ältesten Ueberlieferung hineinzeichneten, ein wirkliches Geschichtsbild voll unerfindbaren, originalen Lebens erkennen zu lassen, sodaß von hier aus alles wirkliche Wissen von Jesus seinen Ausgangspunkt zu nehmen hat und sich die Frage immer dringlicher erhebt, ob ein solches wirkliches Wissen außerhalb dieser drei Kreislinien überhaupt noch denkbar erscheint. Holtzmann.

Evangelisten. Mit diesem Namen werden im N. T. nicht etwa (nach dem Misverständniß des Chrysostomus) die Verfasser unserer kanonischen Evangelien bezeichnet, sondern es sind darunter urchristl. Reiseprediger zu verstehen, welche im Auftrag der Apostel oder vielleicht auch anderer Lehrer und ganzer Gemeinden in solchen Gegenden, in welchen der Name Jesu Christi noch unbekannt war, Jesum als den Messias verkündigten. Im Epheserbrief (4, 11) wird das Amt eines Evangelisten nach dem Amt der Apostel und (neutest.) Propheten und vor dem Amt der Hirten und Lehrer aufgezählt. Ihr Amt war nicht ein ständiges, auf eine bestimmte Gemeinde beschränktes, sondern, wie das der Apostel und Propheten, gehörte es der christl. Gesammtheit an, und sie hatten wol unbedingt dem Ruf ihrer Vorgesetzten als Missionsarbeiter zu folgen, wohin er immer an sie erging (Eusebius, „Kirchengeschichte“, III, 37; Theodoret zu Eph. 4, 11). Eusebius verwechselt allerdings bereits die spätere Bedeutung der Bezeichnung mit der ursprünglichen, wenn er die Evangelisten nicht nur mit der Reisepredigt, sondern auch noch mit der „Ueberlieferung der heiligen Evangelien“ beauftragt sein läßt. Eine Autorität über die von ihnen gestifteten

Gemeinden hatten sie nicht; diese stand lediglich den Aposteln und den ordentlichen Gemeindebeamten zu. Von den Aposteln unterschieden sie sich dadurch, daß ihnen die unmittelbare Berufung durch Christus und daher die Vollmacht zur Regierung der Gemeinde Christi fehlte. Sie unterschieden sich auch von den Apostelgehülfen, die nach Umständen als Stellvertreter der Apostel fungirten. Von dem Apostelgehülfen Timotheus (s. d.) heißt es zwar (2 Tim. 4, 5), er möge das „Geschäft" eines „Evangelisten" versehen, aber darum verwaltete er noch nicht das „Amt" eines solchen. Ein angestellter Evangelist dagegen war jener Philippus (s. d.), der zuerst das Amt eines Diakons versehen hatte (Apg. 6, 5), und später (Apg. 21, 8) als Evangelist in Cäsarea thätig war. Schenkel.

Evangelium. Wenn wir mit diesem Namen jetzt in der Regel einen der vier schriftlichen Berichte bezeichnen, welche das N. T. über Leben und Reden, Thaten und Leiden Jesu darbietet, so fällt damit keineswegs der biblische Sprachgebrauch selbst zusammen. Denn im A. oder N. T. wird das Wort nie von einem schriftlichen Bericht gebraucht. Vielmehr bedeutet es ursprünglich (z. B. 2 Sam. 18, 22) gute Botschaft, frohe Kunde. Seinem Gebrauch im N. T. liegt zunächst die Stelle Jes. 61, 1 zu Grunde, welcher Jesus selbst Luk. 4, 18 den so glücklichen Ausdruck zur Bezeichnung von Inhalt und Zweck seines öffentlichen Auftretens entnommen hat. So bildet das Wort Evangelium im N. T. den stehenden Titel, die sprechende Etikette des neuen Inhalts, welcher der Welt dargeboten und in alle Länder verbreitet werden soll. „Wo nur in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt wird, da wird man auch, was sie gethan hat, sagen" — spricht Jesus von Maria (Mark. 14, 9). Schon in diesem Ausspruch begegnet uns der Uebergang im Sprachgebrauch, daß Evangelium nicht mehr blos den Inhalt der neuen Reichspredigt selbst, sondern den Bericht vom Messias und seinen Erlebnissen und Geschicken bezeichnet.

Eigenthümlich ist der Sprachgebrauch des Apostels Paulus. Ihm ist Evangelium die Kunde von Jesu Sühntod und Auferstehung (1 Kor. 15, 1—4); insonderheit aber nennt er Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Tim. 2, 8 „sein Evangelium" die ihm eigenthümliche Weise der Predigt im Gegensatz zu der der Judaisten. Doch schon bei ihm ist häufig von Evangelium so die Rede, daß nicht sowol der Inhalt der Predigt, als der Act des Verkündigens selbst gemeint ist, z. B. 2 Kor. 8, 18. Endlich aber spricht der Epheserbrief, geradezu von Evangelisten (s. d.); und hierauf, wie auf das Vorkommen des „Evangelisten" Philippus (s. d.) gründet sich die Annahme, daß in den apostolischen Gemeinden besondere Männer auftraten, welche durch Begabung und Beruf auf die mündliche Darstellung der urchristl. Thatsache hingewiesen waren, gleichsam persönliche Knotenpunkte der durch die Christenheit hinschwingenden Kunde von Christus. Von da ist dann freilich nur noch ein Schritt zu dem Sprachgebrauch, wie wir ihn seit Justin's Zeiten in der Kirche finden.

Unsere vier Berichte selbst nennen sich bekanntlich nicht „Evangelien". Lukas sagt blos, er wolle, wie viele vor ihm gethan, eine „Erzählung (Diegese) von den Geschichten niederschreiben, so unter uns vollbracht sind" (Kap. 1, 1). Noch gerade in der Mitte des 2. Jahrh. begegnet uns bei Justin der Ausdruck „Denkwürdigkeiten der Apostel" (Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), ähnlich etwa wie Xenophon Denkwürdigkeiten des Sokrates geschrieben hat. Erst seit Justin's Zeiten scheint der Ausdruck Evangelium für den schriftlichen Bericht aufgekommen zu sein, was wol, da man bis zu seinen Zeiten ganz unbefangen auch später für apokryphisch erklärte Berichte benutzte, mit der nunmehr sich vollziehenden Bildung des Kanons zusammenhängt; denn von kanonischen Schriften mußten alle die Vorstellungen, welche sich an den Ausdruck „Denkwürdigkeiten" knüpfen, für immer ausgeschlossen werden.

Was nun die Geschichte der Entstehung dieser Evangelien betrifft, so können wir uns in dieser Beziehung unmittelbar an das oben hinsichtlich der „Evangelisten" Bemerkte anschließen. Die Gemeinden der Gläubigen, wie sie sich ausbreiteten über immer umfassendere Länderstrecken, zehrten alle von Einem geistigen Labsal. Es war der Eindruck, den die Erscheinung Jesu hinterlassen hatte. In mehr als einer Stelle des N. T. charakterisirt sich alles geistige Schaffen und Bilden, welches innerhalb dieser Gemeinschaften statthatte, als ein stetiges Erinnern, als ein ununterbrochenes Auffrischen des Andenkens, als ein Weitergeben des Empfangenen. Wo so die Erinnerung zur ersten Lebensbedingung geworden ist, da findet sie in einem gesunden Organismus auch ihre

persönlichen Träger. Möglich, daß man diese letztern Evangelisten genannt hat, noch ehe es eine schriftliche Verzeichnung jener Kunde, noch ehe es Evangelien in unserm Sinn gab.

Die Hauptfrage dreht sich nun eben um diesen Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftlich fixirte Form. Hier aber sind unsere von der Jetztzeit und ihren Verhältnissen abstrahirten Vorstellungen allerdings ganz geeignet, uns auf eine falsche Bahn zu leiten. In unserer Zeit ist gewissermaßen das Schreiben das Erste. Wer etwas Neues in das allgemeine Bewußtsein einführen will, der greift zur Feder. Bezeichnend ist daher auch die in unsern späten Jahrhunderten aufgeworfene Frage, weshalb Christus nicht selbst geschrieben habe, wie so viele andere Religionsstifter. Dem christl. Gefühl und Takt beantwortet sich diese Frage von selbst. Diejenige Art von Selbstdarstellung, auf die es ihm ankam, war nicht mit der Feder zu erreichen. Während Jesus für Bestand der alttest. Schrift eifert, ist er sorglos um das Geschick seiner neuen Reichspredigt. Das Wort sollte alles thun, aber ein Wort, das geredet war, um einen treffenden Ausdruck des vierten Evangeliums zu gebrauchen, „in die Welt“ (Joh. 8, 26) — also ein Wort, als dessen Zuhörerkreis das ganze Volk, im spätern Verlauf des Lebens Jesu sogar die Völker, um nicht zu sagen die Jahrhunderte, gedacht werden. Die Fortpflanzung des ursprünglichen Eindrucks hing somit ganz an der über das Gewöhnliche und erfahrungsmäßig Menschliche hinausliegenden Einzigkeit, welche dem gesprochenen Wort so gut zukam, wie dem Sprecher selbst; sie hing an der ewigen Jugend dieses Wortes, wie es, in seinem wesentlichen Gehalt allen Auflösungsversuchen widerstehend und eigenthümlichste Originalität selbst bei nur mündlicher Ueberlieferung bewahrend, über ein Jahrhundert lang durch die menschliche Gedankenwelt hinlief.

Dabei konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß dieses einheitliche Wort Jesu, die Gesammtheit seiner Selbstdarstellung sich auflösen mußte in eine Reihe von Worten und Sprüchen, welche für die erste Gemeinde den tiefliegendsten Grund ihres religiösen Bewußtseins bildeten. Mitten in seinen brieflichen Reden an die Thessalonicher (I, 4, 15) oder Korinther (I, 7, 10. 12. 25) erhebt der Apostel bedeutsamst seine Stimme, er unterstreicht gleichsam doppelt das Geschriebene, so oft es heißt: „Das sage ich euch als ein Wort des Herrn“, d. h. im Anschluß an einen überlieferten Ausspruch Jesu, nicht als eine eigene individuelle Meinung. Wir sehen auf diesem Punkt deutlich in die sich bildende Ueberlieferung hinein. Es sind zunächst denkwürdige Reden des Herrn, die sich fortpflanzten, Aussprüche von so tendenziöser Kürze, von so schlagendem Ausdruck, von so populärer Klarheit, wie die Bergpredigt des Matthäus sie perlenartig aneinandergereiht hat. „Selig sind die reines Herzens sind — Ihr seid das Salz der Welt — Eure Rede sei ja, ja“ — wer das einmal gehört hat, der behält es für immer. Es gehören ferner hierher jene durchsichtigen krystallhellen Gleichnisse, wie die drei ersten Evangelien sie in reichster Auswahl bieten — unerschöpfliche Fundgruben des reinsten Gottes- und Weltbewußtseins, von einer Fülle von sich drängenden und schlagenden Zügen, von einer unnachahmlichen Einfachheit und kunstlosen Hoheit der Conception, von einer Inspiration des Colorits, die ihnen für alle Ewigkeit ihre Stellung an der Spitze aller Denkschriften sichert, welche den Weg der suchenden Menschheit zu ihrem göttlichen Ziel bezeichnen. Endlich sind auch nicht zu übersehen, wo es sich um Herausstellung des „Echtesten des Echten“ handelt, jene großartigen, die Phantasie der ersten Gemeinde beflügelnden und die Ahnung aller Zeiten beschäftigenden Weissagungen, jene die hereinbrechenden Weltkatastrophen vorausbefühlenden Reden von den Zeichen der Zeit, wie sie in Jesu Abschiedsworten an seine Gemeinde zusammengefaßt wurden. In unermüdlicher Wiederholung solcher Worte fühlte man sich fortwährend vom Anhauch des Einzigen berührt, der verheißen hatte, bei den Seinen bleiben zu wollen bis zum letzten der Tage. Es versteht sich dabei von selbst, daß die mündliche Ueberlieferung solcher Worte mit der Zeit einen gewissen Charakter der Festigkeit annahm und sich die Ausdrücke bis zu einem gewissen Grad fixirten.

Allein es dauerte nicht lange, so trat diesem Interesse am Wort immer entschiedener auch ein Interesse an Thatsachen und Ereignissen zur Seite. Dies führt uns auf die andere Hauptmasse der ursprünglichen Ueberlieferung. Alle jene Worte, welche von Jesus überliefert wurden, gruppirten sich im Geist der ersten Gemeinde um Ein Hauptwort, welches bei weitem das wichtigste war und den Anstoß zu aller weitern Entwickelung bildete. Das Wort lautete: „Ich bin der Messias.“ Jesus ist der Verheißene und Er-

wartete, nach welchem keine neue Höhe des Gottesbewußtseins mehr zu erobern ist. Jesus ist der Messias, der Christus — das war das übliche Bekenntniß, das ausschließliche Dogma der ersten Christenheit. Wir haben uns nun aber daran zu erinnern, wie dasselbe sich mit innerer Nothwendigkeit zu einem reichern Ausdruck entfaltete, indem sich unter den beherrschenden Einflüssen weiterer Erfahrungen daraus die Sätze entwickelten: gestorben für uns, auferweckt durch den Vater, wiederkommend in Herrlichkeit. Damit erst war nun auch eine nähere Berührung hergestellt zwischen Wort und Geschichte Jesu. Das erste, rein dogmatische Interesse war auf dem Wege, ein geschichtliches zu werden. Und zwar gehörten zwei der aufgezählten Punkte der Vergangenheit, einer der Zukunft an: Tod und Auferstehung bildeten die Erinnerung, die Wiederkunft die Hoffnung der ersten Gemeinde. In sprechendster Weise spiegelt sich dieses Verhältniß ab in dem ältesten Bild, welches die Christenheit von dem Geschichtlichen an der Person Jesu entwarf. Dieses Bild ist das einfachste von der Welt: es hat eine Nachtseite, das Dunkel des Todes, und eine entsprechende Lichtseite, den Ostermorgen. Wir können die Briefe des Apostels Paulus von Anfang bis Ende durchlesen, ohne etwas anderes aus der Lebensgeschichte Jesu erwähnt zu finden, als eben immer wieder diese beiden Pole, darin sich ihm die ganze Bedeutung dieses Lebens zusammenfaßt: auf der einen Seite „ragt das Kreuz, das unvergeßliche Denkmal seiner Liebe und Größe nahezu noch allein als ein erhabenes Sinnbild aus dem über die Niederungen sich ausbreitenden Dämmer der Vergangenheit hervor", auf der andern ergießt die Auferstehung ihr verklärendes Licht darüber. Vergeblich aber wird man noch eine Antwort suchen auf Fragen, als da sind: wann, wo, wie, von wem ist er geboren, wie lange hat er gelebt, wo hat er gepredigt u. dgl. Einzelne Ereignisse waren dem Apostel gewiß in Menge bekannt; aber mit Ausnahme des Abendmahlberichts ist keins so sehr in den Vordergrund seines Bewußtseins getreten, daß es neben jenen großen Wendepunkten, auf die sich der Glaube gewiesen sah, irgend von Belang wäre, und von den in den Briefen des Paulus niedergelegten Ideengängen auch nur gestreift würde.

Der Uebergang der dogmatischen Auffassung zur geschichtlichen bereitete sich also in der Weise vor, daß zunächst zwei auf einer Linie geschichtlicher Fortbewegung liegende Punkte ins Auge gefaßt wurden, und zwar darum, weil an sie der ganze Glaubensinhalt geknüpft war. Das dogmatische Element war in der apostolischen Predigt weitaus das überwiegende, aber es führte von selbst auf gewisse geschichtliche Betrachtungen zurück, die sich vor allem um das Factum der Katastrophe Jesu lagerten. Es war daher zunächst die Leidensgeschichte, von welcher ein allmählich erwachendes, aber immer im Dienst des religiösen Interesses verharrendes, geschichtliches Interesse seinen Ausgangspunkt nahm. Kein Theil des Lebens Jesu ist verhältnißmäßig so ausführlich berichtet, wie die Leidensgeschichte. Während es auf allen andern Stationen der Lebensbahn Jesu noch chaotisch flutet, und die einzelnen Auftritte, die man sich zu erzählen weiß, nur in einem durchaus losen, anekdotenartigen und fragmentarischen Verhältniß untereinander stehen, können wir hier schon fast Tag auf Tag verfolgen, sehen wir deutlich die todbringende Welle sich bilden, heranwälzen und überschlagen. Sobald aber einmal dieser Theil der Lebensbahn Jesu mit einem deutlichen Strich gezogen war, so war auch die Tendenz gegeben nach Rückführung der freilich immer dünner werdenden Linie bis zu ihrem ersten Ausgangspunkt. Es konnte nicht ausbleiben, daß die große Menge von circulirenden Erinnerungen, Ueberlieferungen und Einzelbildern sich gruppenweise sammelte und ihre ursprüngliche Beweglichkeit im Rahmen einer Entwickelung verlor, deren allgemeinste Stationen da und dort durch individuelle Erinnerung erhalten geblieben waren. So bildete sich allmählich ein geschlossener Zusammenhang von Lebens- und Sterbensgeschicken Jesu; es bildete sich eine evangelische Geschichte, ruhend auf einer bestimmten Anschauung sowol von der charakteristischen Erscheinung überhaupt, als auch insbesondere von dem Auftreten des Täufers, dem daran sich schließenden galiläischen Aufenthalt Jesu, seinen Predigten, Heilungen, Conflicten und dem schließlichen Zug nach Jerusalem.

Daß sich das Ganze aber zu einem Organismus zusammenfügte, ist freilich nur anschaulich zu machen, wenn man den mittlerweile eintretenden Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftliche mit in Betracht zieht. Ganz allmählich und leise war mit dem Aufkommen eines neuen Geschlechts ein solches Bedürfniß innerhalb christl. Kreise erwacht. Während aber die ersten Briefe des Apostels Paulus etwa ins Jahr 53 fallen,

dauert es von hier ab noch zehn und mehr Jahre, bis uns auch Spuren geschichtlicher Aufzeichnungen begegnen. Die ersten Ansätze hierzu sind nicht mehr vorhanden. Schon der einfache Bibelleser construirt sich diese Thatsache aus dem Eingang des dritten Evangeliums, wo Lukas sagt: „Da nun einmal viele unternommen haben, die Erzählung von den Geschichten niederzuschreiben, so unter uns vollbracht sind, wie es uns überliefert, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, so habe auch ich beschlossen, der Reihe nach es aufzuschreiben." Aber auch die kritische Vergleichung der Evangelientexte zeigt deutlich, daß wir in diesen Büchern Werke einer zweiten Schicht vor uns haben, denen in erster Ordnung gewisse gemeinsam gebrauchte, von verschiedenen Evangelisten in verschiedener Weise verbundene Quellenschriften zu Grunde liegen.

Während so allmählich von frühestens 60 bis spätestens 120 sich die evangelische Literatur unsers jetzigen Kanons bildete, war die Methode mündlicher Ueberlieferung doch immer noch die herrschende, und sie blieb es bis über die Mitte des 2. Jahrh. Die Evangelien genossen, auch nachdem sie längst da waren, noch keineswegs irgendein officielles Ansehen. Manche, wie Papias, der nach der mündlichen Tradition der Apostelschüler seine „Erklärung von Aussprüchen" schrieb, behandelten den mündlichen Bericht noch fast mit Vorliebe. Auch die sonstige Benutzung zeigt, daß man die schriftlichen Evangelien nicht überschätzte. Bei den apostolischen Vätern werden sie so gut wie nicht citirt. Sonach steht es fest, daß man in den ersten Zeiten die schriftliche Erzählung mit wenig Sorgfalt behandelte. Ueberdies ersieht man ja noch aus der Masse apokryphischer Evangelien, wie man späterhin geschichtliche Stoffe geradezu für dogmatische Zwecke benutzte. Die Judenchristen schnitten sich Evangelien auf der Grundlage der Synoptiker zurecht, wie z. B. das Hebräerevangelium, die Gnostiker folgten theils ihren eigenen Traditionen und verfertigten neue Evangelien nach Maßgabe ihrer Speculationen, theils verfuhren sie wie Marcion, welcher den Lukas seinen eigenen Grundsätzen accommodirte. Auf diesem Gebiet ist auch die Beantwortung der Frage zu suchen, weshalb aus einer allmählich so reich werdenden historischen Literatur nur unsere vier Evangelien in die kanonische Sammlung aufgenommen wurden, wiewol sie nicht die einzigen, ja nicht einmal die ältesten geschichtlichen Schriften sind, welche die Christenheit kannte, da ja alle unsere Evangelien auf schriftlichen Unterlagen ruhen. Während aber diese meist verloren gingen, wurden andere Bücher, die an Alter unsern Evangelien nicht viel nachstanden, ebendeshalb ausgeschlossen, weil die Tendenz, nach welcher sie bei der Gestaltung ihrer geschichtlichen Mittheilungen verfuhren, über den Spielraum, welchen das christl. Princip und das sich gestaltende kirchl. Interesse boten, hinausgehend erschien.

Aber auch von den kanonisch gewordenen Evangelien gilt Aehnliches, nur in minderm Umfang. Nichts unterscheidet die kanonische Literatur des Neuen Bundes so auffällig von der apokryphischen, als dies, daß jene, und so auch besonders die kanonischen Geschichtsbücher, sich an die Darstellungsform und den Pragmatismus der alttest. Geschichtsbücher anschließen. Die letztern werden von den Evangelisten als Muster und Vorbilder der Schriftstellerei aufgefaßt. Nun haben alle Geschichtsbücher des A. T. religiösen Charakter, und derselbe wunderbare Faden durchzieht auch die neutest. Geschichtschreibung. Kein Evangelist schreibt Geschichte, wie Herodot, um einfach nur wiederzugeben, was ihm zu Ohren gekommen, sondern sie verfolgen alle mehr oder weniger ein religiöses Interesse, welches der vierte Evangelist auch offen bekennt: „Solches ist geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habet in seinem Namen" (Joh. 20, 31). Ein Zweck beherrscht somit alle diese geschichtlichen Darstellungen, bald in allgemeinerer, bald in charakteristischer Weise. Am ausgesprochensten trägt ein solches dogmatisches und ideales Gepräge das vierte Evangelium — und zwar selbst dann, wenn man seinen Inhalt als das apostolische Zeugniß den synoptischen Berichten entgegensetzen und vorziehen will. Aber auch die Synoptiker verrathen alle ein bestimmtes Interesse an den Gegensätzen, welche seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. die christl. Gemeinschaft bewegen. Im Grunde ist schon damit, daß die Entstehung unserer Evangelien in die Zeit der durch Kämpfe sich hindurchringenden Kirchenbildung fällt, gegeben, daß die Evangelien nicht reine Geschichtsbücher, sondern zugleich von dem lebendigen Drang dieser Kirchenbildung getragen und bedingt sind. Ein ausschließlich historisches Interesse ist im christl. Alterthum überhaupt nicht vorhanden, sondern das praktische Interesse des Glaubens und das dogmatische der

besondern Glaubensrichtung sind stets mitbetheiligt. So gewiß als auf der einen Seite die immer fortschreitende Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung allmählich das Bedürfniß wecken mußte, den bis dahin geretteten Stoff schriftlich zu fixiren, wie in dem unsern Synoptikern zu Grunde liegenden gemeinsamen Bericht geschehen ist, so gewiß konnte auch der Umstand, daß das Bild des Messias von verschiedenen Richtungen verschieden aufgefaßt wurde, zu Versuchen führen, eine den Besonderheiten des jeweiligen Standpunkts dienende Auswahl jenes Stoffes zu treffen, womit dann auch die Entstehung von selbständigen Zusätzen wie von Alterationen des Gegebenen erklärlich wird, während die interessantesten Fragen von rein historischer Natur oft nur gelegentlich berührt werden.

Am deutlichsten läßt sich der nebenhergehende dogmat. Charakter, wie auch in dem Artikel über die drei ersten Evangelien gezeigt wurde, bei Matthäus und Lukas nachweisen. Jener, der das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung seiner Geschichtserzählung zu Grunde legt, ist entschieden alttestamentlicher gefärbt nach Anlage und Inhalt und stellt den Uebergang vom Judaismus zum Universalismus so dar, daß wenigstens noch der Schwerpunkt auf ersterm Moment ruht, während bei Lukas umgekehrt die paulinischen Anklänge überwiegen. Er weiß die Züge, welche zu seiner eigenen Auffassung des Christenthums nicht paßten, mit solchem Geschick zu beseitigen oder unschädlich zu machen, und sie durch die entgegengesetzten Elemente zu ergänzen, daß der Gesammteindruck seines Christusbildes doch von dem ältern, das uns Matthäus erhalten hat, vielfach abweicht.

Dennoch aber steigert sich dieses dogmat. Interesse bei den Synoptikern nicht leicht bis zu wirklicher Erfindung oder freier Dichtung, sondern in der Regel findet sich an beiden Orten nur eine verschiedene Auswahl und Färbung des an sich gegen die spätern Differenzen noch gleichgültigen Geschichtsstoffs.

Ueber die Namen der sogenannten vier Evangelisten, wie sie auf den Titeln unserer Evangelien stehen, werden besondere Artikel berichten. Hier sei nur bemerkt, daß diese Titel keineswegs ursprünglich sind. Während das Evangelium des Marcion noch gar keinen Verfasser nannte, hat man gegen Ende des 2. Jahrh. — laut dem Zeugniß des Chrysostomus — den vier Evangelien die vier Namen ihrer Verfasser beigesetzt.

Freilich könnte die Formel „Evangelium nach Matthäus" (Ευαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον) auch heißen, daß ein anderer den mündlichen Bericht des Matthäus aufgezeichnet habe. So wollten die Alten, wenn sie von einem „Evangelium nach Petrus" sprechen, schwerlich besagen, daß dieser es geschrieben habe, sondern es war mit dem Namen die Richtung des Werkes, die Gewähr für seinen Inhalt bezeichnet. So trug das „Evangelium nach den Hebräern" seinen Namen, weil es im Geist der besondern Ueberlieferung der Judenchristen abgefaßt war; es hieß aber auch „Evangelium nach den zwölf Aposteln", nicht als ob diese es geschrieben hätten, sondern weil es nach dem Sinn und nach der Ueberlieferung der Apostel Israels, nicht aber des Neuerers Paulus, abgefaßt war. Ebenso ist das „Evangelium nach den Aegyptern" nach den Grundsätzen der ägypt. Enkratiten gearbeitet.

Uebrigens scheint bei der Benennung unserer vier kanonischen Werke auch die Ansicht leitend gewesen zu sein, daß das Evangelium eigentlich nur Eins ist, und nur die Ueberlieferung durch verschiedene Organe die Mannichfaltigkeit bedinge. Der gewöhnliche Gebrauch ist somit als abgekürzter Ausdruck zu fassen, und der vollständige Titel würde lauten: „Evangelium Jesu Christi" (Mark. 1, 1). Da nun hierzu ein zweiter, den Verfasser nennender Genitiv nicht passend war, so drückte man den Verfasser auf eine andere Weise aus. Aehnlich ist 2 Makk. 2, 13 von „Aufzeichnungen nach Nehemia" die Rede, womit die Verfasserschaft bedeutet werden soll. Ebenso findet sich bei den Kirchenvätern die Formel „nach den Siebzig", um die Uebersetzung der Alexandriner zu bezeichnen. In der That erkennt auch schon Irenäus, der unsere Ueberschriften kennt, in der Vierzahl der Organe ein Präservativ des Heiligen Geistes gegen Fälschung. Er bestätigt also die Ansicht von der Einheit des Gegenstandes und Mannichfaltigkeit der Organe. In diesem Zusammenhang tritt dann bei ihm auch die bekannte Vergleichung auf mit dem Cherub, der, wiewol einheitliches Wesen, doch vier Gestalten aufweist: den Engel (Matthäus), Löwen (Markus), Stier (Lukas), Adler (Johannes). Es ist schließlich eine Bestätigung des Gesagten, wenn Hieronymus (Catal. 3) schreibt: „Matthäus verfaßte das Evangelium Christi". Als menschliche Evangelien dagegen gelten nicht die kanonischen, sondern die häretischen.

Holtzmann.

Evangelium nach Johannes. Die Schwierigkeiten, welche behufs der Aufstellung eines wissenschaftlich gesicherten Lebensbildes Jesu zu überwinden sind, beginnen zwar schon auf synoptischem Gebiet. Dennoch scheint hier eine Uebereinstimmung der competenten Richter, wenigstens bezüglich gewisser Hauptfragen, auf die alles ankommt, nicht mehr in allzu ferner Aussicht zu stehen. Es kann als zugestanden betrachtet werden, daß wir in den beiden ersten Evangelien Darstellungen von verhältnißmäßiger Ursprünglichkeit, im dritten eine spätere Sammelschrift vor uns haben. Immerhin kann, selbst wenn die Quellen dieser Literatur schließlich auf den Apostel Matthäus und auf den Petrus-Jünger Markus zurücklaufen sollten, nur von einer vermittelten apostolischen Autorität dieser Berichte die Rede sein. Nun besitzen wir aber noch einen vierten evangelischen Bericht, und die Frage gewinnt sonach an Bedeutung, ob wir in diesem vielleicht das Werk eines apostolischen Augenzeugen anerkennen dürfen. Je nachdem diese Frage beantwortet wird, muß das Leben Jesu eine wesentlich andere Gestalt gewinnen, und wird selbst das Urtheil über den geschichtlichen Charakter der Synoptiker vielfach durch die auf Johanneischem Gebiet gewonnenen Resultate eine bestimmtere Gestaltung gewinnen. So drängt denn alles auf die genauere Untersuchung dieses Evangeliums hin, und die so vielfach auseinandergehenden Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche die letzte Zeit entstehen sah, beweisen zunächst und vor allem nur, wie unerlaßlich nachgerade eine bestimmte Lösung des Johanneischen Problems geworden ist. Gewöhnlich faßt man nun alle in dieser Beziehung sich aufdrängenden Fragen zusammen in der nach dem Verfasser. Entweder war er der Apostel; dann sollte er überall im Recht sein gegenüber den Synoptikern, und wurden die synoptischen Christusreden nach Maßgabe des Johanneischen Prologs ausgelegt, oder aber er war kein Apostel und Augenzeuge; dann sollte er überall nur Verwirrung anrichten, und man fand selbst in dem idealen Gehalt des Werks nur zusammenhangslose Unklarheit, ja selbst eine Gedankenarmuth, welche sich vergeblich hinter der tautologischen Fülle der Sprache zu verstecken sucht.

Heutzutage sollte es nicht mehr schwer sein, den schon von Baur („Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 80 fg.) erkannten, voreiligen Charakter beider Urtheile zu begreifen. An sich könnte ja auch ein Apostel die Geschichte einmal so dargestellt haben, daß das Reale hinter dem Idealen verschwindet und das geschichtliche Interesse von dem theologischen überboten wird. Unter diesen Gesichtspunkt hat z. B. der geistvollste unter den neuern Vertheidigern der Echtheit, Weizsäcker, das Johanneische Evangelium wenigstens theilweise gestellt. Andererseits könnte auch ein späterer Schriftsteller den engen Rahmen der synoptischen Darstellung in einer Weise erweitert haben, die der universalistischen Bedeutung, der wirklichen Größe Jesu entsprechender war als jene ersten, vielleicht im Detail der Zeichnung treuern Bilder. So gesteht selbst Strauß („Das Leben Jesu" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 140) zu, der vierte Evangelist möge auf seiner aus Alexandria entlehnten Leiter vielfach eine Höhe erstiegen haben, welche dem eigenen Standpunkt Jesu näher komme als die Positionen, auf welchen wir die drei ersten Evangelien erblicken, und sogar Scholten (Het Evangelie naar Johannes [Leyden 1865], S. 382) spricht die Vermuthung aus, daß die Abschiedsreden des vierten Evangelisten, indem sie die judenchristl. Formen, in welche die Zukunftsreden Jesu bei den Synoptikern gekleidet erscheinen, zerbrechen, der Sache nach nur den ursprünglichen Gehalt des Geistes Jesu zur Darstellung bringen.

Indem wir daher die ganze Frage, ob wir der geschichtlichen Person des Johannes, wie wir sie namentlich aus den Synoptikern kennen, die Abfassung eines Werks, wie das vierte Evangelium, zutrauen dürfen, auf den Artikel Johannes versparen, befassen wir uns hier lediglich mit dem Werk selbst, mit der Zeit seiner Abfassung, mit der Frage nach seiner Composition und seinem Inhalt, mit dem Verhältniß zu den Synoptikern, mit seinen Schicksalen in Bezug auf Kritik und Literarhistorie.

Die Zeitspuren sind in neuerer Zeit eifrigst aufgesucht und verfolgt worden. Dabei hat man oft mehr als billig übersehen, daß solche innerhalb der neutest. Schrift selbst vorliegen. Mag es aber noch zweifelhaft erscheinen, auf welche Seite bei den unleugbaren Berührungen des vierten Evangeliums mit den Briefen an die Hebräer und Epheser sowie dem Brief des Jakobus und dem ersten des Petrus die Priorität zu liegen komme, so muß doch der bekanntlich unechte Schluß des Markus als die erste Spur des Johanneischen Berichts gelten (Mark. 16, 9—11. 14, Excerpt aus Joh. 20, 1. 9—18. 27), wie auch 2 Petr. 1, 14 auf Joh. 21, 18. 19, die erste Hälfte des Bekenntnisses 1 Tim. 3, 16 auf

die Johanneische Begriffswelt, und 1 Tim. 6, 13 auf die Johanneische Erzählung zurückweisen. Das Alter der Zeugnisse, welche uns außerhalb der Schrift theils für das Vorhandensein des vierten Evangeliums überhaupt, theils für seine Johanneische Abfassung insonderheit zu Gebote stehen, ist nach dem Vorgang von Baur und Zeller neuerdings noch von Volkmar und Scholten eingehendst untersucht worden. Während es aber auf dieser Seite als ausgemacht gilt, daß unser Werk erst gleichzeitig mit Justin entstanden und bis in die Mitte des 2. Jahrh. nirgends erwähnt, geschweige denn als apostolisch anerkannt worden sei, daß vielmehr erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts die gnostisirende Richtung der Kirche im alexandrinischen Clemens, die montanistische in Tertullian, die morgenländisch-kleinasiatische um ihres verherrlichten Hauptapostels, die abendländisch-römische um ihrer bestätigten Osterpraxis willen sich zur Kanonisirung dieser Schrift die Hände geboten hätten: haben andererseits nicht blos Vertheidiger der apostolischen Abfassung, wie Bleek, Jakobi, Ewald, auch nicht blos geschworene Apologeten, wie Tischendorf und Riggenbach, sondern auch Gegner der überlieferungsmäßigen Annahme, wie Keim, das Dasein des Evangeliums bereits in den Anfängen des 2. Jahrh. zu erweisen gesucht. Als zugestanden darf heutzutage betrachtet werden, daß das Evangelium seit 160—170 im Curs ist, wie nicht blos aus der unmisverständlichen Bezeichnung desselben als inspirirtes Werk des Apostels bei Theophilus von Antiochia hervorgeht, sondern auch aus der Stellung, welche Athenagoras, Tatian, Apollinaris, der falsche Ignatius, der Verfasser der Clementinen und selbst der Heide Celsus zu ihm einnehmen. Um so nachdrücklicher wurde von Zeller die Bekanntschaft des Märtyrers Justin mit dem Logosevangelisten in Abrede gestellt, während die Berührungen, die sich zwischen beiden Schriftstellern immer unverkennbarer herausstellten, von Scholten und Volkmar dahin erklärt wurden, daß entweder Justin bei einem Vorgänger des vierten Evangelisten oder dieser letztere selbst bei Justin in der Schule gewesen wäre. Indeß kommt, seitdem besonnene Forscher die Anfänge der Justinischen Schriftstellerei frühestens in das J. 150 zu verlegen Grund finden, selbst die Chronologie der Annahme einer Bekanntschaft des Märtyrers mit dem Evangelisten erleichternd zu Hülfe, und diese Annahme wird, wenn denn doch so auffällige Berührungen eine Erklärung aus schriftstellerischer Abhängigkeit erfordern, immerhin um ein Gutes der entgegengesetzten vorzuziehen sein, die den originellen, geistvollen Verfasser des Evangeliums zum Schüler „eines so mittelmäßigen, abhängigen, sammelnden, redearmen Geistes, wie es der Märtyrer notorisch gewesen ist", macht. Davon bleibt das ohnehin feststehende Resultat ja ganz unberührt, daß sich Justin in seinem ganzen Aufriß der evangelischen Geschichte, die er gibt, an die Synoptiker anlehnt. Ohne Zweifel ist es der im vierten Evangelium vollzogene Bruch mit dem tausendjährigen, irdisch-jerusalemischen Reich, was die Stellung des Chiliasten Justin zum vierten Evangelium, das er keinesfalls für ein apostolisches Werk gehalten haben kann, zu einer so zweideutigen und unsichern gemacht hat. Gleichzeitig mit Justin lebte und starb Papias, Bischof von Hierapolis, der nach Eusebius den ersten Johanneischen Brief gekannt haben soll und insofern als ein directer Zeuge für das Evangelium, aber auch für nicht mehr, geachtet werden mag. Dasselbe gilt von Polykarp. Frühern apostolischen Vätern, wie dem Hermas und Barnabas, streitet man in der Regel jegliche Berührung mit dem vierten Evangelium ab, während umgekehrt Keim solche gerade hier in auffälliger Vielzahl findet. Noch streitiger ist die Stellung Marcion's zu dieser Frage, und auch den Valentinianern und Basilidianern dürfte nur dann der Gebrauch des Johannes mit voller Zuversicht zugeschrieben werden, wenn man auch in dieser Beziehung einen Unterschied macht zwischen den gegen Ende des 2. Jahrh. blühenden Schulen und den in der ersten Hälfte desselben auftretenden Schulhäuptern, welchen eine solche Uebung ebenso schwer abzusprechen als zuzuschreiben ist.

Unbefangenerweise wird man immerhin zugestehen müssen, daß zwar die Zeugenschaft für die synoptischen Evangelien kaum früher beginnt als die für das Johanneische, daß aber die Benutzung des letztern doch lange eine viel schwächere, eine viel behutsamere ist als die der drei ersten. Dieses Urtheil hat nach beiden Seiten seine Bedeutung. Es wird immer eine etwas gewagte Vermuthung sein, zwar die Synoptiker noch im 1., das vierte Evangelium dagegen, von der Zeit der ursprünglichen Evangelienschreibung vielleicht durch eine Reihe von drei bis fünf Jahrzehnten geschieden, im 2. Jahrh. entstanden sein und als willkommenen Ausdruck der fortgeschrittenen Lehre von der Person Christi bewillkommnet werden zu lassen. Denn die Menge von Evangelienschriften, welche in der ersten Hälfte

des 2. Jahrh. ihre Stoffe völlig frei, lediglich nach dogmatischen Motiven bildeten, sind sowol in ihrer gnostischen als ebjonitischen Abzweigung völlig andern Charakters als unser viertes Evangelium; hätte dieses mit jenen von vornherein dieselben Entstehungsverhältnisse gemein gehabt, so wäre ihm ohne Zweifel auch dasselbe Schicksal zutheil geworden wie sämmtlichen Schriften, welche mit den Kreisen des Glaubens und der Lehre, daraus sie hervorgegangen, auch wieder verschwunden sind. Nur das vierte Evangelium hätte ganz allein und ausnahmsweise Erfolg gehabt, und zwar in einer Zeit, in welcher wir die Tradition selbst und ihr Ansehen uns schon sehr fest in der Kirche ausgebildet denken müssen. Andererseits findet man aber doch auch wieder in der That „eine gewisse Aengstlichkeit des Uebergangs zu der neuen Quelle“ unverkennbar angedeutet. Die Aussprüche Jesu, auf die man sich im 2. Jahrh. bis gegen 170 beruft, gehen fast immer nur aus der Tonart des Matthäus und Lukas; und nur ganz vereinzelt tauchen allmählich auch jene Anklänge einer ganz fremden Melodie auf, als deren Textbuch sich schließlich ein viertes Evangelium herausstellt. Solch ein neuer Accord ist es z. B., wenn in der Mitte des 2. Jahrh. sowol bei Justin, als in der pseudoclementinischen Literatur ein Ausspruch Christi angeführt wird, der Hauptsache nach dahingehend: „Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Sehen wir uns um in dem ganzen Umkreis der synoptischen Evangelien, so begegnen wir hier nur dem Sinn dieses Ausspruchs, nicht aber seiner charakteristischen Form. Als Jesus nämlich den letzten Abschied nimmt von Galiläa, bringen ihm die Mütter ihre Kinder, daß er sie vor seinem Abzug segne. Da sagt er: „Wer nicht das Reich Gottes aufnimmt wie ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.“ Diese selbe Unentrathsamkeit des Kindersinnes, diese nämliche Nothwendigkeit des Vonvornanfangens, um das Reich Gottes zu erlangen, wird nur noch stärker, und nicht ohne einen mystischen Anklang, ausgedrückt in jenem Spruch von der Wiedergeburt, wie er seit der Mitte des 2. Jahrh. als in der Kirche circulirend nachweisbar ist. Wir fragen um so begieriger nach der Heimat dieses Spruchs, als uns bei Justin und andern gleichzeitigen Lehrern allmählich noch mehr gleichgeartete und bei den Synoptikern ebenfalls nicht aufzufindende Spuren begegnen. So wenn von Wasser und Brot des Lebens die Rede ist, oder gar vom weltschaffenden Wort, das in Jesus erschienen sei. Aber wir begegnen der Hauptsache nach immer noch lediglich dem synoptischen Lebensbild. Selbst in den wichtigsten Fragen, wie über die Zeit des Lehramts Christi, über seine Lehrweise in kurzen Sentenzen, gehen Justin und die Clementinen über den Widerspruch des vierten Evangeliums ohne Anstand hinweg, und wenn der Brief des Barnabas sich gefällt in der Johanneischen Gedankenwelt, so wagt er doch nirgends ein „directes, herzhaftes Citat“. Erst seit 150 wird es von verschiedenen gnostischen Parteien sowie von philosophisch gebildeten Kirchenlehrern benutzt, und nachdem so, nicht ohne lebhafte Unterstützung von seiten der Gnosis, das Interesse an dem Evangelium zugenommen hat, gewinnt dasselbe von Kleinasien und Alexandria aus Eingang in der Kirche, und kommt es bald zu jener Bevorzugung gegenüber den ältern Quellen, wie sie seit Theophilus, Irenäus und dem alexandrinischen Clemens im Schwange ging. Die Raschheit dieses Umschwungs ist freilich nicht minder auffallend als das frühere Misverhältniß. Kaum ist Justin vom Schauplatz abgetreten, so ist das von ihm ignorirte Evangelium schon Autorität bei entgegengesetzten Parteien; es wird im Osterstreit von der einen Seite benutzt, von der andern nicht angegriffen; es wird von den Montanisten ausgebeutet, wiewol es den stärksten Gegensatz ihrer Lehre in sich birgt; die Valentinianer commentiren es, und die Orthodoxen lassen es eben gegen diese Valentinianer geschrieben sein. Kurz, wir können nur sagen, daß das Evangelium in der Zeitnähe der Hebräer- und Barnabasbriefe entstanden ist, mit welchen es auf Einer Entwickelungslinie liegt, wogegen die Ignatiusbriefe in ihrer Bestreitung der Scheinmenschlichkeit, vor allem aber der Logoslehrer Justin, Tatian, Athenagoras und Theophilus schon tiefer abwärts liegen. Im übrigen aber ist die Geschichte dieses seltsamen Buches nicht minder räthselhaft als sein Inhalt.

Was nun diesen Inhalt selbst anlangt, so theilt sich derselbe durch den schon von Eichhorn bemerkten Schlußstrich zwischen Kap. 12 und Kap. 13 in zwei Haupttheile, von denen der erste der Darstellung der Selbstoffenbarung des Logos vor der Welt, aber auch des sich steigernden und verbitternden Gegensatzes, in welchem die Mächte der Finsterniß ihm gegenübertreten, gewidmet ist. Ueber die innere Entwickelung dieses Dramas hat

Baur am geistvollsten gehandelt, wie er denn auch bereits den Knotenpunkt bemerkte, der Kap. 7, 1 diesen ersten Theil wieder in zwei Hälften schneidet. Der zweite Theil stellt in Kap. 13—17 die Verklärung Jesu im Kreise der Jünger, in Kap. 18 und 19 seinen äußern Untergang, in Kap. 20 und 21 seine Auferstehung und Erhöhung dar, wobei jedoch gleich bemerkt sein mag, daß Kap. 21 jedenfalls als ein späterer Zusatz zu betrachten ist, vielleicht sogar von der Hand eines andern Verfassers, wie denn auch innerhalb des Evangeliums die Stelle Kap. 7, 53—8, 11 textkritisch verurtheilt ist.

Heutzutage darf es als eine ausgemachte, nicht blos von Baur, Hilgenfeld, Volkmar, Keim, sondern auch von Weizsäcker, Godet, Luthardt, Hengstenberg zugegebene Sache betrachtet werden, daß das vierte Evangelium die synoptischen nicht blos chronologisch voraussetzt, sondern auch auf Grund der Synoptiker entstanden ist. Seine stellenweise Abhängigkeit von jedem dieser drei Vorgänger ist mit philologischer Genauigkeit darzuthun, wie denn auch andere neutest. Schriften, z. B. der erste Korintherbrief und die Offenbarung, zu den schriftstellerischen Voraussetzungen unsers Evangelisten gehören. So sehr aber unser Werk, nicht minder als die Schriftstücke des Matthäus, Markus und Lukas, ein Recht hat, Evangelium zu heißen, und so mannichfache Berührungen es mit jenen aufweist, so war doch in der Kirche immer eine mehr oder weniger deutliche Ahnung davon vorhanden, daß das Verhältniß der Synoptiker zueinander ein anderes ist, als das des vierten Berichterstatters jenen dreien gegenüber, insofern mit dem letztern eine ganz neue Bahn betreten ist, es mithin mit keinem aus der Lektüre der Synoptiker gewonnenen Maßstab zu messen ist. Diese Ahnung, wie sie freilich noch mehr den Charakter eines instinctiven Erkennens an sich trägt, stellt sich schon in den mancherlei auszeichnenden Prädicaten dar, womit im Gegensatz zu den Synoptikern das vierte Evangelium und der eigenthümliche Eindruck, den es hinterließ, charakterisirt werden sollten. Clemens von Alexandria nannte es das „geistliche Evangelium", Origenes den Erstling aller neutest. Schriften, Luther das einige zarte rechte Hauptevangelium, Calvin den Schlüssel zu den übrigen. „Es macht allein eine Klasse für sich aus", sagt Lessing; „es ist der ältern Evangelien Nachklang im höhern Chor", nach Herder; „die Verklärung des evangelischen Schriftthums", nach Ewald. In ihm findet der „Wandsbecker Bote" „so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle, zuckende Blitz! Ein sanftes Abendgewölk, und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig". Es darf wol als ein Verdienst der sogenannten Tübinger Schule betrachtet werden, die Momente, welche solchen auszeichnenden Urtheilen zu Grunde liegen, dem wissenschaftlichen Bewußtsein vermittelt, und den Gegensatz zwischen dem Johanneischen und den synoptischen Evangelien möglichst scharf hingestellt zu haben; wiewol auch diesen Forschern andere, wie Weiße und Reuß, vorangingen, welche, ohne so schneidende Folgerungen zu ziehen, das Wesentliche der Sache bereits ans Licht gebracht haben. Dieses Wesentliche aber dürfte sich wol auf folgende Punkte beschränken, die zugleich das ganze, von der Kritik zu lösende Räthsel hinsichtlich des vierten Evangeliums, die sogenannte Johanneische Frage, in sich enthalten:

1) Bleiben wir gleich beim Eingang stehen, so sehen wir Matthäus und Markus ihrem Gegenstand unmittelbar zueilen, und ihre Geschichtserzählung einfach und ohne Einleitung beginnen, nur mit dem Unterschied, daß der eine die Reihe der Begebenheiten später aufnimmt als der andere.

Demgemäß ist in dieser „evangelistischen" Ueberlieferung auch der nächste Zweck gleichartig; er ist rein geschichtlicher Art. Aber schon daran knüpfen sich noch weiter gehende, wiewol untergeordnetere Absichten von mehr idealer Natur, wie wenn Matthäus in Jesus den Messias des Alten Bundes nachweisen will oder Lukas die evangelische Geschichte vom Standpunkt der Paulinischen Auffassung darstellt. Solcherlei dogmatische Gesichtspunkte haben auf die Darstellungen der Synoptiker von Christus, von seinem Verhältniß zum Volk, von den messianischen Erwartungen Einfluß geübt; sie haben zum Theil auch Ordnung und Färbung der Berichte bedingt; nirgends aber treten solche Lehren und Ansichten der Verfasser als das Beherrschende heraus; nirgends gibt sich dieses weitere dogmatische Interesse von vornherein zu erkennen; es mußte von dem aufmerksamen Leser erst aus einer eingehendern Zergliederung und Betrachtung des Stoffs und Gangs der Geschichtserzählung entnommen werden. Lukas hat im Gegensatz zu Matthäus und Markus einen Prolog; aber dieser Prolog orientirt blos den Leser über die Quellen-

verhältnisse, über die Stellung des Verfassers zur Geschichte. Ganz anders Johannes in seinem Prolog. Ohne alle derartige Vorbereitung leitet er den Leser sofort in seine höchsten Ideen ein und läßt von vornherein eine Behandlung des Geschichtlichen erwarten, die von dem Leitstern jener höhern Auffassung, die er an die Spitze gestellt hat, also von einer dogmatischen Idee beherrscht ist. Und zwar ist es wesentlich die Weltanschauung der sogenannten alexandrinischen Religionsphilosophie, es ist die insonderheit durch den Juden Philo repräsentirte Speculation, von welcher aus hier die ganze Weltgeschichte, näher die heilige Geschichte, insonderheit das Christenthum erklärt werden sollen. Wenn wir aber überall sonst, wo wir einen Schriftsteller mit Speculationen beginnen sehen, uns für berechtigt halten, in seiner Geschichtsdarstellung mehr eine Philosophie der Geschichte als eine Chronik, mehr eine Zurichtung des Thatsächlichen nach gewissen höhern Gesichtspunkten als einen pragmatischen Zusammenhang zu vermuthen, so wird uns erlaubt sein müssen, auch hier von ähnlichen Voraussetzungen auszugehen. Und dies um so mehr, als, um diesen tendenziösen Charakter des vierten Evangeliums zu erkennen, wie ein Blick auf den Anfang, so auch ein Blick auf den Schluß (Kap. 20, 30. 31) genügt, wo Johannes die Wirkung der ganzen Darstellung durch eine Ermahnung an die Leser sicherstellen will und, den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu zu vermitteln, als den Zweck der Schrift hinstellt. Ein solcher philosophischer oder dogmatischer Hintergrund, vermöge dessen das irdische Leben und Wirken Jesu auf übersinnliche, ewige Verhältnisse und Zustände zurückgeführt, und die Einführung einer höhern Christuslehre als Zweck, alles Geschichtliche nur als Mittel hingestellt wird, fehlt den drei ersten Evangelisten mehr oder weniger. Hier gibt es keinen Hintergrund für das öffentliche Wirken Jesu als den des jüd. Volkslebens, den der Zeitgeschichte überhaupt. Und zwar wirkt, was beim vierten Evangelium ganz ausgeschlossen erscheint, diese Zeitgenossenschaft wesentlich mit, um aus Jesus das zu machen, was er wird. „Jesus braucht", wie Keim sagt, „nicht allein einen Johannes, um er selbst zu sein, sondern auch ein glaubendes Volk, damit im Anreiz seines Gemüths (*statt bloser Logik*) und in der Wechselwirkung mit den Menschen Wunder *geschehen, und Andächtige* zu seinen Füßen, damit er die volle Höhe seiner Bestimmung *ersteigt.*" Alles dies fällt natürlich in einer Darstellung weg, der zufolge von vornherein *nicht* sowol die Zeit an ihm bilden hilft, als vielmehr er selbst, der aus der Zeitlosigkeit in das Diesseits herabgestiegene Logos, einfach in die Zeit eingreift und eine neue Aera der Geschichte mit vollem Bewußtsein heraufführt.

2) Nicht minder groß, als der Gegensatz der allgemeinen Auffassung, ist aber die Verschiedenheit der berichteten Vorfälle selbst. Von den Wunderthaten, welche Johannes erzählt, finden sich nur drei auch von den Synoptikern berichtet. Daneben aber werden, von den Auferstehungsberichten ganz abgesehen, vier eigenthümliche Wunder der bedeutendsten Art erzählt, deren großartiges Gepräge zum Theil von dem Berichterstatter absichtlich hervorgehoben wird. Dagegen fehlen die meisten synoptischen Wunder, und eine hervorragende Klasse derselben, die Heilung der Besessenen, wird gar nicht erwähnt. Selbst so wichtige Ereignisse wie Taufe und Abendmahl sind einfach übergangen; von Geburt und Erziehung erfahren wir gar nichts, und mit den Spuren der Abhängigkeit sind meist auch die der innern Kämpfe verwischt oder doch erkennbarst gemildert (Gethsemane und Golgatha). Endlich sind auch die auftretenden Personen zum Theil neu, wie Lazarus, etliche selbst dem Namen nach, wie Nikodemus, etliche wenigstens in der Bedeutung, die sie gewinnen, wie Thomas.

3) Eine weitere, alsbald in die Augen fallende und tiefgreifende Verschiedenheit betrifft den Schauplatz der Thätigkeit Jesu selbst. Bei den Synoptikern tritt Jesus zum ersten mal in Kapernaum auf. Die Ufer des Galiläischen Meeres sind die Stätte der ersten Hälfte seiner Wirksamkeit. Hier findet er seine ersten Gläubigen und Jünger, hier thut er seine Wunder. Von hier aus verbreitet sich das Gerücht über ganz Galiläa; er selbst breitet den Kreis seiner Thätigkeit gleichfalls mit der Zeit aus und sendet seine Jünger paarweise in die Städte und Flecken. Der zweite Theil seiner Wirksamkeit umfaßt dann auch den angrenzenden Norden, und Lukas gibt sogar bezüglich einer Ausdehnung derselben nach Süden Andeutungen. Dieser gleichmäßige Stamm der Erzählungen, welchen wir in allen synoptischen Evangelien festgehalten finden, verschwindet bei Johannes, und mit ihm eine ganze Reihe der gewichtigsten Momente des frühern Berichts, wie die Versuchung, die Bergpredigt, die Verklärung. Der Schauplatz des vierten Evan-

geliums dagegen ist von vornherein Judäa. Hier findet Jesus seine Gläubigen. Hier wohnen Lazarus, Maria, Martha. Aus Jerusalem ist der Blindgeborene, der in ihm den Sohn Gottes erkennt; in Jerusalem glauben selbst „viele Obersten" an ihn; in Jerusalem wohnt Nikodemus. Aus Jerusalem ziehen die Scharen aus, die ihm die letzte Huldigung mit Palmen darbringen. In Jerusalem bereitet Jesus sich gleich anfangs allerlei Gegnerschaft und zuletzt seinen Untergang. Dagegen kommt es blos zu einigen flüchtigen Excursionen nach Galiläa; nur die letzte derselben hat einen längern Aufenthalt daselbst zur Folge, aber jene jerusalemischen Thaten bilden den Boden auch für diese galil. Wirksamkeit (Joh. 4, 44. 45).

4) Seinen oben angegebenen Zweck sucht das vierte Evangelium so zu erreichen, daß es nicht sowol eine Lebensgeschichte Jesu darstellt, wie die synoptischen Berichte, als vielmehr ein Bild von Jesu innerm Wesen und Sein zu zeichnen versucht. Darum sind Handlungen verhältnißmäßig spärlich eingeschaltet und bilden offenbar die Hauptsache nicht; sie sind nur der Rahmen für den geistigen Inhalt, für die religiösen Ideen, welche sie tragen, vermitteln und verbinden; diese sind in den, den meisten Raum einnehmenden Reden dargelegt; die Reden bilden den wesentlichen Theil des Evangeliums; um ihretwillen ist es geschrieben. Man zweifelt nicht, auch abgesehen von seiner ausdrücklichen Versicherung, daß dem Verfasser, wenn er gewollt hätte, Geschichten in Menge zu Gebote gestanden hätten (Joh. 21, 25); aber man begreift auch, daß diese spärliche Reihe von Geschichten, die er wirklich mittheilt, vollkommen ausreichte, um die Reihe von Reden einzuleiten, auf deren Mittheilung es wesentlich abgesehen war.

5) Diese Johanneischen Reden bilden nun jedenfalls dasjenige im Evangelium, wodurch sich dieses in seiner Einartigkeit am meisten charakterisirt. Dieselben liegen zwar nicht gerade auf einem von dem synoptischen völlig geschiedenen Boden, vielmehr finden sich nicht blos manche synoptischen Sprüche auch bei Johannes (Kap. 2, 19; 4, 44; 5, 8; 6, 20; 12, 7. 8. 25. 27; 13, 16. 20. 21. 38; 14, 31; 15, 20; 16, 22; 18, 11. 20. 37), sondern auch zahlreiche ungesuchte Anklänge, Berührungen und Uebergänge. Ueberwiegend ist indeß nichtsdestoweniger der Eindruck des durchgreifenden Gegensatzes. Wenn der Märtyrer Justin (Ap., I, 14) sagt, Jesus habe in kurzen, körnigen Sätzen, nicht in künstlicher Rede sich bewegt, so sieht dies fast so aus, als hätte er etwa diesen Gegensatz im Auge gehabt zwischen der concreten Faßlichkeit der Synoptiker und der erhabenen Monotonie der Selbstzeugnisse, womit jede Seite des vierten Evangeliums angefüllt ist. Bei den Synoptikern sind es meist Vorschriften für das sittliche Handeln. Jesus redet als Mann des Volks in kernhaften, gedrängten, bei aller sinnvollen Tiefe doch auch lichtvollen Sprüchen. Wahrhaft edelsteinartig leuchten diese Gleichnisse und Sentenzen. Keine Kante darf abgestoßen werden, ohne dem Farbenspiel ihres Glanzes Eintrag zu thun. Dagegen stehen allerdings die langgezogenen Reden und die, ausnahmslos nur durch Misverständnisse der Geistiges sinnlich auffassenden Zuhörerschaft fortschreitenden, Zwiegespräche des Johannes an Klarheit und Anschaulichkeit zurück. Bei ihm ist der Inhalt überwiegend dogmatisch, und zwar nicht im populärsten Ton, sondern in durchaus erhabenem Stil abgefaßt. Die Form dieser Reden verschmäht zwar auch den Spruch nicht; diese Sprüche aber sind ahnungsvolle Sätze und weisen auf eine geschlossene Kette von Gedanken hin; meist sind daher die Reden zusammenhängend, wenn auch nicht geradezu abhandelnd oder sehr dialektisch. Das Auffälligste ist, daß dieser zusammenhängende Charakter der Reden sich sogar so weit erstreckt, daß z. B. Kap. 3, 10—21 eine Rede Jesu ganz unvermerkt in eine Reflexion des Evangelisten übergeht, ja, daß jene Christusreden einerseits, die Ausführungen des Evangelisten und des Verfassers des 1. Johannesbriefs andererseits, durchweg nach Sprachfarbe und Inhalt eine compacte Masse bilden. Selbst die eifrigsten Apologeten geben daher allmählich zu, daß diese Reden schriftstellerisches Eigenthum des Evangelisten seien und sich kaum mehr entscheiden lasse, wie stark die Eigenthümlichkeit des Johannes bestimmend auf sie eingewirkt habe. Das entscheidendste Gewicht aber ist zu legen auf ihren durchgreifenden Gegensatz gegen die Synoptiker. Dieser ist von der Art, daß nur die Annahme einer durchgängigen Wiedergeburt, welche die Christusreden des vierten Evangeliums im Geist seines Verfassers erfahren haben müssen, sie vor dem Urtheil auf gänzliche Ungeschichtlichkeit einigermaßen zu sichern vermag. Dort bei den Synoptikern bewegt sich die Rede Jesu in der dem einfältigen Sinn so gefälligen und einleuchtenden Parabel, hier eilt der Redner flüchtig über das Bild hinweg, strebt dem Gedanken selbst

zu; kaum daß er die Bilder vom Schafstall und vom Weinstock etwas länger festhält; aber gerade sie sind keine Parabeln, sondern es bleibt bei der ein reiferes Nachdenken weckenden Allegorie. Dort sind die Reden praktisch, hier speculativ; dort erscheinen sie den mannichfachen Lebensfragen entstammt, die an Jesus herantraten, sind daher auch unmittelbar auf die Verhältnisse des Lebens anzuwenden, hier halten sie sich in höhern Regionen und schöpfen nicht aus der Erfahrung und den täglichen Erlebnissen, sondern aus der innern Anschauung, aus dem verborgenen Schatz des Geistes; dort bilden sie das Gewissen und leiten das Thun, hier erleuchten sie die Vernunft, füllen und bereichern das Gemüth; dort enthalten sie Vorschriften und setzen dem Affect Schranken, hier ziehen sie das Herz an und nähren es mit der Empfindung göttlichen Berührtseins; dort betreffen sie mehr die Verhältnisse der Menschen zu Gott, zu sich, unter sich, hier das Verhältniß Jesu zu Gott und Menschheit; in beiden ist er der Lehrer, bei Johannes zugleich der ausschließliche Gegenstand der Lehre. Mit Einem Wort, bei den Synoptikern ist Jesus die Hauptfigur eines reichen historischen Gemäldes, worin viele Nebenfiguren im Mittel- und Hintergrund sich bewegen; die drei ersten Evangelisten geben uns ein freies Bild davon, wie Jesus unter den vielfachen Vorkommnissen des täglichen Lebens überall seine Umgebung zu belehren und seinen Gegnern den Mund zu stopfen wußte. Seine Reden und Gespräche zeigen, wie er überall zur rechten Zeit ein schlagendes Wort bereit hat. Sie zeichnen ihn, wie er nach außen erschien, den Zeitgenossen, dem Volk. Johannes dagegen gibt sein Bild ohne eine andere Zuthat als die des Gewandes, welches zu wählen ihm selbst beliebte. Denn auch die äußerlichen Motive und Situationen, an welche er seine Christusreden anlehnt, sind nur sehr flüchtig gehalten. Er zeichnet mit Uebersehung des Volksmäßigen in Jesu Wirksamkeit das Innere seines Wesens in einem großen und ruhigen Charakterbild, läßt aber dabei vieles zurücktreten, was der Geschichte in erster Linie anzugehören scheint. Die historische öffentliche Persönlichkeit haben die Synoptiker, die einzigartige religiöse Erscheinung hat Johannes im Licht des Logosgedankens dargestellt.

6) Ueberhaupt sind die Bücher der Synoptiker, genau betrachtet, nur ein Aggregat von Einzelheiten, welche zwar durch ihre gemeinschaftliche Beziehung auf einen Mittelpunkt vor dem Auseinanderfallen gesichert sind, welche aber doch nicht alle den Charakter des Wesentlichen und Unentbehrlichen tragen. Man fühlt es denselben deutlich an, daß, unbeschadet des Totaleindrucks, vieles einzelne wegbleiben, und, ohne ihn zu ändern, vieles ähnliche hinzukommen konnte. Markus ist nicht weniger vollständig als Matthäus, was nämlich den dogmatischen Lehrgehalt betrifft, darum, daß er eine ansehnliche Reihe von Scenen weniger erzählt; Lukas ist nicht vollständiger als Markus, darum, daß er ebenso viele mehr hat. Alle drei bestehen aus lauter ungefähr aneinandergereihten, sehr verschiedenartig überlieferten einzelnen Erzählungen, Reden und gruppirten Sammlungen. Gerade an der weitgehenden Verwandtschaft, in welcher sie dabei in Bezug auf Stoff und Darstellung untereinander stehen, erkennt man den untergeordneten Antheil, welchen die Individualität der einzelnen Verfasser bei diesen drei, im wesentlichen als eine Einheit auftretenden Berichterstattern hat. Im vierten Evangelium hingegen ist ein individueller Standpunkt festgehalten. Es ist ein zusammenhängendes Ganze. Alles ist darin berechnet für seinen Ort, alles integrirender Theil eines abgeschlossenen Gemäldes. Jedes Wunder, so viele oder so wenige erzählt werden, ist, um seine Stelle im ganzen auszufüllen, da wo es ist; jede Rede trägt das Ihrige bei zur Vollendung einer Gesammtheit von Ideen, welche nicht voneinandergerissen oder versetzt werden können. Hat dort das Gedächtniß allein eine Masse von Einzelheiten geliefert, so gibt hier die höchste Entfaltung productiver und reproductiver Kräfte des Geistes eine vollkommene Einheit. Wie nirgendwo, so muß hier immer das Einzelne aus dem Ganzen ausgelegt werden. Darum eben ist es das „geistliche Evangelium“, weil ohne den Geist der Buchstabe eine Hieroglyphe bleibt.

7) Im allgemeinen stellen die drei ersten Evangelisten das Christenthum dar, wie es im Spiegel der ersten, judenchristl. Gemeindeanschauung erschien. Sie streifen daher auch zuweilen noch hart an den alten jüd. Begriffen, vor allem auch Hoffnungen hin. Am meisten gilt dies von Matthäus, am wenigsten von Lukas, bei welchem Jesus bereits in unbefangenem Verkehr mit dem halbheidnischen Volk der Samariter steht. Vollends aber tritt bei Johannes eine tiefgehende Spannung zwischen Christenthum und Judenthum zu

Tage, weshalb auch die Gegner Jesu durchgängig und ohne weiteres als die „Juden" bezeichnet werden. Johannes hat das Judenthum innerlich wie äußerlich überwunden, und so sehr überwunden, daß er es für sich nicht einmal mehr in der Erinnerung, für die Geschichte nur als ein feindliches kennt. Die Aussichten sind vergeistigt, der Volksglaube hat der idealen Anschauung Raum gelassen. Die Anbetung Gottes geschieht im Geist und in der Wahrheit; sie ist an keinen Tempel zu Jerusalem oder Garizim, überhaupt an keine zeitlichen oder räumlichen Schranken gebunden. Selbst die Bedeutung Abraham's, den Paulus als „Vater der Gläubigen" preist, besteht nur darin, daß er den Tag dessen schauen durfte, der älter ist als Abraham. Während die andern sich darin gefallen, den Begriff des Reiches Gottes mit allen seinen Bildern festzuhalten, wird bei ihm der Name selbst nur einmal genannt, und die Innerlichkeit und Geistigkeit der Auffassung geht so weit, daß die ganze Lehre von den letzten Dingen unter eine neue Beleuchtung tritt, wenngleich die äußerlichen Anhaltspunkte der Vorstellung niemals ganz aufgegeben erscheinen. Aber das Gericht, anderwärts theatralisch ausgemalt, vollzieht sich hier von selbst in der Tiefe der Herzen als eine Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen. Das ewige Leben, sonst ein Gegenstand der Sehnsucht und wünschenswerth um seines himmlischen Glanzes willen, taucht dem Johannes jetzt schon und unverkümmert in seinem Gemüth auf. Bei den Synoptikern sind die geistigen Kräfte der höhern Sphären verkörpert und erscheinen als Engel und Dämonen; auch bei Johannes ist der Himmel geöffnet und die Engel Gottes steigen auf und nieder auf den Menschensohn, aber nur das geistige Auge des vollendeten Jüngers schaut ihr wunderbares Walten. Dort wie hier wird Umwandlung gepredigt als Bedingung des Eingangs zum Leben; aber dort ist es eine Sinnesänderung *an* oder *in* dem Menschen, hier eine neue Geburt des Menschen. Ueberhaupt kehrt Jesu Lehre in jedem der beiden Evangelienbücher, dem synoptischen und dem Johanneischen, eine andere Seite heraus. Dort scheidet sie das Diesseits und Jenseits und setzt es in ein Verhältniß von Grund und Folge, hier führt sie den Himmel auf die Erde herab und hebt den Scheidepunkt, den Tod, auf; dort stellt sie das Licht vor die Augen, hier läßt sie es im Innern aufgehen; dort ladet sie zur Liebe ein, hier einigt sie das gläubige Gemüth mit der ewigen Liebe selbst.

8) Vor allem dürfen wir die bisher gemachten Beobachtungen auf dasjenige anwenden, was an beiden Orten von der Person Jesu gesagt wird, welche bei Johannes unleugbar eine erhabenere Stellung einnimmt. Bei den Synoptikern ist nicht seine Person Mittelpunkt seiner Predigt, sondern die Sache, die sie vertritt, das Himmelreich. Dagegen ist Möglichkeit der Vergebung selbst für solche Sünder in Aussicht gestellt, die seiner Person mit Lästerworten entgegentreten. Im vierten Evangelium ist er das fleischgewordene Wort, das erschienene Licht der Wahrheit selbst, die Auferstehung und das Leben. Alles Heil hängt direct und lediglich an dem Glauben an seine Person. Den vollen Gegensatz hierzu, wie ihn die Synoptiker darbieten, hat Keim treffend formulirt: „Hier ist ein Wachsthum, ein Wissen und Nichtwissen, ein Aneignen selbständiger Leistung anderer, zumal des Vorläufers, der nicht blos Vorläufer ist, ein Fortschreiten mit der Zeit und geschichtlichen Constellation, ein sittliches Kämpfen ohne feststehende Gutheit bis zur Erregung und gewaltsamen Spannung, bis zum Schwanken, bis zur Schwäche, bis zur Ohnmacht." Dagegen im vierten Evangelium folgerichtig gerade solche Punkte des Lebens Jesu Veränderung erfahren, auf welchen, wie bei Geburt, Erziehung, Taufe, Abhängigkeit, oder, wie bei der Wahl des Verräthers, mangelndes Vorherwissen und Miserfolg, oder, wie zu Gethsemane und auf Golgatha, eine wirkliche Passivität des Leidens zu Tage tritt. Während der synoptische Jesus einen Täufer Johannes braucht, um an ihm selbst zu werden und sich zu entwickeln, andächtige und begeisterte Seelen auf der einen, besessene oder boshafte Geister auf der andern, um in Wechselwirkung mit beiden die Wunderkraft seines Genius zu entfalten, ist es im vierten Evangelium doch immer der goldene Panzer des Logos, unter dem wir allerdings zuweilen, wie zu Bethanien oder am letzten Abend, ein menschliches Herz klopfen fühlen; in der Regel aber ist die creatürliche Beschränkung, z. B. in der behaupteten Allwissenheit, schlechtweg geleugnet, geleugnet nicht minder das langsame Wachsthum, das Lernen und Kämpfen der menschlichen Natur, womit schließlich noch die evangelische Geschichte ihres wirklichen Fortschritts verlustig geht. Denn während Jesus bei den Synoptikern als ein heiliger, wunderthätiger Prophet, als ein Vertrauter der Gottheit unter dem Volk wandelt, unter welchem kaum einzelne in

lichten Momenten eine Ahnung von einem höhern Etwas haben, von einer andern Gemeinschaft mit Gott als die auch frühern Propheten zutheil ward, so steht er im vierten Evangelium ohne Kindheit und Jugend, als stets sich selbst gleiche Erscheinung Gottes in der Welt, von Anfang an fertig vor uns. Bei den Synoptikern thut Jesus der Ahnung, die in ihm den Messias findet, keinerlei Vorschub, meistens vermeidet er sorgfältig eine öffentliche Erklärung; erst gegen Ende seiner Laufbahn fragt er seine Jünger, für wen sie ihn halten, ob sie aus ihrem Umgang mit ihm irgendeine bestimmte Ueberzeugung geschöpft haben; und als Petrus ausruft: Du bist Christus! bestätigt er es zwar als eine Offenbarung des Vaters an die Seele des Apostels, aber mit dem Befehl, sie zu verschweigen. Bei Johannes dagegen erklärt er sich überall, der Samariterin wie dem Nikodemus, dem Volk wie den Pharisäern, sogar für mehr, als das Volk gemeinhin sich unter dem Messias dachte, für den Sohn, der mit dem Vater eins, ewig im Vater ist. Er ist im Anfang schon, was er bis an sein Ende bleibt. Von Anfang an offenbart er die ihm innewohnende göttliche Herrlichkeit; von Anfang an geben sich seine Jünger mit vollem Glauben an ihn hin; gleich bei der ersten Begegnung begrüßen sie ihn als Messias, als Gottessohn, als König von Israel; als die vollkommenste und herrlichste Selbstoffenbarung des himmlischen Vaters weiß er selbst sich am Anfang wie am Ende. Was bei den Synoptikern nur für einzelne Höhepunkte des innern Lebens Jesu zutrifft, wie Matth. 11, 27; 28, 18, das ist bei Johannes das Gewöhnliche geworden. Eben daraus erklärt sich aber auch der Eindruck der Monotonie, den man, im Vergleich zu dem raschen Wechsel von Licht und Schatten im engern Rahmen der Synoptiker, hier empfängt, wo von dem schwärzesten Grund des jüd. Unglaubens die goldhelle Gestalt sich abhebt, die von vornherein fertig ist und der finstern Welt gegenüber beharrlich nur das gleiche kühne Zeugniß von sich selbst ablegt. An dieser Gestalt haftet unvermeidlich der Eindruck des Unbeweglichen, und nur mühsam wird durch die sich steigernde Opposition und den Wechsel der Scenerie einige Bewegung in das Gemälde gebracht.

9) Während die synoptische Darstellung das einfache Gepräge der Erzählung bewahrt, erweist das vierte Evangelium seinen geistigen Charakter auch darin, daß es in die erzählten Thatsachen eine unmittelbarere geistige Beziehung verlegt; die Idee hat sich gleichsam in der Geschichte verkörpert. Mag man über die Geschichtlichkeit des erstberichteten Wunders, der Verwandlung von Wasser in Wein, denken wie man will, stets wird doch das gläubige Bewußtsein sich in erster Linie an den unmittelbar sich aufdrängenden symbolischen und allegorischen Gehalt der Erzählung gewiesen sehen. Bei festlicher Hochzeit offenbart der als Bräutigam Gekommene dem mit Wasser taufenden Johannes gegenüber zum ersten mal das freudenreiche Wesen des Evangeliums vom Reich Gottes. Am Brunnen Jakob's, wo einst Juda und Ephraim in brüderlicher Eintracht ihre Heerden getränkt, wird die Versöhnung der getrennten Kirche am Brunnen eines neuen geistigen Lebens verkündet. Die wunderbare Speisung ist die Hülle der Idee von der geistlichen Nahrung, die von Christus kommt, und der Verfasser eilt so sehr zu dieser Idee, daß er in der Genauigkeit des historischen Berichts, welche ihm die Hauptsache nicht war, hinter den andern Evangelisten zurücksteht. Die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken stellt Jesum als den Schöpfer eines neuen gesunden Lebens der Welt, die des Blindgeborenen ihn nach eigener authentischer Erklärung (vgl. Joh. 9, 39) als den Spender des geistigen Lichts hin. Die Erweckung des Lazarus ist eine lebendige Hieroglyphe zur Bezeichnung desjenigen, der da gesagt hat: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Dabei ist in den ausführlichen Berichten über die beiden letzterwähnten Wunderthaten charakteristisch, daß gleich in den einleitenden Bemerkungen darauf hingewiesen wird, daß der eine nur dazu blindgeboren ist, „damit die Werke Gottes offenbar würden“, der andere nur dazu stirbt, „daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde“. So deutlich als möglich ist damit ausgesprochen, daß der Werth und Zweck solcher Erzählungen jenseit ihrer rein thatsächlichen Auffassung verlegt sein soll. Hiermit ist noch kein Urtheil über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit dieser Vorgänge gefällt; es ist nur ausgesprochen, was sich unwillkürlich jedem Leser des Evangeliums aufdrängt: daß hier nämlich alle einzelnen Wunder gleich symbolischen Handlungen der alten Propheten erscheinen oder als Sinnbilder des permanenten Wunders der Offenbarung des Sohnes Gottes an die Welt, der beständigen Ausstrahlung seiner übermenschlichen Herrlichkeit.

10) Selbst die zeitliche Dauer dieser Offenbarung scheint bei Johannes im Gegensatz

zu der synoptischen Ueberlieferung erweitert zu sein. Wenigstens ist aus den Synoptikern über die Frage, wie lange Jesu Wirksamkeit dauerte, gar nichts mit Sicherheit zu entnehmen. Nichts aber zwingt, viel über den Zeitraum eines Jahres hinauszugehen. Bei Johannes dagegen finden wir den Herrn wiederholt in Jerusalem, er reist über zwei Jahre lang zu den dortigen Nationalfesten. Es muß also der Zeitraum seines öffentlichen Auftretens beträchtlich erweitert werden.

Die Geschichte der Lösungsversuche dieser Schwierigkeiten ist die Geschichte der Kritik des vierten Evangeliums. Alles, was in dieser Beziehung vor Bretschneider's Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine (Leipzig 1820) liegt, ist lediglich Vorspiel und Einleitung. Erst das genannte tüchtige Werk eröffnete eine allseitige Perspective in die räthselhaften Beziehungen des vierten Evangeliums zu den Synoptikern. Wenn jenes heutzutage zuerst im Morgenlande entdeckt würde, sagte Bretschneider, so würde jedermann darin einen andern Christus, zum mindesten einen anders redenden finden. Aber das Urtheil der Unechtheit, welches der Verfasser auf seine Beobachtungen gründete, fand zunächst noch so lebhaften Widerspruch, daß er selbst irre wurde an seinen Zweifeln und sie endlich zurückzog. Seither schien lange kaum eine neutest. Schrift sicherer zu stehen als das Johanneische Evangelium. Bekanntlich war es besonders Schleiermacher, der ihm zu dieser bevorzugten Stellung verhalf. Es sei gut, meinte er, daß die Sache einmal zur Sprache gekommen und alle Zweifelsgründe zusammengestellt worden seien. Um so mächtiger trete diesen Zweifeln im Detail die Macht des Totaleindrucks gegenüber. Dies aber ist für Schleiermacher die letzte Instanz. Ganz wie er sonst den Xenophonischen Sokrates gegen den Platonischen herabsetzt, so erklärt er das Christenthum für eine unter der ausschließlichen Voraussetzung des synoptischen Christus unerklärbare Erscheinung. Natürlich, denn ohne Johanneisches Christusbild gäbe es auch keine Schleiermacher'sche Christologie. So begründet er in der Evangelienfrage den Standpunkt, auf dem ein unbedingter Vorzug dem Johannes zukommt, auch in geschichtlicher Beziehung. Das vierte ist das eigentlich apostolische Evangelium. Während die Synoptiker nur Sammlungen von Notizen darstellen, liefert Johannes eine eigentliche Biographie. Die Gründe, die er hierfür geltend macht, beruhen freilich auf den beiden Voraussetzungen, daß entweder Johannes oder die Synoptiker apostolischen Ursprungs seien, und daß apostolisch sei, was Zusammenhang hat. Auf diese Weise haben denn auch bei seiner ganzen Schule die Synoptiker immer zum voraus verloren. So besonders auch bei Credner (1836), welcher übrigens doch bereits zugibt, daß dieses Evangelium ein zu eigenthümliches sei, um für eine rein objective Darstellung gelten zu können. Speculative, aus der hellenischen Philosophie genommene Elemente habe Johannes jedenfalls mit aufgenommen. So gibt Credner die alte Ansicht am vollständigsten, während er doch zugleich durch seine eigene Hypothese das Unsichere derselben verräth. Aehnlich steht de Wette, der nie zu einem abschließenden Urtheil gelangen konnte. Schon 1826 äußerte er eine Reihe von Bedenken. Insonderheit sollen die Reden einen fortgeschrittenen Standpunkt hellenistischer Dogmatik voraussetzen. Stets hielt er gewisse Zweifel fest und erkannte die bequemen Angriffspunkte an. Das Evangelium könne eher von einem Schüler des Johannes als von diesem selbst sein. Indeß spricht er schon 1837 aus: Jeder Antheil dürfe dem letztern doch auch nicht abgesprochen werden. Sein Gemüth nicht blos vertheidigt je länger je mehr die Echtheit, sondern er erkennt auch achtungsvoll das Apostolische und Ursprüngliche des Lehrgehalts an. Er beruft sich auf die Unproductivität des 2. Jahrh. gegenüber den Zweiflern und auf die Autorität Bleek's, wol auch Lücke's, des berühmtesten Commentators, Alexander Schweizer's, Ebrard's u. a. So beobachtet er unbefangen dasjenige, was für und was gegen die Echtheit spricht, und schiebt, ähnlich wie Reuß, der geistreichste Darsteller des Johanneischen Lehrbegriffs (1840—64), sein Urtheil skeptisch auf.

Das „Leben Jesu" von Strauß in seiner ersten Gestalt von 1835 hat für die Kritik des vierten Evangeliums so wenig unmittelbare Bedeutung wie für die der Synoptiker. In seiner Weltanschauung war ja ein großer Theil des Inhalts der Johanneischen Schrift zum voraus verneint. In der That behauptet er nur die Undenkbarkeit und Ungeschichtlichkeit des Berichteten und schließt von da auf die Nichtauthentie des Werks. Dabei kehrt er die Schärfe seiner Polemik insonderheit gegen die Parteilichkeit, womit bisher Matthäus zu Gunsten des Johannes zurückgeschoben worden war.

Vielmehr wies er im vierten Evangelium die späteste Form der Sagenbildung nach die höchste Steigerung des Wunderbegriffs. Dasselbe behauptet in der Regel „die dritte und höchste Stufe andächtiger, aber ungeschichtlicher Verschönerung". Die Reden seien freie Productionen, denen im besten Fall einige echte Hauptgedanken zu Grunde liegen mögen.

Nachdem in noch extravaganterer Weise Lützelberger (1840) und Bruno Bauer (1840) sich gegen jeglichen historischen Werth des Johannes ausgesprochen hatten, kam die Frage in die Hände der Tübinger Schule, und ihre Behandlung bildete den Glanzpunkt in Baur's „Kritischen Untersuchungen der kanonischen Evangelien" (Tübingen 1847). Hiernach sollte das vierte Evangelium eine im 2. Jahrh. entstandene, frei entworfene religiöse Dichtung sein von lediglich idealem Gepräge, beherrscht von dem an die Spitze gestellten Programm des Logosgedankens. Während Schwegler, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld (1849), endlich auch Strauß im „Leben Jesu" von 1864 und die Lebensbilder Jesu von Schenkel und Keim, außerhalb Deutschlands besonders Réville (1864) und Scholten (1864) sich an diesen Standpunkt anschlossen und ihn weiter fortbildeten, fanden sich eine Reihe anderer Forscher zusammen in dem Gedanken einer Theilungshypothese, sei es nun, daß man das echte mit Weiße (1838) und Freytag (1861) vorzugsweise in den Reden oder aber mit Renan (1863) in den geschichtlichen Zügen, oder speciell, wie früher (1841) Alexander Schweizer wollte, in den judäischen Partien des Evangeliums im Gegensatz zu den galiläischen suchen wollte. Andere suchten durch Unterscheidungen verschiedener Schriften zu helfen, wie Tobler, welcher (1861 und 1867) eine aramäische Grundschrift des Apostels Johannes von Apollos griechisch überarbeitet und von einem zweiten Redactor in die jetzige Gestalt gebracht sein läßt. In anderer Richtung hatten wiederum schon Lücke, Ewald, Brückner, Wittichen die Rede von einem „doppelten Angesicht" des vierten Evangeliums aufgebracht, indem man innerhalb eines streng geschichtlichen Rahmens doch auch wieder die Vorherrschaft der Idee, den Mangel geschichtlicher Entwickelung, die subjective Färbung der Reden des johanneischen Christus zugab. Die consequenteste Durchführung dieses Standpunkts aber gab Karl Weizsäcker in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" (Gotha 1864), während unter Hengstenberg's Führung (1861—62) die große Masse der traditionellen Theologen nicht blos, sondern auch Gelehrte wie Hase, Bleek, Bunsen bei der apostolischen Abfassung des Ganzen stehen blieben.

Die jetzt schon feststehenden Momente, aus denen sich mit der Zeit ein definitives Resultat ergeben dürfte, scheinen uns etwa in Folgendem zu bestehen:

1) Von einer unmittelbaren Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes, zumal wenn eine solche Annahme zugleich den geschichtlichen Charakter des Berichts ohne weiteres in sich schließen soll, kann heutzutage die Rede nicht mehr sein. Dafür sind die Resultate der synoptischen Evangelienforschung schon zu weit vorangeschritten, indem sie zugleich den geschichtlichen Kern des Lebens Jesu in wesentlicher Unanfechtbarkeit zu Tage förderten. Dagegen kann ein Evangelium, welches eine lange Reihe wichtiger Traditionen nicht blos entbehrt, sondern geradezu ausschließt, zum mindesten nur ein halbwahres oder einseitiges Bild des Lebens Jesu liefern, wie auch Weizsäcker zugesteht. Außerdem erlaubt sich der Schriftsteller derartige Freiheiten unter anderm auch zu dem Zweck, um das ganze Leben Jesu in einen pünktlichen, saubern und nach mystischem Dreimaß zurechtgemachten Rahmen zu bringen. Ewald und Hengstenberg selbst haben diese Künstlichkeit der Composition am scharfsinnigsten nachgewiesen. Aber außer ihnen wird kaum jemand glauben, daß die Geschichte Jesu selbst durch seinen Vorsatz oder durch Veranstaltung der Vorsehung „in dieser wohlangelegten und wohlüberlegten Buch- und Bilderbogengestalt sich abgeblättert habe" (Keim).

2) Aber auch derjenigen Hypothese, welche das Ganze als eine religiöse Dichtung auffaßt, deren geschichtliche Form blos Einkleidung für die aus der Auffassung Jesu als des Logos sich ergebenden Folgerungen wäre, stehen dermalen noch gewichtige Bedenken entgegen. Man mag die Composition des Evangeliums noch so kunstreich aus dem wunderbarsten Zusammengehen philosophischer und ästhetischer Motive erklären, daran, daß wirklich „das ganze Fleisch und Blut dieser Geschichte" in solcher Rechnung aufgehen und aufgelöst werden sollte, fehlt doch noch viel. Die sonst durchgeführte Dreizahl der Tagereisen wird Kap. 4, 40. 43; 11, 6 unliebsam durch eine Zweizahl durchkreuzt, und auch andere Zeitbestimmungen, wie gleich Kap. 1, 40, sind doch mehr nur gelegentlicher Natur und sehen ganz aus wie Notizen, die in der Erinnerung an dem Factum selbst unlösbar

haften geblieben sind. Zu solchen individuellen Reminiscenzen kommen noch Namen, die an sich der Geschichte angehörig sein mochten, wie Nathanael und Nikodemus. Vor allem aber darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß die „gegen die Idee unfügsame, spröde, herbe, harte Wirklichkeit der Geschichte" ja keineswegs verdeckt wird, wenn doch der Christus, der nach Kap. 2, 24; 6, 64 den Menschen von Anfang an kannte, in Judas seinen Verräther wählte, wenn der Allwissende, der den Tod des Lazarus im Moment seines Eintretens wahrnimmt, doch zuvor von seiner Krankheit durch einen Boten benachrichtigt werden und nachher die Schwestern fragen muß, wo er begraben liege. Die Art und Weise, wie andere Personen porträtirt werden, läßt uns dieselbe Bemerkung machen. Es ist schon von dem sogenannten sächsischen Anonymus (1845) in einer der Hauptsache nach unwiderleglichen Weise gezeigt worden, daß der ungenannte Lieblingsjünger des vierten Evangeliums eine von Anfang bis Ende folgerichtig durchgeführte Bevorzugung erfährt. Dennoch ist die historische Grundlage nicht so weit verlassen, daß die geschichtliche Hauptthat des großen Felsenapostels, das durchschlagende Bekenntniß Mark. 8, 29 = Matth. 16, 16 auf Johannes übertragen oder auch nur mit Stillschweigen übergangen worden wäre.

3) Aber auch die Theilungshypothesen lassen sich nicht durchführen, sofern dadurch innerhalb des Evangeliums irgendwelche deutlich wahrnehmbare Demarcationslinie zwischen frühern und spätern, echten und unechten, geschichtlichen und ungeschichtlichen Bestandtheilen hergestellt werden wollte. Derartige Unternehmungen werden immer scheitern an der durchgängigen compacten Einheit, welche das Evangelium vor allem auch schon in sprachlicher Hinsicht darstellt; aber auch hinsichtlich des Inhalts verbreiten Composition und Plan sich gleichmäßig über das Ganze. Das Evangelium ist anerkanntermaßen nach Form und Stoff ein organisches und integrirendes Ganze, ohne Auslassungen und Einschaltungen, ohne wesentliche Glossen und Interpolationen.

4) Das eigenthümliche Räthsel des vierten Evangeliums beruht vielmehr in seinem Doppelcharakter, wonach jeder seiner Abschnitte beides ist: Nachklang einer historischen Kunde und ideale Darstellung, sodaß jedes einzelne Moment unter den historischen und idealen Gesichtspunkt zugleich gebracht sein will. Fassen wir z. B. den Redecyklus Kap. 8, 12—59 ins Auge, der in einer so offenbar ungeschichtlichen Aeußerung wie Kap. 8, 58 gipfelt, so hat Baur in demselben eine Hauptstütze seiner Auffassung des Ganzen zu erkennen vermocht, insofern es Aufgabe dieses Kapitels im Gegensatz zu frühern sei, die Consequenzen des Unglaubens vollständig zu enthüllen, zu zeigen, daß derselbe seiner Natur nach irreligiös ist, auf Gottesfeindschaft und auf Teufelsfreundschaft beruhe. „Es gibt" — sagt er — „keinen andern Abschnitt, in welchem die dialektische Polemik gegen den Unglauben der Juden so sehr, wie hier, bis zur äußersten Spitze fortgeht". Dieser Construction steht in sehr charakteristischer Weise die Auffassung Ewald's gegenüber, wonach eben jetzt, in den an das Laubhüttenfest sich anschließenden Reden, Jesus die Wahrnehmung macht, daß auch das jerusalemische Volk sittlich nicht qualificirt war, eine solide Basis für seine Wirksamkeit zu bilden. Anstatt Anhänger aus seiner Mitte zu suchen, fühlt Jesus vielmehr das sittliche Bedürfniß (Kap. 8, 23), mit ihm entschieden zu brechen, was in den schroffen Aeußerungen dieses Kapitels auch geschieht. Und wer wollte leugnen, daß im Leben Jesu ein solcher Moment kommen mußte, wo Jesus, nachdem er das Haltlose seiner Stellung in Galiläa, sowie das Unversöhnliche in der Opposition der Volksobersten zur Genüge erkannt, auch noch die Erfahrung machen mußte, daß in der Einwohnerschaft der Hauptstadt ihm ebenso wenig ein solider Anknüpfungspunkt garantirt sei? Beide Gesichtspunkte müssen hier zusammengefaßt werden, um die Bedeutung des Abschnitts zu würdigen, und wie hier, so ist dieses sinnlich-übersinnliche Evangelium durchgängig die kunst- und sinnvollste Verbindung von „Wahrheit und Dichtung", die wir kennen.

5) Das Verhältniß zwischen beiden Elementen der Darstellung ist das eines alten Gemäldes, welches noch in abgeblaßten Grundrissen die dargestellte Wirklichkeit erkennen läßt, während die frischen Farben, womit es übermalt ist, die neuen, hieroglyphischen Züge, die in das altbekannte Bild hineingezeichnet sind, ebenso der philosophischen Speculation wie der poetischen Phantasie entflossen sind. Man nehme z. B. den Johanneischen Bericht von der Tempelreinigung (Kap. 2, 13—22), der, sogar im Ausdruck von dem synoptischen abhängig, dennoch unsere Kenntniß von dem Vorgang um einen schätzenswerthen Zug bereichert, indem er das Wort vom Abbrechen des alten Tempels

und vom Aufrichten eines neuen daran knüpft (Kap. 2, 19). Bekanntlich begegnen wir bei den Synoptikern nur den Nachwirkungen dieses Ausspruchs beim Verhör Jesu (Mark. 14, 58; Matth. 26, 61), im Mund der mitgekreuzigten Schächer (Mark. 15, 29; Matth. 27, 40) und bei Stephanus (Apg. 6, 14). Schon dies deutet darauf hin, daß die Worte wol wenige Tage vor dem Proceß und Tod Jesu gesprochen wurden, wie denn auch die Tempelreinigung selbst bei den Synoptikern unmittelbar nach dem letzten feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem zu stehen kommt. Hier war dann offenbar der Zeitpunkt, da Jesus, zur Rede gestellt hinsichtlich der Berechtigung seiner That, in steigendem Affect die Worte gesprochen hat: Entweihet nur noch fernerhin, wie ihr bisher schon gethan habt, euer Heiligthum und beschwöret damit selbst seinen Untergang herauf — in kürzester Frist, während dreier Tage, erbaue ich euch einen herrlichen Tempel, richte eine neue, messianische Gottesverehrung auf. So richtig die Erinnerung aber ist, von der sich das vierte Evangelium leiten läßt bezüglich der geschichtlichen Verbindung dieses folgereichen und verhängnißvollen Wortes, so unleugbar findet das letztere selbst sich Joh. 2, 19 in einer Form vor, die nicht mehr die ursprüngliche, sondern nach der Deutung, die ihm Kap. 2, 21. 22 gegeben wird, eingerichtet ist. Mochten schon die „drei Tage", von denen Jesus sprach, später eine Beziehung auf die Auferstehung nahe legen, so trug die gehässige Auslegung, welche die Richter Jesu dem betreffenden Wort gegeben hatten, das Ihrige dazu bei, eine andere Deutung wünschenswerth erscheinen zu lassen. Die Paulinische Theologie diente dabei als Vermittlerin. Erblickt schon der Hebräer überhaupt im Leib leicht eine Hütte (Jes. 38, 12), so bezeichnet insonderheit Paulus die Leiber der Heiligen geradezu als Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19). Es konnte mithin die Persönlichkeit Jesu, darin „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte" (Kol. 2, 9), füglich als Tempel betrachtet und darin die höchste Erfüllung alles prophetischen und symbolischen Wohnens Gottes unter seinem Volk gefunden werden. Nun hat der vierte Evangelist das ganze Auftreten Jesu schon von vornherein unter diesen Gesichtspunkt gestellt, wenn er Kap. 1, 14 sagt, daß „der Logos unter uns wohnete", wörtlich „zeltete"; und es heißt nur das Bild von der Stiftshütte, welches hier zu Grunde liegt, einen Schritt weiter führen, wenn in der Umgestaltung, die er Kap. 2, 19 einem geschichtlichen Wort Jesu verleiht, derselbe fleischgewordene Logos geradezu als Tempel Gottes erscheint. — Ein anderes Beispiel von der Art bietet der Johanneische Bericht von Jesu Gefangennehmung (Kap. 18, 1—11), welcher genauer als der synoptische nicht blos in Beschreibung der Localität (V. 1), der betheiligten röm. Cohorte (V. 3) und in Nennung der Namen des Petrus und Malchus (V. 10), sondern auch vor allem darin ist, daß wir nur nach seinen Angaben (V. 2) uns eine Vorstellung von dem Hergang des Verraths machen können. Und dennoch ist auch dieses Bild durchaus neu gezeichnet, und zwar nach Maßgabe der Logosidee. Der Seelenkampf in Gethsemane fällt aus Gründen der Composition und des ästhetischen Taktes weg, da das Sachliche davon schon Kap. 12, 27—32 gegeben war, und Jesus, nachdem er eben das hohepriesterliche Gebet gesprochen, weitern Schwankungen enthoben sein muß. Nur in dem Schlußwort (Kap. 18, 11) klingt der synoptische Bericht der Gethsemanescene noch einmal nach, aber aus der zitternden Bitte Mark. 14, 36 ist eine entschlossene, der Antwort nicht bedürftige, Frage geworden. So wird auch Jesus hier nicht eigentlich überfallen; er kennt vielmehr zum voraus die ganze Entfaltung der Katastrophe, geht daher den Häschern entgegen (Kap. 18, 4), bezeichnet und liefert sich selbst ihnen aus (Kap. 18, 5. 8). Die Jünger aber, die bei den Synoptikern fliehen, erhalten hier gleichsam in aller Form ein freies Geleit durch die Fürsprache Jesu (Kap. 18, 8. 9). Bei dieser Gelegenheit wird ausdrücklich auf eine Stelle des hohenpriesterlichen Gebets zurückgewiesen, woselbst Jesus zum voraus gesagt habe, daß er alle seine Jünger bewahrt habe mit Ausnahme des „Sohnes des Verderbens" (Kap. 17, 12). Nun kennen wir den „Sohn des Verderbens" aus 2 Theſſ. 2, 3 als den Antichrist, dessen Scharen hier zu Boden fallen auf das Wort des ihm entgegentretenden Christus „Ich bin's" (Joh. 18, 6). Wie also Judas zuvor wörtlich als der Antichrist bezeichnet war, so wird nun auch die ganze Scene zwischen ihm und Christus in einer Weise umgebildet, daß sie zur Vorausdarstellung jenes letzten Kampfes wird. Judas erscheint hier als das Vorbild aller jener Antichristen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht aus uns waren" (1 Joh. 2, 19), und in diesem Zusammenhang kann es sich dann freilich auch einmal ereignen, daß röm. Legionarsoldaten auf das blose Wort eines ihnen entgegentretenden unbewaffneten Menschen zu

Boden stürzen: es sind eben nicht sowol röm. Legionarsoldaten, als vielmehr die in den Kampf geführten Scharen des „Sohnes des Verderbens", welche der Herr nach 2 Theff. 2, 8 „durch den Geist seines Mundes vernichten wird".

6) Die historischen Momente bilden in ihrer Gesammtheit einen neben dem ältern, synoptischen selbständig herlaufenden, originalen Typus der Geschichte, dessen Spuren schon im dritten Evangelium überall da wahrnehmbar sind, wo dieses sich von dem gemeinsamen Boden der synoptischen Geschichte Abweichungen erlaubt. Die eigenthümlichen Beziehungen zwischen dem dritten und dem vierten Evangelium sind längst erkannt und, z. B. von Strauß, in dem Sinne verwerthet, daß Johannes durchweg als Weiterführer solcher Linien erscheint, durch welche schon Lukas die Umrisse des ältesten Berichts überschritten hat. Es fragt sich aber immer noch, ob z. B. den beiden Schwestern in Luk. 10, 38—42 erst von Johannes Bethanien als Wohnort angewiesen worden ist, oder ob nicht vielmehr der Name des „Fleckens" (Luk. 10, 38) verloren gegangen war. Oder man vergleiche die Andeutung der Geiselung des Angeklagten in Luk. 23, 16 mit Joh. 19, 1. Vielleicht, daß wir in diesen vom vierten Evangelisten bald ergänzten, bald frei weiter geführten Sonderzügen des dritten die wirklichen Spuren einer Johanneischen Tradition noch vor uns haben.

7) Die Bereicherung, welche unserer Kenntniß der evangelischen Geschichte aus dem vierten Evangelium zufließt, mag sich sowol auf den gesammten Gang des Lebens Jesu, als auch auf einzelne Auftritte desselben beziehen, wie ja Weizsäcker die mehrjährigen Festreisen, Schenkel die Scene mit der Samariterin und selbst Keim hier und da einen der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung entnommenen werthvollen Zug, „es sei über Peräa, Kanaan und Ephraim oder über Nikodemus und Nathanael", acceptiren. Die große Hauptsache betrifft aber immer die innern Maßverhältnisse, die ganze Höhenlage des Selbstbewußtseins Jesu, die, als Gesammtbild genommen, so wenig blose Fiction ist als das Wort Matth. 11, 27.

8) Der idealen Darstellung gehört einerseits alles an, was vom Standpunkt des Logosprogramms aus geschieht, um dem Selbstbewußtsein Jesu seine Wurzeln im Diesseits abzuschneiden und es an die Erinnerung an einen jenseitigen, vorweltlichen Zustand anzuknüpfen, also die Darstellung Jesu als des Ewigen und Allwissenden; andererseits aber auch alles, was dazu dient, seine Geschichte als die Abschattung übersinnlicher metaphysischer Verhältnisse erscheinen zu lassen; dahin gehören auch offenbar allegorische Erzählungen, wie das Bild von der Hochzeit zu Kana; ja selbst die Verschiebung des Todestages dürfte nach Maßgabe des Passahgesetzes 2 Mos. 12, 3 (vgl. Joh. 12, 1) und 46 (vgl. Joh. 19, 36) erfolgt sein, wobei die synoptische Grundlage sich noch in der Art der Verwendung geltend macht, welche Joh. 13, 26 die Notiz Mark. 14, 20 findet. Das Brot wurde bekanntlich beim Passahmahl in die Schüssel mit der bittern Brühe getaucht. Jesus als Hausvater ist eben daran, des Judas' Brot einzutauchen, und so kann er für den fragenden Jünger den Verräther kennzeichnen, ohne daß irgendein anderer der Anwesenden eine Ahnung von der verhängnißvollen Bedeutung dieser Handlung hatte. Fragt man aber, wie die Juden sich in der Passahnacht und am ersten Festtage eine Geschäftigkeit von der Art des synoptischen Berichts erlauben konnten, so enthält Joh. 16, 2 die Antwort darauf: sie glaubten mit Bestrafung des religiösen Verbrechers Gott einen Dienst zu thun.

9) Die Frage, in welchem Verhältniß die beiden wesentlichen Elemente, das ideale und das geschichtliche, im vierten Evangelium zueinander stehen, in welchem Grundgedanken sie beide ihre Einheit haben, um gerade in dieser Form ein Ganzes zu bilden, ist jedenfalls von viel größerer Tragweite als die andere, vielleicht niemals zu sicherer Lösung zu bringende, nach Ort, Zeit und Verfasser des Buchs (s. Johannes).

10) Offenbar gelangte das nachgeborene Evangelium nach Johannes erst allmählich zu allgemeiner Bedeutung. Es ist an sich esoterischer Natur und niemals in dem Maß wie die Paulinischen Schriften, die synoptischen Berichte und selbst die katholischen Briefe ein wirksames Glied in der Entwickelung der altkatholischen Kirchengeschichte geworden. Die grundlegendsten und weitreichendsten Gedanken des vierten Evangeliums liegen weit über die dem 2. Jahrh. und überhaupt der ganzen bisherigen Entwickelung der Kirche erreichbar gewesene Höhe hinaus.

Holtzmann.

Evilmerodach (über die verschiedenen Formen des Namens bei den LXX, Berosus,

Abydenus u. s. w. vgl. Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels“ [Berlin 1857], S. 42) war der Sohn Nebukadnezar's, der diesem im J. 561 (= 186 Aera Nabonassar's) in der Regierung folgte. Aus dem A. T. ist er uns nur dadurch bekannt, daß er bald, wol unmittelbar nach seinem Regierungsantritt, den gefangenen jüd. König Jojachin aus dem Kerker befreite und mit großer Auszeichnung behandelte (2 Kön. 25, 27 fg.; Jer. 52, 31 fg.; Josephus, „Alterthümer“, X, 11, 2). Nachdem er zwei Jahre gesetzlos und ausschweifend regiert hatte, wurde er von seinem Schwager Neriglissar ermordet. Die kurze Dauer seiner Regierung wird von Berosus (bei Josephus, Contra Apion., I, 20) und dem Ptolemäischen Kanon einstimmig bezeugt, und die 21 Jahre seiner beiden Nachfolger führen nun richtig in das Jahr 538 (Eroberung Babels durch Kyros). Die Angabe des Polyhistor (bei Eusebius, Chron., I, 21), er habe 12 Jahre regiert, und die des Josephus („Alterthümer“, X, 11, 2), der ihm 18 Regierungsjahre zuweist, beruhen auf Irrthum; jener scheint 12 und 2, dieser Jahre und Monate verwechselt zu haben.

In Betreff der Etymologie dieses Eigennamens ist zu beachten, daß der zweite Theil desselben auch in andern Zusammensetzungen und Jer. 50, 2 alleinstehend als Name eines babylonischen Gottes vorkommt (Hitzig vergleicht das pers. merdek, „Mann“). Der erste Theil ist wol mit âbhîla (sanskritisch), „schrecklich“ zusammenzustellen; für den Hebräer trifft er ironischer- und zufälligerweise mit einem Wort zusammen, welches „Thor“ bedeutet.

Vgl. Niebuhr, a. a. O., S. 42, 109, 223; Rawlinson, The five great monarchies of the ancient world (London 1865), III, 505; Duncker, „Geschichte des Alterthums“ (3. Aufl., Berlin 1863), I, 865. Steiner.

Ewig, s. Ewiges Leben.

Ewiges Leben. Der Gegensatz von Tod und Leben geht durch die ganze Bibel hindurch. Der Tod (s. d.) erscheint gleich beim Beginn des Menschengeschlechts als die von Gott über die Sünde (s. d.) verhängte Strafe (1 Mos. 2, 17; 3, 19), wogegen ewiges Leben als höchster Lohn dem Menschen in Aussicht gestellt war, wenn er sich vor der Sünde bewahrte (1 Mos. 3, 22). Der „Baum des Lebens“ in Eden (s. d.) ist das Sinnbild für das erhabenste sittliche Ideal, auf welches das Streben des Menschen gerichtet sein soll, und es ist ein sinnvoller Zug in dem alten Mythus, daß der Zugang zu diesem Baum mit seiner unvergänglichen Frucht auch nach dem Sündenfall dem Menschen noch offen stand. Nur darf er jetzt dessen Frucht nicht mehr mühelos pflücken; um sie in einem höhern Sinn, durch geistige und sittliche Arbeit, zu gewinnen, mußte er das Paradies verlassen, im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen und mit der Noth und den Versuchungen des irdischen Daseins ringen. Die Idee des ewigen Lebens ist somit an die Spitze der biblischen Weltanschauung gestellt. In ihrer ersten Gestalt ist sie zwar noch unentwickelt. Das Leben ist zunächst lediglich als leibliche Unvergänglichkeit, als Befreitheit von dem organischen Auflösungs- und Zersetzungsproceß des Todes vorgestellt. Man hat beim Lebensbaum mit Recht an den pers. Baum Haoma, dessen Saft Unsterblichkeit verleiht, erinnert („Avesta“, übersetzt von Spiegel [Leipzig 1859—63], II, LXXII fg.; III, XLI fg.). Doch ist unter der sinnlichen Hülle der sittliche Charakter der biblischen Idee nicht zu verkennen. Nur dem ewigen Gott kommt an sich ewiges Leben als ein Attribut seines Wesens zu; da nun aber der Mensch, der alttest. Vorstellung gemäß, nach dem Bild Gottes und zur Gottähnlichkeit geschaffen ist, so muß er nach dem ewigen Leben streben; was ihm als ein geistiges Bedürfniß *anerschaffen ist, das ist für ihn auch eine sittliche* Aufgabe und Bestimmung.

Die Idee des ewigen Lebens trat innerhalb der mosaischen Gesetzgebung, in der theokratischen Anstalt überhaupt, in den Hintergrund. Das religiöse Bewußtsein erhob sich auf der alttest. Gesetzesstufe in der Regel nicht über die Grenzlinie des Diesseits. Langes irdisches Leben ist im Dekalog den Gesetzesgehorsamen verheißen (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16). In dem ältern Segensspruch (3 Mos. 26, 3—13), welcher den Gesetzesgehorsamen zur Aufmunterung ertheilt ist, ist wol von göttlicher Gnadengegenwart die Rede, aber nicht von ewiger Lebensgemeinschaft, und selbst die spätere Nachbildung des Originals (5 Mos. 28, 1—14) hat keinen Anklang daran. Aber daß Jahve der Seiende, und darum der ewig Lebendige ist (2 Mos. 3, 14; Ps. 90, 1 fg.), steht dem alttest. Gottesbewußtsein fest, und insofern ist lebendige Gottesgemeinschaft an sich Gemeinschaft mit dem ewigen Leben. Der Tod trennt von Gott; im Hades (s. d.) gibt es keine Gottes-

gemeinschaft (Ps. 6, 6; 88, 12; Jes. 38, 18); darum ist das ewige Leben für die alttest. Frömmigkeit nur vorstellbar in der Form vollständiger Aufhebung und Ueberwindung des Todes. Das unmittelbare Schauen Gottes galt auf dem theokratischen Standpunkt freilich für todbringend; deshalb konnte selbst Mose, der Gottesfreund, die Majestät Gottes nur „von hinten" anschauen (2 Mos. 33, 18—23); dagegen läßt der Dichter des 11. Psalms auf prophetischem Standpunkt den Redlichen das Angesicht Gottes schauen; damit ist denn auch das Bewußtsein einer unmittelbaren Gottesgemeinschaft ausgesprochen, welche nothwendig den, wenn auch noch so unvollkommen dargestellten, Besitz des ewigen Lebens in sich schließt. Einen solchen Besitz kennt der 16. Psalm, dessen Dichter von Jahve Schutz vor dem Tode, Anleitung auf den Pfad des Lebens, Freudenfülle bei seinem Angesicht, vertrauensvoll erwartet (V. 10 fg.), und auch der 17. Psalm, selbst wenn V. 15 nicht vom Erwachen aus dem Todesschlaf zu verstehen ist, ruht auf dem Glauben an eine durch sittliche Reinheit dem Frommen vermittelte Gottesgemeinschaft. Ueberhaupt ist schon in älterer Zeit vereinzelt der Glaube vorhanden, daß es göttliche Rettung aus der Gewalt des Todes gebe; man denke an das Beispiel Henoch's (1 Mos. 5, 24; Ps. 49, 16). Die ältere Vorstellung, daß ein möglichst langes leibliches Leben das höchste Glück und der seligste Lohn sei, war allmählich unter den schweren Prüfungen und Verfolgungen der „Gerechten", die ihren frommen Eifer für das väterliche Gesetz mit ihrem Leben bezahlten, unhaltbar geworden. Bezeichnend ist in dieser Beziehung schon die Anschauung des Deuteronomikers, der in Gottesliebe und Gesetzesbefolgung Israels Leben, und in Abfall von Gott und Ungehorsam gegen sein Gesetz dessen Tod sieht (5 Mos. 30, 15—20). Die Idee des „ewigen Lebens" ist zwar noch nicht geradezu ausgesprochen in jener Stelle. Deutlich tritt sie dagegen in dem nach dem Exil verfaßten 73. Psalm hervor, in welchem Gott als ewiger Lebenshort und Antheil des Frommen geschildert ist (V. 26). In solchen Stellen ist das ewige Leben nicht von einem zukünftigen Leben nach dieser Zeit, sondern von einem schon gegenwärtigen Gottesleben im Diesseits zu verstehen, das seine Quelle in dem ewigen Gott hat. Der gebräuchliche Ausdruck für den Besitz und Genuß desselben ist „Gott schauen".

Je mehr den Frommen in Israel seit den ununterbrochen fortdauernden Schicksalsschlägen und Demüthigungen, von der assyrischen und chald. Invasion an bis in die Drangsalszeit der makkabäischen Periode hinein, jeder äußere Trost dahinschwand, desto stärker machte sich in ihnen das Bedürfniß religiöser Verinnerlichung, unmittelbarer Gottesgemeinschaft, des Glaubens an ein unzerstörbares ewiges Gut unter dem Zusammenbrechen aller irdischen Hoffnungsfundamente geltend. Dieser Glaube liegt dem Buch Hiob (s. d.) zu Grunde. Die Stelle Hiob 19, 25—29 enthält keine Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung nach der gewöhnlichen Vorstellung, dagegen den felsenfesten Glauben an den lebendigen, die Welt mit Gerechtigkeit regierenden Gott, von dem der Fromme auch durch das namenloseste Misgeschick in seinem Innern nicht geschieden werden kann (vgl. auch Hiob 42, 5, die eigentliche Lösung des in dem Buch behandelten Problems). Auf diesem Glauben beruht auch die Vorstellung von einem Neuen Bund zwischen Jahve und Israel, der nicht durch sinnliche Bundeszeichen, sondern durch den ewigen Geist Gottes selbst versiegelt ist, und von dem ebendeshalb ewiges Licht und ewiges Leben ausgeht (Jer. 31, 32 fg.; Jes. 59, 21). Zwar kehrt im zweiten Jesaja auch die Vorstellung wieder, daß in der Periode der Wiederherstellung wie in den Tagen der Vorzeit die Israeliten mit langem Leben gesegnet sein werden (Jes. 65, 20 fg.), noch bestimmter scheint dort aber für das neue Israel ewige unvergängliche Dauer zu erwarten (Jes. 66, 22). Auch im Buch Koheleth (s. d.) findet sich die Idee des ewigen Lebens im sittlichen Sinne. Das ewige, allein zuverlässige Gut ist nach diesem Buch die göttliche Gerechtigkeit (Pred. 3, 17; 4, 7; 8, 12; 11, 9); nur der Staub ist von der Erde, während der Geist zu dem Schöpfer zurückkehrt, von dem er stammt (Pred. 12, 7).

Hiernach finden sich allerdings schon im A. T. durchweg Spuren der Idee des ewigen Lebens, von dem alten, kindlich naiven Mythus des Lebensbaums an bis zu der reflectirenden Weisheitslehre des Buchs Koheleth. Diese Idee schließt jedoch noch keineswegs „die Gewißheit einer künftigen Erlösung der Frommen aus dem Tode" (wie Klostermann, „Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie" [Gotha 1868], S. 207 fg., unrichtig annimmt) in sich, sondern überhaupt nur den Glauben an die reale, den gegenwärtigen Besitz des höchsten Gutes verbürgende Gottesgemeinschaft in den frommen Israeliten. In den beiden

letzten Jahrhunderten vor Christus tritt hinsichtlich der Fassung der Idee eine Scheidung ein. Bei den einen tritt Diesseits und Jenseits auseinander; das lange leibliche Leben im Diesseits scheidet sich in ein Doppelleben, ein kurzes im Diesseits und ein darauf folgendes, durch die Auferstehung der Todten (s. d.) vermitteltes, unvergängliches im Jenseits. Bei den andern wird dagegen das ewige Leben als unvergängliches Geistleben gefaßt, das nach dem Tode in noch innigerer Gottesgemeinschaft als während des irdischen Lebens, aber doch wesentlich als dasselbe, fortdauert. Die Auferstehungsvorstellung befriedigt mehr das religiöse Popularbewußtsein; die Lehre von der Unvergänglichkeit des Geistes entspricht den in das Judenthum eingedrungenen philosophischen Voraussetzungen. Unter den apokryphischen Schriften ist sie am entschiedensten vertreten im Buch der Weisheit. Erkenntniß Gottes und Gesetzesgehorsam ist, demselben zufolge, die Quelle der Unsterblichkeit (Weish. 6, 18; 15, 3). Der Grundgedanke des Buchs in dieser Hinsicht ist, daß das Gute (die Gerechtigkeit) unvergänglich ist, wie Gott selbst, aus dem es entspringt (Weish. 1, 15). Infolge seines göttlichen Ursprungs trägt der Mensch das Princip der Unvergänglichkeit in sich (Weish. 2, 23); der Tod ist lediglich durch Satanstücke in die Welt gekommen (Weish. 2, 24). Das ewige Leben, das Leben bei Gott und in der Gemeinschaft mit Gott, ist daher den Gottesfürchtigen (Gerechten) verbürgt, ihr Monopol; der Tod trifft sie nur scheinbar; in Wirklichkeit werden sie durch denselben reich beglückt und zu ewiger Herrlichkeit berufen (Weish. 3, 1—9; 5, 15 fg.), wogegen auf die Gottlosen (Ungerechten) der ewige Tod wartet (Weish. 3, 10—19; 5, 1—14). Wenn nach der Auferstehungsvorstellung das jenseitige (uneigentlich ewige) Leben infolge eines göttlichen Wunder- und Gnadenacts zu Stande kommt (2 Makk. 7, 14, „Auferstehung zum Leben"), so ist dagegen, nach der modern jüd. Weisheitslehre, dasselbe nur die selbstverständliche und nothwendige Erfüllung des höhern geistigen Princips, welches das Wesen des Menschen bildet. Nur dadurch kann der Mensch sein natürliches Anrecht auf das ewige Leben verlieren, daß er sich in die Gewalt der Sinnlichkeit, des dem Göttlichen entgegengesetzten bösen (satanischen) Princips begibt. Es ist dies überhaupt der Standpunkt der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.). Der Mensch gehört (nach Philo, De decalogo, in seinen Opera ed. Mangey [London 1742], II, 202) mit seinem Geistleben dem Himmel an, ist mit Gott selbst aufs innigste verbunden und auf den Besitz des Ewigen angewiesen. Das Göttliche ist dem Menschen immanent; selbst unsterblich, bringt die Seele unsterbliche Gedanken hervor. Philo betrachtet darum den Geist des Menschen geradezu als zeit- und raumfrei, als untheilbar, ja gewissermaßen als weltumfassend (De eo quod deterius, I, 208 fg.). Vom Himmel ist derselbe in diese ihm nicht angemessene irdische Welt herabgestiegen; in den Himmel gehört er, der Leib ist für ihn ein Gefängniß (De tribus virtutibus, II, 387). Darum kann der Mensch auch nur nach seiner irdischen Seite sterben; sein unsterblicher Theil (wenn er durch das Böse nicht zu Grunde gerichtet ist) kehrt nach dem Tode in die ursprüngliche himmlische Heimat zurück (De congr. quaer. erudit., I, 226 fg., 234 fg.). Es war dies im allgemeinen auch der Glaube und die Hoffnung der Essäer (s. d.; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 11).

Die Idee des ewigen Lebens ist demzufolge keineswegs eine specifisch christliche; allein sie ist durch Jesus Christus in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins gestellt und der innerste Punkt des christl. Glaubens geworden. Sein von sämmtlichen Synoptikern bezeugter Ausspruch: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es retten" (Mark. 8, 35; Matth. 16, 25; Luk. 17, 33), deutet auf eine sittliche Weltansicht, wonach das irdische Leben als solches werthlos ist, und nur durch seinen ewigen Inhalt der Werth des Lebens überhaupt bestimmt wird. Dieser besteht in der gänzlichen selbstsuchtslosen Aufopferung für das Gute, in dem unbedingten Dienst Gottes und der Menschen, in einer Liebe, die Gott über alles und den Nächsten wie das eigene Ich liebt (Mark. 8, 36; 3, 35; 10, 45; Matth. 20, 28; 22, 36 fg.). Das ewige Leben kann daher nur derjenige gewinnen, welcher das irdische Leben einsetzt; sterben können, heißt leben. Diesen tiefern Sinn enthält auch namentlich die neue Bundesstiftung im Abendmahl (s. d.). Jesus weiht in demselben sein Fleisch und sein Blut, die Organe seines irdischen Lebens, dem Dienst Gottes und der Menschheit; er gibt sie hin in den Tod, damit sie Lebenselemente seiner Gemeinde, und durch diese der gesammten Menschheit werden. Es ist dies ein sittlicher Standpunkt, der zwar nicht dem A. T. überhaupt, aber der einseitig theokratischen Weltansicht entschieden entgegengesetzt ist. Dieser zufolge lächelt dem Frommen das irdische Glück, und namentlich winkt ihm der Preis

eines langen Lebens: die Reichen, die Satten, die Fröhlichen, die mit dem Kranz der Ehre Gekrönten sind die Lieblinge Gottes. Jesus dagegen preist die Armen, die Hungernden, die Dürstenden, die Trauernden, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten glücklich (Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5, 3 fg.). Den Weibern, die ihm auf seinem Gang nach der Richtstätte nachjammerten, rief er zu, nicht sein Los sei zu beklagen, sondern das ihrige und das ihrer Kinder (Luk. 23, 27 fg.).

Der vierte Evangelist hat diesen innersten Punkt der christl. Welt- und Lebensanschauung mit durchschlagender Energie behandelt. Sind es auch nicht überlieferte Aussprüche Jesu, die er mittheilt, so hat er doch den Geist seiner Moral treffend gezeichnet, wenn ihm als das charakteristische Werk Jesu erscheint, daß er der Welt das ewige Leben gebracht habe (Joh. 3, 16). Den Besitz des ewigen Lebens denkt er sich aber schlechthin gegenwärtig im Glauben, in der durch Jesus vermittelten unmittelbar-persönlichen Gottesgemeinschaft (Joh. 3, 18 fg.). „Wer an den Sohn Gottes glaubet, der hat das ewige Leben." Dasselbe liegt für ihn nicht erst in einem dunkeln und fernen Jenseits (Joh. 3, 36; 5, 24). Auch der echte Cultus ist „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit" (Joh. 4, 23), nicht äußerer Dienst, der im Jenseits belohnt wird. Als das Organ des ewigen Lebens betrachtet Jesus nach dem vierten Evangelisten seine eigene Person. Der unterscheidende Charakter des Christenthums besteht hiernach darin, daß das ewige Gut nicht mehr blos ein schöner Traum, ein sinnreicher Mythus, ein begeisterndes abstractes Ideal, sondern volle und ganze Realität geworden ist, und daß jeder Mensch vermittels des Glaubens an Jesum Christum sich diese Realität aneignen kann (Joh. 1, 14; 6, 33 fg., 51 fg., 58). Das Ewige ist jetzt in der Zeit, ja es ist in menschliches Fleisch und Blut, in das Personleben Jesu Christi eingegangen, und ebendamit ein nothwendiges geschichtliches Moment aller weitern religiös-sittlichen Entwickelung der Menschheit geworden. Erst damit ist der religiöse Mangel des Judenthums und der sittliche Irrthum des Heidenthums in Wirklichkeit überwunden. Erst damit hört das Gesetz auf, eine unerfüllbare Forderung zu sein. Erst damit wird an die Stelle der unsittlichen Phantasieschöpfungen der heidnischen Götterwelt eine heilige Gotteswirklichkeit gesetzt, die das tiefste und edelste Bedürfniß des Menschenherzens befriedigt. Demzufolge konnte Jesus sagen: „Ich bin gekommen, daß sie Leben haben und die Fülle haben" (Joh. 10, 10), konnte er sich selbst als „die Auferstehung und das Leben" bezeichnen (Joh. 11, 25 fg.). Auf diesem Standpunkt hatte freilich auch die Erwartung von der leiblichen Wiederkunft Jesu keinen rechten Sinn mehr; und es mußte vielmehr an die Stelle des in äußerer Herrlichkeit vom Himmel herabsteigenden Messias der seiner Gemeinde immanente Heilige Geist, der Lehrer und Tröster der Seinen, treten (Joh. 14, 23. 26 fg.; 16, 7 fg., 13 fg., 19 fg.). Der vierte Evangelist deutet auch an, daß die höchste Form des christl. Glaubens für ihn die Gotteserkenntniß selbst ist; Gott erkennen heißt, in Wahrheit das ewige Leben haben (Joh. 17, 3). Damit hat er die höchste Idee des ewigen Lebens ausgesprochen. Dieselbe kehrt auch im 1. Johannesbrief wieder. Christus selbst ist dort als „das ewige Leben, welches beim Vater war und uns geoffenbart wurde", dargestellt (1 Joh. 1, 2; 5, 11 fg.). Das ewige Leben ist aber das Leben der Liebe; der Haß ist der Tod (1 Joh. 3, 14 fg.). Wer in Liebe sein irdisches Leben aufopfert, erwirbt sich damit das ewige Leben. Da aber das Merkmal der echten Liebe die Befolgung der göttlichen Gebote ist, so schließt das ewige Leben das sittlich vollendete Leben in sich (1 Joh. 5, 2. 18).

Wir haben jedoch in den neutest. Schriften zwei Ansichten vom ewigen Leben bestimmt zu unterscheiden. Nach der einen soeben beschriebenen, die ihren Ausdruck in den unter dem Namen des Apostels Johannes in den Kanon aufgenommenen Schriften gefunden hat, wird das ewige Leben als ein gegenwärtiges gedacht, als ein Leben im Glauben und in der Liebe, ein Leben der sittlichen Vollendung. Nach der andern dagegen wird dasselbe als ein zukünftiges vorgestellt, das erst nach dem Tode eintritt, und in welchem den wahren Christen zugleich der Lohn für ihre Ausdauer in den Trübsalen und Leiden dieses irdischen (unwahren) Lebens zutheil wird.

Dieses zukünftige und jenseitige Leben nimmt, nach allgemeiner Annahme, seinen Anfang erst nach der Wiederkunft Christi, der Todtenauferweckung und dem Weltgericht, d. h. nach dem Abschluß des gegenwärtigen Weltalters. (Auch Hebr. 9, 27 fg. steht damit nicht im Widerspruch, da, auch wenn der Verfasser das Gericht unmittelbar auf den Tod erfolgend gedacht haben sollte, die Besitzergreifung des ewigen Lebens [V. 28] jedenfalls,

nach seiner Annahme, erst mit der Wiederkunft Christi eintritt.) Die Nichtigkeit und Werthlosigkeit des irdischen Lebens als solchen ist selbst in denjenigen neutest. Urkunden von dieser Richtung anerkannt, die im übrigen die Idee des ewigen Lebens gar nicht enthalten (Jak. 4, 14). Im Bewußtsein der Nichtigkeit aller irdischen Güter, und somit auch des irdischen Lebens, ertrugen die Christen der apostolischen Zeit mit Standhaftigkeit Ungemach und Verfolgung, überzeugt, es sei besser, wenn sie um Gutesthuns, als um Uebelthuns willen leiden (1 Petr. 3, 17). Das ewige Leben war ihnen vorzugsweise ein Gegenstand der Hoffnung, und zwar auf die ewige Herrlichkeit (1 Petr. 5, 10). Von dieser Hoffnung auf das ewige Leben, als ein zukünftiges und auf einen wohlverdienten Lohn für die auf Erden um Christi willen ausgestandenen Leiden und Verfolgungen, sind namentlich der 1. Petrusbrief und die Offenbarung des Johannes erfüllt und getragen. „Wer getreu ist bis zum Tode, den erwartet die Krone des Lebens" (Offb. 2, 10). Nach dem Apokalyptiker wird im Himmel eine Art von Buchführung über die Menschen gehalten, und die Candidaten des ewigen Lebens werden in das Lebensbuch eingetragen (Offb. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27; vgl. zur Erklärung des bildlichen Ausdrucks 2 Mos. 32, 32 fg.; in den Bürgerregistern wurden die Namen der verstorbenen Bürger ausgelöscht). Die höchste Quelle des Antheils an dem ewigen Leben bleibt immer der, „der in alle Ewigkeiten lebt", Gott selbst (Offb. 4, 8 fg.; 5, 14; 7, 12 u. s. w.). Auch der „Baum des Lebens" (1 Mos. 2, 9) erscheint in der Apokalypse wieder (Offb. 2, 7; 22, 2); zwölfmal im Jahre (einmal monatlich) trägt er jetzt Früchte, die Gerechten mit der Fülle ewigen Lebensgenusses labend, und selbst seine Blätter dienen zur Erquickung der in die Ewigkeit eingegangenen gläubigen Heiden.

Je mehr Verwandtschaft eine neutest. Schrift noch mit der jüd. Popularfrömmigkeit hat, desto mehr findet sich in ihr das ewige Leben als ein zukünftiges, von der messianischen Schlußkatastrophe abhängiges, dargestellt. Je mehr sich eine neutest. Schrift von dem herkömmlichen jüd. Vorstellungskreise entfernt, desto mehr wird in ihr das ewige Leben als ein gegenwärtiges, geistiges und sittliches Besitzthum der Gläubigen erkannt. Eine eigenthümliche Zwischenstellung nehmen die Paulinischen Schriften ein, und zwar in der Art, daß sich in dem Lehrbegriff des Apostels eine Entwickelung nach der letztern Auffassung hin wahrnehmen läßt. In seinen ältesten Briefen ist das ewige Leben noch fast ganz als zukünftiges dargestellt (1 Thess. 1, 9; 3, 13; 5, 23; 2 Thess. 1, 9 fg.; 2, 1 fg.). Im Galaterbrief ist dasselbe bereits als ein gegenwärtiges aufgefaßt, sofern das Leben des Christen überhaupt ein Leben im Geiste ist, und jeder, der im Geiste wandelt, auch schon hier die Früchte des Geistes genießt (Gal. 5, 16—25). Je mehr der Apostel die durch den Heiligen Geist vermittelte sittliche Lebensgemeinschaft mit Christus als den wahren Heilsbesitz betrachtet, desto mehr ist ihm auch das ewige Leben ein solches, das jeder Christ im Glauben und in der Liebe schon hier gegenwärtig hat (1 Kor. 2, 12; 4, 20; 2 Kor. 1, 5; 3, 17; 4, 6. 18). Allerdings ist dieser Heilsbesitz im Diesseits noch ein unvollkommener, der Heilige Geist nur ein Pfand für die im Jenseits bevorstehende Heilsvollendung, also immer noch eine Incongruenz vorhanden zwischen dem blosen Vorgeschmack des ewigen Lebens in der Gegenwart und seinem Vollgenuß in der Zukunft (1 Kor. 3, 13; 13, 12; 2 Kor. 4, 17; 5, 1 fg.). Intensiver ist die Idee des ewigen Lebens schon gefaßt im Römerbrief. Der Friede mit Gott ist im Glaubensbesitz errungen (Röm. 5, 1 fg.), das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Christus verbürgt (Röm. 6, 23). Wer in dieser Gemeinschaft steht und ein Leben des Geistes führt, hat keine Verdammniß, keinen Tod mehr zu besorgen (Röm. 8, 1 fg.). Ist Christus in uns, so haben wir durch seine Gerechtigkeit das Princip des ewigen Lebens in uns aufgenommen (Röm. 8, 10 fg.; vgl. 6, 4 fg.). Gleichwol wird die Fülle der Herrlichkeit erst im Jenseits an uns offenbar (Röm. 8, 18 fg.). In den spätesten Briefen des Apostels ist auch die christl. Gemeinde als eine mit Christi Leben erfüllte dargestellt (Eph. 1, 23; 2, 21 fg.; 3, 17 fg.; 4, 16), und die Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit gegenwärtig gedacht (Kol. 1, 13. 21; 2, 10; 3, 1 fg.). Das Bewußtsein unmittelbarer Gegenwart des ewigen Lebens ist mit der größten sittlichen Energie von Paulus ausgesprochen in dem Wort: „Mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn" (Phil. 1, 21).

Wenn wir in der biblischen und auch noch in der neutest. Literatur überall unterscheiden zwischen dem reinen und adäquaten Begriff des ewigen Lebens und der noch getrübten und unzureichenden Vorstellung davon, so steht doch, als das Eigenthümliche und

Bleibende der christl. Weltansicht, fest, daß das ewige Leben unmittelbare, durch den Geist Christi vermittelte Gottesgemeinschaft ist, daß mitten im Wechsel der Zeit der Christ sich eins weiß mit der Ewigkeit. Schenkel.

Ewigkeit, s. Eigenschaften Gottes.

Exil. Mit diesem Namen bezeichnet man herkömmlich und vorzugsweise den Aufenthalt der Israeliten in den Ländern jenseit des Euphrats, von der Zerstörung Jerusalems bis zur Rückkehr dahin, und bis zum Wiederaufbau der Stadt und ihres Tempels. Das von den Gelehrten jetzt allgemein gebrauchte Wort gibt aber, wofern man seine eigentliche Bedeutung berücksichtigt, keinen rechten Begriff von den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen, fast so wenig als das in älterer Zeit gangbare von der „babylonischen Gefangenschaft", welches zu wunderlichen Vorstellungen Anlaß gegeben hat. Zudem ist sofort zu bemerken, daß Ereignisse derselben Art wie das eben berührte mehr als einmal in der israelitischen Geschichte vorkommen, weswegen der einfache Ausdruck Exil, ohne weitern Zusatz, eigentlich nicht ausreicht und nur darum insgemein als genügend erscheint, weil die damit bezeichnete Thatsache unter allen ähnlichen die bekannteste und folgenreichste war. Genauer unterscheidet man das assyr. Exil oder das der zehn Stämme, und das babylonische oder das des Stammes Juda. Aber auch diese Unterscheidung thut der Geschichte kein Genüge, und hat selbst die Wissenschaft nicht gehindert, an die Stelle der naiv irrthümlichen Anschauungen der populären Ueberlieferung allerlei weitgreifende Combinationen zu setzen, welche womöglich von der historischen Wahrheit sich noch mehr entfernten und das Urtheil über den Einfluß der fraglichen Begebenheiten auf die Entwickelung des Judenthums auf ganz falsche Bahnen leiteten. Wir sehen uns daher genöthigt, den Gegenstand hier etwas eingehender zu behandeln, als wir es thun würden, wenn alle von den uns vorangegangenen Geschlechtern aufgebrachten Meinungen, die wir bestreiten müssen, bereits als abgethan betrachtet werden könnten.

Exil (Verbannung) ist nach Etymologie und Sprachgebrauch jede gezwungene Auswanderung, und insofern ließe sich der Ausdruck in Bezug auf die betreffenden Ereignisse der israelitischen Geschichte allerdings rechtfertigen, während das Wort Gefangenschaft den Ton auf einen Umstand legt, der bei der Verbannung eigentlich gar nicht vorhanden ist und namentlich hier gar nicht in Frage kommt. Aber im gewöhnlichen juridischen Sinn bleibt bei dem richterlichen Urtheil, das auf Verbannung lautet, die Wahl des künftigen Aufenthaltsortes dem von demselben betroffenen vollkommen frei; er wird nur angewiesen, die frühere Heimat zu meiden, unter Androhung schärferer Strafe im Fall der Rückkehr. Auch trifft ein solches Urtheil immer nur einzelne oder doch wenig zahlreiche Personen zumal. Hier aber haben wir es nicht nur mit größern Massen zu thun, sondern, was das Wichtigste ist, von einer freien Wahl des neuen Aufenthaltsortes ist gar nicht die Rede. Mit Einem Wort, wir haben hier Verfügungen der Politik und Regierungsgewalt vor uns, welche wir nicht anders und nicht besser als mit dem Wort Deportation bezeichnen können, das noch jetzt praktisch zur Anwendung kommt, freilich nicht mehr in der Ausdehnung wie in der alten asiat. Zeit, man müßte denn die Maßregeln vergleichen wollen, welche noch in unsern Tagen in Nordamerika in Betreff der Eingeborenen beliebt worden sind. Das Alterthum aber kannte und übte die Deportation in größerm Maßstab zu politischen Zwecken, theils um die Kraft eines überwundenen Volks zu brechen, theils um unbebaute Landstriche der Cultur zu übergeben, theils um die damals viel schärfer getrennten Nationalitäten zu verschmelzen, wol auch, um mehrere dieser Absichten zugleich zu erreichen. Die macedon. Beherrscher des Orients haben von diesem Regierungs- oder Civilisationsmittel einen ausgedehnten Gebrauch gemacht, der namentlich auch die Juden in Anspruch nahm. Doch da Sprachgebrauch und Wissenschaft hierin das richtige Verständniß der Dinge nicht verwirrt haben, der Gegenstand auch der Zeit nach außer dem Bereich unserer gegenwärtigen Aufgabe liegt, so beschränken wir uns billig auf die Thatsachen der althebr. Geschichte, und auch in diesem engen Gesichtskreis wollen wir nur dasjenige berühren, was eigentlich der politischen Sphäre angehört, und beiseite lassen, was man billig mit dem Namen des gemeinen Kriegsgebrauchs, Menschenraubs und Sklavenhandels belegen kann, und wovon in Gesetz und Propheten häufig genug Meldung geschieht.

Nach den vorhandenen Nachrichten scheinen oberasiat. Eroberer zuerst die Deportation in größerm Maßstab als eine Regierungsmaxime in Ausübung gebracht zu haben. Das

älteste bestimmte Ereigniß dieser Art, welches in der hebr. Geschichte erwähnt wird (ein früheres ist nur unsicher angedeutet 1 Chron. 5, 26), fällt ungefähr in die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. Ein assyr. König, Tiglat Pileser, unternahm einen Raubzug gegen das Reich Israel, möglicherweise, um den Bruch eines früher aufgedrungenen Lehnsverhältnisses zu rächen, eroberte den nördlichen und östlichen Theil des Landes und schleppte das Volk mit sich (2 Kön. 15, 29). Auf dieses Ereigniß scheint ein gleichzeitiger Prophet anzuspielen (Jes. 8, 23 fg.), aus dessen Worten aber zugleich abgenommen werden mag, daß wir unter dem fortgeschleppten Volk nicht die Gesammtheit der Einwohner, vom ersten bis zum letzten Mann, zu verstehen haben, eine Vorstellung, welche sich ja durch die nachfolgenden Begebenheiten von selbst widerlegen würde. Vielleicht handelte es sich dabei sogar nur um gewöhnliche Kriegsgefangenschaft und die nach damaliger Sitte daran sich knüpfenden Folgen.

Jedenfalls war der nächste assyr. Eroberungszug von ganz anderer Bedeutung für das Volk Israel. Um das J. 722 v. Chr., nach der gewöhnlichen Zeitrechnung, kam der König Salmanassar, wieder um einen abtrünnigen Vasallen zu strafen, durchzog das ephraimit. Reich, belagerte und eroberte die Hauptstadt und machte der politischen Selbständigkeit dieser größern Masse von israelitischen Stämmen für immer ein Ende. Diese Begebenheit wird in unserer Quelle (2 Kön. 17, 5 fg.) ausführlich aus theokratischem Gesichtspunkt besprochen, die geschichtlichen Elemente derselben dagegen werden mit äußerst wenigen Worten abgethan, und offenbar nach jüngerer, etwas unklarer Vorstellung. Es wird nur gesagt, daß die Israeliten fortgeführt und nach bestimmten und benannten Localitäten im Innern des assyr. Reichs und bis nach Medien hinein gebracht, dagegen fremde Colonisten herbeigezogen wurden zur Wiederbevölkerung des verödeten Landes. Die einzelnen, leider gar zu kurzen Angaben mögen auf ältern Quellenaussagen beruhen, sind aber doch insofern unsicher und ungenügend, als sie, ihrem nächsten Wortlaut nach, die hergebrachte volksthümliche Vorstellung zu stützen scheinen, als wären die Israeliten der zehn Stämme alle sammt und sonders deportirt worden, das Land aller seiner Einwohner beraubt, gleich einem ausgefischten Teich, und folglich die neue Bevölkerung eine durchaus fremde, mit Israel in keiner Weise verwandte. Diese Vorstellung ist sogar in unserer Zeit noch von namhaften Gelehrten mit allerlei Scheingründen vertheidigt worden. Besonders verbreitet ist sie aber in halbgelehrten Kreisen, wo die Tradition auch in geschichtlichen Dingen das größte Gewicht in die Wagschale zu legen pflegt. In solchen Kreisen ist oft schon die Frage aufgeworfen und behandelt worden, wo denn die zehn Stämme hingekommen und verblieben sein mögen? Hätte man nur an einzelne Deportirte gedacht, so lag die Vermuthung nahe, sie haben sich im Laufe der Zeit naturgemäß, bei der gänzlichen Trennung von Heimat und Stammgenossen, in der Masse ihrer neuen Umgebung verlieren müssen. So aber mußte man bei der Ansicht stehen bleiben, daß die ausgewanderte Gesammtheit ihre nationale Existenz, Sprache, Religion, Sitte und Recht in einem neuen Vaterlande ungestört fortsetzte, um so mehr, da die moralische Widerstandskraft des Volks selbst in engern Kreisen sich später so glänzend bewährte. Schon der Verfasser der Chronik behauptet (a. a. O.), daß die von Tiglat Pileser Weggeführten noch zu seiner Zeit an den Orten wohnten, wo sie damals waren hingebracht worden, und Josephus („Alterthümer", XI, 5, 2) will wissen, daß die gesammten zehn Stämme jenseit des Euphrats annoch in unzähligen Myriaden vorhanden seien. Diese sicher irrigen Ansichten erklären sich einfach und leicht daraus, daß die damals in allen Theilen Asiens und namentlich in und um Babylon vorhandenen Juden, die großentheils in jüngerer Zeit und freiwillig dahin gekommen sein mögen, als die eigentlichen Nachkommen der zehn Stämme betrachtet wurden, während man sich umgekehrt die zuletzt Deportirten, von denen gleich nachher die Rede sein soll, als sämmtlich mit Serubbabel oder doch mit Esra zurückgekehrt dachte. In der mittlern und neuern Zeit beschäftigte dieses vermeintliche historische Räthsel vielfach die Einbildungskraft der Menschen, und es würde uns zu weit führen, wenn wir alle die müßigen Fabeln und Muthmaßungen verzeichnen wollten, welche zur Lösung desselben ersonnen worden sind. Es genüge die einzige Bemerkung, daß, wenn in der abenteuerlichen und mythischen Alexander-Sage die zehn Stämme als von einem hohen Gebirge eingeschlossen in der Gegend des Kaspischen Meeres vorkommen, wo sie auf Befehl des frommen macedon. Eroberers trotz aller Bitten verbleiben müssen, dies doch noch einen poetischen Anstrich hat, während die neuern Hallucinationen

mit fixen Ideen behafteter Engländer, welche sie bald als Afghanen am Hindukusch, bald als Nestorianer am Wansee, bald gar als Rothhäute am Missouri wiedergefunden zu haben vorgaben, nicht einmal durch einen ähnlichen Reiz ihre Absurdität verdecken, vielmehr in der bekannten Legende der Mormonen den Maßstab ihres wahren Werths gefunden haben.

Die ganze Vorstellung steht im Widerspruch, nicht nur mit der materiellen Unmöglichkeit, ein größeres, noch dazu manche natürliche Schlupfwinkel und Widerstandsmittel bietendes Land aller seiner Bewohner zu berauben, sondern auch mit der bestimmten Versicherung unserer Quelle, daß die Nationalreligion in demselben fortbestand, einer Thatsache, welche freilich auf die allergezwungenste Weise mit jener andern Vorstellung in Einklang gebracht wird. Dazu kommt der Umstand, daß noch ein Jahrhundert später, unter dem jud. König Josia, auch das ephraimit. Land in den Kreis der vorgenommenen theokratischen Reformen hereingezogen wird, was doch offenbar eine ursprüngliche Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit, nicht blos des Bodens, sondern auch seiner Bewohner zur Voraussetzung hat. Endlich ist auch zu erinnern an den ganz freiwillig kundgegebenen und in der Folge durch die That erprobten Wunsch der später sogenannten Samariter, Antheil zu nehmen an der Restauration des Heiligthums zu Jerusalem, als des gemeinsamen Mittelpunkts des israelitischen Gesammtvolksthums. Namentlich diese letztere Erscheinung wäre rein unerklärlich, wenn zwischen den Zeitgenossen des Serubbabel und denen des Salmanassar keine andere Verwandtschaft bestanden hätte als die der localen, äußerlichen und zufälligen Nachfolge.

Unendlich wichtiger aber für die Geschichte Israels überhaupt ist das Ereigniß, welches vorzugsweise mit dem Namen des Exils bezeichnet wird, obgleich es nur den kleinern Theil des Volks traf, nämlich das Reich Juda mit seiner Dynastie der Isaiden und seiner Hauptstadt Jerusalem. Nach mancherlei Schicksalen und bei einer immer schwieriger werdenden Lage zwischen den zwei großen Nachbarmächten in Oberasien und Aegypten war Juda gegen das Ende des 7. Jahrh. in ein Vasallenverhältniß zu dem babylonischen (chald.) Reich gekommen, welches damals eben unter seinen beiden ersten Herrschern, Nabopolassar und Nebukadnezar, auf der Höhe seiner Macht stand. Die eitle Hoffnung, mit Hülfe der Pharaonen sich diesem Joch zu entziehen, veranlaßte mehrfache unglückliche Conflicte, von welchen hier zunächst zwei rasch aufeinanderfolgende in Betracht kommen. Im J. 598 v. Chr., nach der gewöhnlichen, übrigens nicht ganz sichern Rechnung, mußte sich Jerusalem an die Chaldäer ergeben, welche den versuchten Abfall zu züchtigen gekommen waren. Die Folge der Eroberung war, daß nicht nur der eben erst zur Regierung gekommene junge Jojachin (Jechonja) mit seinem ganzen Haus und Hof nach Babylon abgeführt wurde, sondern zugleich auch alle zum Kriegsdienst irgend brauchbaren Männer, Offiziere, Schmiede und sonstige Elemente des Widerstandes. Ihre Gesammtzahl schätzt der Berichterstatter auf etwa 10000 (2 Kön. 24, 14. 16). Daß auch ausgezeichnete Civilpersonen in dieser Zahl begriffen gewesen sein müssen, lehrt das Beispiel des Propheten Ezechiel, welcher sich unter den Exulanten befand. (Ueber die Ausgleichung dieser Darstellung mit der 2 Chron. 36 gegebenen s. den Artikel Jojakim.) Daß der König selbst in Babylon gefangen gehalten wurde (2 Kön. 25, 27), ist leicht verständlich. Die Masse der Deportirten aber bildete eine eigene Colonie, vielleicht auch mehrere, im innern Mesopotamien, wie dies am deutlichsten aus dem Buch des Ezechiel ersichtlich ist. Trotz dieser Deportation bestand das Reich Juda fort mit seinem eigenen isaidischen König und seiner sonstigen politischen Organisation, was uns namentlich aus dem Buch des Jeremia klar wird, welches theilweise eben in diese Zeit fällt, und es ist wol nicht ganz buchstäblich zu nehmen, wenn am angeführten Ort unserer Hauptquelle gesagt wird, es seien überhaupt nur die geringen Leute, das gemeine Volk, im Lande geblieben, obgleich es recht gut begreiflich ist, daß nach einem solchen Nationalunglück und der dabei unvermeidlichen Plünderung und Verwüstung von einer reichern Klasse nur noch in Betreff des materiellen Bodenbesitzes die Rede sein konnte.

Kaum zehn Jahre später wurde Nebukadnezar durch ähnliche Verhältnisse veranlaßt, einen neuen Kriegszug gegen Juda zu unternehmen, welcher noch schlimmere Folgen hatte als der frühere, doch, nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Quelle 2 Kön. 25, 11, auch diesmal nicht in dem Maße, welches die landläufige Vorstellung annimmt. Nach mehr als zweijähriger Belagerung, während welcher wol das umliegende Land vollständig ver-

heert und ausgesogen wurde, fiel Jerusalem in die Hand des Siegers. Und wiederum wurde eine Deportation in großem Maßstabe vorgenommen, bei welcher natürlich die vollständige Entwaffnung des Volks, die Vernichtung jeder Möglichkeit einer künftigen Schilderhebung das Hauptaugenmerk war. Von einer vollständigen Ausleerung des Landes ist so wenig die Rede, daß nicht nur ausdrücklich das Verbleiben der ländlichen Bevölkerung erwähnt wird, sondern sogar die Einsetzung eines eigenen israelitischen Statthalters aus vornehmem Geschlecht, was alles ausführlich in einem, wol auf Augenzeugenschaft beruhenden Bericht im Buch des Propheten Jeremia (Kap. 39 fg.) weitläufig bestätigt und vervollständigt ist. Allerdings entstanden bald neue Unruhen unter den Zurückgebliebenen. Bewaffnete Banden, die Ueberbleibsel des Heeres, trieben blutigen Unfug, der Landpfleger wurde ermordet, und es erfolgte eine nochmalige, halb freiwillige, halb erzwungene Auswanderung nach Aegypten, wahrscheinlich der Anfang dauerhafter und allmählich sich ausdehnender Niederlassungen in diesem Lande, das, sehr mit Unrecht, gewöhnlich ganz unberücksichtigt bleibt, wenn vom „Exil" die Rede ist. Die Stadt Jerusalem war niedergebrannt und zerstört, die nächste Umgegend wol entvölkert und zur Wildniß geworden; die Nachbarn, namentlich die Edomiter (s. d.), welchen sich von jener Zeit an der grimmigste Haß der Juden zuwandte (Jer. 49; Obadja; Jes. 34 und 63; Ps. 137 u. s. w.), mögen einen bedeutenden Theil des ehemaligen jud. Reichs in Besitz genommen haben, bei der Wehrlosigkeit der Uebriggebliebenen; allein dies alles beweist noch nicht, daß überhaupt gar keine Israeliten mehr im Lande vorhanden waren, was der Text auch nirgends behauptet. Nur so viel kann unbedenklich zugegeben werden, daß für den Augenblick die israelitische Nationalität, sofern nicht nur deren Sonderexistenz in Frage kommt, sondern namentlich die Hoffnung auf eine künftige Bewahrung derselben, nicht mehr in der alten Heimat zu suchen war, sondern bei dem deportirten Kern des Volks. Ja nach einer andern, bisher noch nicht in Betracht gezogenen Quelle, deren Angaben eben um ihrer Mäßigkeit willen alle Berücksichtigung verdienen (Jer. 52, 24 fg.), scheint sogar die Deportation einen sehr geringen Umfang gehabt zu haben, obgleich dies im Widerspruch ist mit anderweitigen, ebendaselbst (V. 15 fg.) aufgezeichneten, aber ganz allgemein gehaltenen Ueberlieferungen. Auch die chronologischen Angaben dieser Stelle stimmen nicht recht zu denen im Buch der Könige.

Ueber die Lage der Deportirten wissen wir eigentlich wenig Bestimmtes, doch genug, um einige, zum Theil traditionelle und noch jetzt verbreitete Vorurtheile zu beseitigen. Daß der israelitische Patriotismus den Untergang des Reichs und Tempels tief und schmerzlich empfand, und daß selbst Zeit und Gewohnheit, ja die Erneuerung der ganzen Generation diese Empfindung nicht abschwächten oder verschwinden ließen, muß von vornherein anerkannt werden und gereicht der Nation zur Ehre. Dieses Gefühl, verbunden mit reuigem Rückblick auf die eigene Schuld und mit Hoffnung auf eine künftige Herstellung, wurde aber wesentlich durch die großartige und begeisterte Wirksamkeit einiger Propheten unterhalten, von denen am Anfang dieser Periode obenan Jeremia und Ezechiel zu nennen sind, nebst dem einen oder andern von geringerer Bedeutung, gegen das Ende aber mehrere Ungenannte, deren größter und berühmtester der Verfasser des Buchs ist, welches jetzt den letzten Theil unsers Jesaja bildet. Diese Männer, deren Erfolg wir allerdings seiner Ausdehnung nach nicht berechnen können, waren jedenfalls die Retter der religiösen Ideen, welche früher schon dem Volk seinen Halt gegeben, und welche es in den Händen der Vorsehung einer äußerlich bescheidenen, innerlich desto größern Zukunft entgegenführten, die sich natürlich zunächst an die Perspective einer Restauration des Tempels auf Moria knüpfte. Es ist aber zu betonen, daß die Sehnsucht nach diesem nächsten Ziel nicht etwa blos das Erzeugniß drückender Verhältnisse des Augenblicks war. Denn es läßt sich leicht nachweisen, daß viele Israeliten in Babylonien, namentlich auch in den Städten, sei es durch ihre Regsamkeit im bürgerlichen Geschäft, sei es durch ihre im öffentlichen Dienst verwertheten Talente, zu ganz angenehmen, selbst bedeutenden Stellungen gelangten und im Stande waren, bei der Rückkehr der ersten Colonisten diese reichlich aus Privatmitteln zu unterstützen. Die Lage war von vornherein dadurch eine günstigere, daß die Israeliten nicht vereinzelt blieben oder gar als Verurtheilte behandelt wurden, sondern theils in den Städten, theils auf dem Lande ihre eigenen Gemeinden bilden konnten (Ez. 14, 1; 20, 1; Jer. 29, 5 fg.), wahrscheinlich so, daß die später übergeführten an ältere Ansiedler sich anschlossen, daß sie sich also gegenseitig nicht fremd wurden, und so dem

Schwächern, in nationaler Hinsicht weniger Selbstbewußten, die Wohlthat der Berührung mit dem Geisteskräftigern, die höhern Interessen im Auge Behaltenden, in vollem Maß zutheil werden konnte. Wir unterlassen es hier mit Fleiß, weitere Züge des Gemäldes aus den Büchern Daniel, Tobias, Esther u. s. w. zu sammeln, die man gewöhnlich ausbeutet, um eine Vorstellung von dem Verhältniß der Juden im Exil zu gewinnen, weil diese Bücher allerwegen viel spätere Zustände im Auge haben.

Daß bei manchen der ursprünglich Deportirten der angewöhnte Hang zu ausländischen Culten, zu heidnischem Wesen, inmitten der neuen Umgebung nicht sofort verschwand, sondern eher frische Nahrung erhielt, darf nicht befremden. Die Zeugnisse eines Jeremia und Ezechiel lassen an der Sache selbst keinen Zweifel aufkommen. Doch wird man annehmen dürfen, daß die Katastrophe bei manchen auch heilsam wirkte, und daß die niederschmetternde Erfahrung der früher verschmähten Warnung eine Kraft verlieh, welche alle Redegewalt und Begeisterung frommer Gottesmänner ihr nicht gesichert hatte. Wenigstens empfängt man aus den Schriften der jüngsten Zeit, namentlich aus dem zweiten Theil des Buchs Jesaja (s. d.), den Eindruck, daß es so schlimm nicht mehr in dieser Hinsicht bestellt gewesen sein muß, und daß, bei allem hohen Ernst theokratischer Predigt, der Seitenblick auf das Heidenthum und seine Unart eher den Spott als den Zorn zu erregen geeignet war, woraus doch wol geschlossen werden darf, daß die Betheiligung von seiten der Israeliten im Schwinden mag begriffen gewesen sein. Doch brauchen wir bei solchen Muthmaßungen oder Combinationen nicht stehen zu bleiben. Die Thatsache der Rückkehr, und namentlich die energische Durchführung des theokratischen Princips im Schos der restaurirten Heimatgemeinde, zeigt unwiderleglich, daß der Einfluß des sogenannten Exils nicht nur überhaupt ein wohlthätiger, sondern auch ein rasch und gründlich wirkender muß gewesen sein. Doch davon weiterhin ein mehreres.

Zunächst noch ein Wort über die Dauer des sogenannten babylonischen Exils. Bekanntlich ist darüber früher weniger auf Grund chronologischer Rechnung als eines theologisch-conventionellen Stichworts entschieden worden. Von dem Propheten Jeremia (25, 11; 29, 10) stammt die Bestimmung auf eine Dauer von 70 Jahren, welche später sodann, und von den Juden schon, als die richtig geweissagte, buchstäblich zu nehmende Normalzahl betrachtet worden ist (Sach. 1, 12; 7, 5; 2 Chron. 36, 21), und welche dann weiterhin die Grundlage für andere apokalyptische Rechnungen abgab (Dan. 9, 24 fg.). Es ist hier ja nicht aus den Augen zu verlieren, daß, während bei Jeremia (25, 1) der terminus a quo ganz deutlich bezeichnet wird, die Zahl 70 aber füglich als eine runde, prophetisch bedeutsame, aber historisch unbestimmte betrachtet werden konnte, man sich später umgekehrt an letztere, als das Feste, Unveränderliche hielt, dagegen die chronologischen Anfangs- und Endpunkte willkürlich wechselte. So zählt der Prophet Sacharja (a. a. O.) offenbar bis auf seine Zeit herab, also bis auf das J. 516 v. Chr., und gewinnt so als wirklichen Anfang ganz schön die Zerstörung Jerusalems und die jüngste Deportation. In der Stelle der Chronik liegt aber wol ein Irrthum vor, wenn die 70 Jahre von demselben Ereigniß bis zur Ertheilung der Erlaubniß zur Rückkehr durch Cyrus gezählt werden, was doch höchstens 52 Jahre macht. Jeremia selbst zählt von einer viel frühern Epoche an, welche sogar der ersten Deportation unter Jechonja noch um einige Jahre vorausging, und schon dadurch, wie gesagt, eine mehr ideale Zeitbestimmung verräth. Bei dieser Sachlage ist noch ein anderer Umstand nicht außer Acht zu lassen, welcher zwar die Rechnung als solche nicht unsicher, wol aber den Begriff des Exils selbst schwankend zu machen geeignet ist. Es wird uns nämlich ausdrücklich gesagt (2 Chron. 36, 22; Esra 1, 1), daß die im ehemaligen Chaldäerreich infolge der frühern Deportationen ansässigen Israeliten von Cyrus, im ersten Jahre seiner Regierung (soll heißen nach der Eroberung Babylons im J. 536), die Erlaubniß erhielten, in ihre alte Heimat zu ziehen und den Tempel wieder aufzubauen. Aber wir erfahren gleichzeitig und in der bestimmtesten Weise (Esra 1, 5. 6), daß bei weitem nicht alle von dieser Erlaubniß Gebrauch machten, daß viele, und gerade die Bemitteltern, es vorzogen, in der bisherigen Stellung zu bleiben, sodaß viel später noch neue Zuzüge nachfolgen konnten (Esra 7, 7; 8, 1 fg.). Versteht man also unter „Exil" überhaupt den Aufenthalt der Israeliten in der Fremde, abgesehen von dem Umstand, daß er nur anfangs ein gezwungener war, so ist zu sagen, daß von einem Aufhören desselben nicht eigentlich die Rede sein kann. Denn soviel wir wissen, haben die sehr zahlreichen, festgeordneten, zum Theil wohlhabenden und gebildeten israeli-

tischen Colonien jenseit des Euphrats zu keiner Zeit mehr zu existiren aufgehört, wenn auch ihre spätern Schicksale nicht immer ruhig und glänzend waren. Und in der That haben die Juden selbst die Sache immer aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, indem das tief und tiefer wurzelnde theokratisch-gesetzliche Bewußtsein Kanaan und Jerusalem allein als ihre rechte Heimat gelten ließ. Wollte man aber unter „Exil" blos die Zeit von der wirklichen Zerstörung des Tempels bis zur Erlaubniß des Wiederaufbaues desselben verstehen, also bis zur wirklichen Rückkehr, so kämen die 70 Jahre gar nicht heraus.

Die Geschichte des neuen Gemeinwesens zu Jerusalem, oder des restaurirten Judenthums, liegt außerhalb des Gesichtskreises, auf welchen wir uns in gegenwärtigem Artikel zu beschränken haben, und verweisen wir deshalb auf die Artikel Serubabel, Esra, Nehemia, Judenthum u. s. w. Aber innerhalb der Grenzen, die wir uns hier vorzeichnen müssen, begegnen uns doch noch einige Fragen und Thatsachen, namentlich aber auch Vorurtheile und traditionelle Anschauungen, bei welchen wir einen Augenblick verweilen wollen.

Zunächst überrascht uns die große Zahl der gleich unter Cyrus Zurückkehrenden, in Betreff welcher wir doch eben erwähnen mußten, daß sie durchaus nicht die Gesammtheit der im babylonischen Reich anwesenden Israeliten vorstellt. Diese Zahl (Esra 2, 64. 65; Neh. 7, 66. 67) scheint in keinem Verhältniß zu stehen mit der bei Gelegenheit der Erzählung von den Deportationen selbst berichteten. Entweder also müssen wir das obige Verzeichniß der Heimgewanderten als ein mehrere Züge zusammenfassendes betrachten oder als ein jüngere Verhältnisse berücksichtigendes, oder wir müssen eine ungemeine Zunahme der Bevölkerung in der Zwischenzeit voraussetzen, was indeß selbst im tiefen Frieden und bei genügenden Mitteln des Unterhalts bedenklich scheinen dürfte, oder endlich zu der Annahme greifen, daß hier eine Volkszählung vorliegt, bei welcher die Elemente, ihrem Ursprung nach, nicht genau geschieden waren, sodaß auch andere Israeliten als echte Judäer und Leviten sich an die rückwandernden Familien angeschlossen hätten. Jedenfalls ist die Anlage des Verzeichnisses eine sehr eigenthümliche und auffallende. In der nämlichen Reihe erscheint, neben einer Anzahl ungeheuer großer, übrigens ganz unbekannter Familien, wovon mehrere über 2000 Individuen zählen, eine andere mit verhältnißmäßig viel bescheidenern Ziffern von Einwohnern einzelner, ganz bekannter Ortschaften. Es liegt hier ein Räthsel vor, zu dessen Lösung die Kritik wahrscheinlich nur auf dem Wege des Zweifels gelangen wird. Uebrigens bedarf es nicht der Erinnerung, daß rein prophetische Stellen, wie Jer. 50, 4. 17. 19; Ez. 37, 11, welche von einer Herstellung des ganzen Israels sprechen, nicht blos von Juda und Jerusalem, bei der Erklärung dieses Räthsels außer Betracht bleiben müssen; das Verzeichniß will sich offenbar auf den engern geographischen Kreis beschränken, innerhalb dessen sich überhaupt die nachexilische Geschichte in der nächsten Zeit bewegt.

Ein anderer Punkt, der noch weiterer Aufhellung bedarf, als ihm bisjetzt zutheil geworden, ist die literarische Thätigkeit der Israeliten während der Dauer des (eigentlichen) Exils. Wir denken hier nicht an diejenigen Theile der hebr. heiligen Schriftensammlung, die anerkanntermaßen jünger sind als die Restauration des Tempels unter Cyrus und Darius, sondern an diejenigen, welche der Zeit nach dieser Epoche vorangegangen sind. In Betreff dieser sind eigentlich nach traditionellen Ansichten nur Ezechiel und Daniel hier zu nennen; und diesem letztern hat längst eine unbefangene Kritik eine ganz andere Stelle angewiesen (s. d. Art.). Auch die Redaction des Buchs des Jeremia sowie ein Theil seines Inhalts fällt in den angegebenen Zeitraum, wobei wir kaum nöthig haben, besonders an die Klaglieder zu erinnern, auch wenn ihre Abfassung durch diesen Propheten beanstandet werden sollte. Allein bei genauerer Betrachtung des Vorhandenen erweist sich, nach den jetzt gangbaren Vorstellungen, die Masse des Hierhergehörigen als viel bedeutender. Doch begnügen wir uns hier mit blosen Andeutungen, es den Verfassern der einzelnen einschlägigen Artikel überlassend, die Leser über das Weitere zu verständigen und ihnen den jetzigen Stand der Untersuchungen bekannt zu machen. Das Gewisseste ist, nach den bisher gewonnenen Ergebnissen der Forschung, daß in dem nach dem alten Propheten Jesaja benannten Buch, welches zu einer gewissen Zeit in der Sammlung denen des Jeremia und Ezechiel nachgesetzt war, eine Reihe Reden und Schriftstücke von ungenannten Propheten aufgenommen sind, welche, zum Theil wenigstens, ursprünglich blos anhangsweise beigefügt, später erst aus Unkenntniß dem Verfasser des ältern Buchs zugeschrieben wurden. Nach dem Urtheil einiger Gelehrten gehört auch die kleine Schrift des Obadja

in diese Zeit. Mit größerer Sicherheit wird man die letzte Redaction der Bücher der Könige in diese Periode setzen, deren Nachrichten sich beinahe bis auf die Zeit des Cyrus erstrecken (2 Kön. 25, 27), deren geographische Orientirung uns zwingt, den (letzten) Verfasser uns als jenseit des Euphrats lebend zu denken (1 Kön. 5, 1. 4), und deren eigenthümliche Beurtheilung der frühern Schicksale und Institutionen Israels uns einen Blick werfen läßt auf den Umschlag der religiösen Anschauungen seit den letzten Zeiten des politischen Bestandes der Nation. Ferner hat sich vielen die große Wahrscheinlichkeit aufgedrängt, daß auch in der Psalmensammlung einzelne Erzeugnisse der fraglichen Zeit enthalten sein könnten, und diese Ansicht dürfte, bei dem jetzigen Stand der Wissenschaft, weniger mit denjenigen sich auseinanderzusetzen haben, welche auf der Davidischen Abfassung aller Psalmen beharren, als mit denjenigen, welche lieber an einen noch jüngern Ursprung denken möchten. Auch das Buch Hiob haben einige Kritiker, der Zeit nach, mit der Katastrophe des Isaidenreichs in Verbindung gebracht, wenn auch Babylonien auf keinen Fall dessen Vaterland gewesen sein kann. Endlich müssen wir noch des wichtigsten Theils des A. T. gedenken, der Gesetzbücher und der israelitischen Urgeschichte, wozu wir namentlich auch das Buch Josua rechnen wollen. Denn obgleich die Untersuchung über diese Schriften bei weitem noch nicht geschlossen ist, so haben sich doch schon zahlreiche Stimmen dahin vernehmen lassen, daß das Gesammtwerk des „Gesetzes“, einschließlich Josua's, zwar jedenfalls mehr oder weniger lange vor der Zerstörung Jerusalems begonnen, aber möglicherweise erst nach der Wiederherstellung in seiner jetzigen Gestalt vollendet worden sei. Wie gesagt, wir begnügen uns hier, auf diese Seite des Gemäldes jener babylonischen Zwischenzeit hinzuweisen, als auf eine nicht außer Acht zu lassende, aber füglich in besondern Aufsätzen zu behandelnde.

Daran knüpft sich aber naturgemäß die Erwähnung eines früher weitverbreiteten Vorurtheils, welches nur aus einer ganz oberflächlichen Betrachtung der Thatsachen erwachsen sein kann. Die Israeliten, sagte man, haben in Babylon ihre angestammte Sprache vergessen und angefangen chaldäisch (babylonisch) zu reden. Theilweise mochte diese Darstellung daher rühren, daß im Buch Daniel, welches man ja in die Zeit des Exils setzte, ganze Kapitel in einem von dem althebräischen verschiedenen Dialekt geschrieben sind, was sich dann im Buch Esra wiederholt. Aber auch abgesehen von der fürder unleugbaren Thatsache, daß beide Bücher um Jahrhunderte jünger sind, ist die erwähnte Vorstellung eine durchaus irrthümliche und unbegründete. Daß die im innern Reich gebliebenen Juden, nach einer Reihe von Generationen, ja vielleicht schon in der zweiten oder dritten, die Mundart und den Wortschatz eines übrigens stammverwandten Volks angenommen haben, liegt in der Natur der Sache, ebenso, daß bei dem immer lebendigern Völkerverkehr mit der Zeit sich eine nordsemitische Gemeinsprache (eine κοινή, wie die Griechen gesagt haben würden) bildete, die wir z. B. schon zu Jesu Zeit in Palästina finden, aber sehr unbequem die chaldäische nennen. Aehnliche Erscheinungen weist die Geschichte aller Sprachen und aller Culturvölker auf, und die Leichtigkeit, womit später die Juden sich an das Griechische und an die neuern Sprachen gewöhnten, ist allbekannt. Aber für die schon in der nächsten Generation nach Kanaan Zurückkehrenden, unter denen einzelne waren, die den alten Tempel noch selbst gesehen hatten (Esra 3, 12), und die im Exil sich gewiß enger werden zusammengehalten haben, gilt dies alles nicht. Zu Jerusalem wurde nach wie vor echt hebräisch geredet, und wenn auch dem feinern Sprachsinn gewisse Modificationen in Formen und Ausdrücken nicht entgehen, wodurch die nachexilischen Schriftsteller sich von ihren Vorgängern unterscheiden, so ist dies weitaus noch keine Verdrängung einer ältern Mundart durch eine neue, fremde. Der glänzendste Beweis dafür sind die jüngern Psalmen, welche doch schwerlich in einer dem Volk unverständlich gewordenen Sprache wären gedichtet worden. Daß zu Nehemia's Zeit die mosaischen Schriften schon haben übersetzt werden müssen zum Behuf des Verständnisses beim Vorlesen (Neh. 8, 8), beruht auf einer ganz irrigen Auslegung des Textes.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es ganz gewiß mit der anderweitigen Behauptung, daß die Israeliten mit ganz neuen, von den Persern ihnen mitgetheilten, religiösen Begriffen zurückgekommen seien. Namentlich berief man sich auf den Glauben an den Satan und an die Auferstehung der Todten. Diese Behauptung ist womöglich noch wunderlicher als die vorige. Denn nicht nur dürfte es schwer fallen, nachzuweisen, daß jene beiden Vorstellungen (denn von Dogmen kann gar keine Rede sein) bereits in den nächsten Jahr-

hunderten nach der Restauration überhaupt bei den Juden verbreitet waren, sondern wir können auch ganz einfach fragen, wie denn die unmittelbar nach der Eroberung Babylons durch Cyrus Heimkehrenden dazu gekommen sein sollen, vorläufig noch Religionsunterricht von den Persern (etwa von den Soldaten?) zu erhalten? Was die Auferstehung betrifft, so fragt sich überhaupt noch, ob dazu die Perser nothwendig waren und mitgewirkt haben, da andere Wege der Ideenentwickelung sich leicht erkennen lassen und letztere jedenfalls erst in der griech. Bildungsperiode, und zwar nicht im Anfang derselben, zu ihrem Ziel kam. Und in Betreff des Satans ist zu sagen, daß, wenn auch der Teufel der jüd. und christl. Glaubenssphäre gewisse Aehnlichkeiten mit Ahriman hat und auf dualistischem Boden geboren und erzogen sein dürfte, immerhin der Satan im Buch Hiob und im Propheten Sacharja ein sehr entfernter Verwandter desselben ist und durchaus nichts Persisches in seiner Natur und Physiognomie hat.

Doch es möge genügen, diese Dinge gelegentlich zur Sprache gebracht zu haben. Ueber die wirklichen und gründlichen Veränderungen, welche in dem Geist des israelitischen Volks vorgegangen sind, infolge des Exils, s. den Artikel Judenthum.

Reuß.

Ezechias, s. Hiskia.

Ezechiel. Mit Riesenschritten ging Israel-Juda seinem Untergang entgegen. Spurlos waren die Donnerworte der Propheten an den tauben Ohren des götzendienerischen Volks und seiner haltungslos hin- und herschwankenden Könige verhallt. Das Exil war unvermeidlich geworden — es war Ezechiel, dem die Mission zutheil ward, Israel in die Prüfungsnacht hinüberzugeleiten.

I. Unter den Judäern, welche nach der ersten Eroberung Jerusalems (599) mit dem König Jojachin und andern Vornehmen des Volks vom babylonischen König Nebukadnezar gen Babel in die Gefangenschaft abgeführt wurden, befand sich auch der Sohn des Priesters Busi, Ezechiel, eigentlich Jehezkel, d. i. „den Gott stärkt", mit Namen. Er erhielt seinen Wohnsitz laut Ez. 1, 1 fg. am Fluß Chebar, den wir, da die Bücher der Könige (2 Kön. 15 fg.) ausschließlich von einer Wegführung nach Babel, d. i. Südmesopotamien, dem heutigen Irâk, berichten, und da eine Colonie gewaltsam fortgeführter Unterworfener so weit vom Mittelpunkt des Reichs entfernt anzusiedeln sehr bedenklich gewesen wäre, nicht im nördlichen Mesopotamien (= Chaboras der Griechen und Römer), sondern vielmehr in der Nähe von Babylon selbst, vielleicht in einem der vielen Nebenflüßchen oder Kanäle des Euphrats in der Landschaft Babylonien zu suchen haben (s. Chebar). Der Ort, wo Ezechiel seinen Aufenthalt hatte, hieß Thel Abib (Ez. 3, 15), über dessen Lage wir freilich ebenso wenig etwas Näheres wissen, wie über diejenige der beiden andern babylonischen Orte, deren Namen mit „Thel", d. i. „Hügel" zusammengesetzt sind, Thel Harscha und Thel Melach (s. d.). Hier hatte er ein Haus und lebte er mit seiner Frau (Ez. 3, 24; 8, 1; 24, 18). Es war im fünften Jahre nach seiner Wegführung, d. i. im J. 594, daß er hier unter den Exulanten als Prophet auftrat, um von nun an 22 Jahre lang, d. i. bis zum 27. Jahre seines Exils oder dem 16. nach der Zerstörung Jerusalems, unter den Verbannten weissagend thätig zu sein. Das letztere nämlich ist zu erschließen aus der Angabe Kap. 29, 17, der jüngsten chronologischen, die uns überall in dem Buch entgegentritt. Wann er gestorben, darüber fehlt uns innerhalb und außerhalb des Buchs all und jede bestimmte Nachricht. Seine Frau verstarb noch geraume Zeit vor ihm (Ez. 24, 1. 18).

Auch über sein Leben und Wirken unter seinen Landsleuten sind wir nur sehr dürftig unterrichtet. Aus Kap. 8, 1; 14, 1; 20, 1; 24, 19 fg. erfahren wir, daß die Angesehenern im Volk, die „Aeltesten", ihn in seinem Hause von Zeit zu Zeit aufzusuchen pflegten, um von ihm prophetischen Rath und Aufschluß zu empfangen, der von dem Propheten stets bereitwilligst ertheilt ward. Die Masse des Volks scheint freilich nicht in gleicher Weise seine Thätigkeit anerkannt zu haben. Er beklagt sich Kap. 33, 30 fg., daß die „Söhne seines Volks" zwar neugierig bei seinen Versammlungen sich einfänden, sich aber an seinen Vorträgen wie an einem lieblichen Lied erlustigten; seine Worte wol hörten, aber nicht danach handelten. Man beachte aber auch, daß die Leute zu ihm kommen — kommen müssen; nicht tritt der Prophet unter das Volk hinaus. Hier haben wir einen charakteristischen Unterschied zwischen der Wirksamkeit eines Jesaja und Jeremia und zwischen derjenigen Ezechiel's. Jesaja wartet nicht, bis daß der König ihn rufen läßt. Er

begibt sich von sich aus hinaus zum Walkerfeld, um hier dem schwachen, verzweifelnden Ahas Muth einzusprechen (Jes. 7, 3 fg.); auf seiner eigenen Besitzung sucht er den königlichen Haushofmeister auf, um seinen Sturz ihm zu verkünden (Jes. 22, 15). Und Jeremia begibt sich hinaus an die Thore der Stadt, um hier dem Volk seine Sünden vorzuhalten, und das sein harrende Schicksal ihm zu weissagen (Jer. 7, 2; 17, 19); oder aber er tritt an den Vorhof des Hauses Jahve's, um das versammelte Volk seiner Halsstarrigkeit wegen zu züchtigen (Jer. 19, 14), oder endlich er begibt sich hinab zum Palast des Königs, um diesem seine Pflichten darzulegen und das Nähere des drohenden Ungewitters ihm zu Gemüth zu führen (Jer. 22, 1 fg.). Ezechiel bleibt in seinem Hause und läßt die Heils- und Trostbegierigen zu sich in seine Behausung kommen (vgl. auch Kap. 3, 24—27; 24, 27). Von einem frischen, rücksichtslosen Hinaustreten ins wirkliche, concrete Leben ist bei ihm keine Spur mehr vorhanden — bis zu dem Grad, daß man wiederholt Zweifel geäußert hat, ob Ezechiel überall seine prophetischen Reden mündlich gehalten, und nicht vielmehr dieselben von vornherein lediglich schriftlich concipirt habe. Allein die ganz bestimmten und ausdrücklichen eigenen Aeußerungen des Propheten über seinen mündlichen und persönlichen Verkehr, vornehmlich mit den Aeltesten des Volks (Ez. 8, 1; 20, 1; 33, 30 fg.), lassen dennoch darüber keinen Zweifel, daß er, wenn nicht alle, so doch einen großen Theil seiner Orakel, ehe er sie schriftlich concipirte, mündlich vortrug. Aber das allerdings tritt deutlich zu Tage, Ezechiel bezeichnet einen Wendepunkt in der Entwickelung des alttest. Prophetismus; derselbe macht den Uebergang von den Propheten des mündlichen, lebendigen Wortes zu den Propheten der Schrift, als deren ersten Bedeutendern wir den gegen Ende des babylonischen Exils schreibenden großen Ungenannten (Jes. 40—66) zu betrachten haben.

Ezechiel war überhaupt, trotz der lebendigen und innigen Theilnahme, mit der er das, wie er sich leider sagen muß, selbstverschuldete Geschick seines unglücklichen Volks verfolgt, im ganzen mehr eine in sich gekehrte Natur, welche, trotz des lebhaft gefühlten Bedürfnisses, auf das Volk zu wirken, doch mit Vorliebe ihren eigenen, eigenthümlichen Gedankengängen nachging, im wesentlichen Gegensatz zu einem Hosea, Amos, Jesaja und Jeremia, welche mit ihren prophetischen Reden stets im engsten und lebendigsten Rapport mit der Außenwelt blieben, in ihren Orakeln an die bestimmten und concretesten Verhältnisse des Lebens anknüpften, in ihren Ausführungen stets im eminenten Sinne praktisch verfuhren. Mit der geschilderten Eigenthümlichkeit der ganzen Natur Ezechiel's hängt noch eine weitere zusammen, nämlich das bei ihm zum ersten mal bei einem hebr. Propheten uns entgegentretende mehr gelehrte Wesen desselben. Wie kein zweiter exilischer oder vorexilischer Prophet zeigt sich Ezechiel bewandert in der ältern hebr. Literatur. Ganz besonders muß er sich dem Studium des Pentateuchs gewidmet haben. Von Beziehungen auf denselben ist das Buch von Anfang bis zu Ende durchwoben. Auf die bekannte Stelle von der Erschaffung des Menschen (1 Mos. 1, 28) nimmt Rücksicht Ez. 36, 11; die Wahl des Ausdrucks ist sichtlich durch jene Stelle bedingt. Das Land Eden (1 Mos. 2, 8) wird wiederholt im Buch erwähnt (Kap. 28, 13; 31, 8 fg.; 36, 34 fg.); eine Reihe der in der Beschreibung des tyrischen Völkermarktes (Kap. 27) aufgeführten Völker sind sichtlich der Völkertafel 1 Mos. 10 entlehnt; fast die sämmtlichen Namen der Edelsteine, die er in seinem Buch an verschiedenen Orten anführt, sind dem Pentateuch (besonders 1 und 2 Mos.) entnommen; die Grenzen des Landes werden in der großen prophetischen Vision Kap. 40—48 (47, 13 fg.) fast genau so bestimmt wie 4 Mos. 34; eine Reihe endlich der vielen gesetzlichen Vorschriften, auf welche der Prophet in seinen Weissagungen Rücksicht nimmt, geht unmittelbar auf den Pentateuch zurück (vgl. hierzu die Zusammenstellung solcher Stellen bei Gelbe, „Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament" [Leipzig 1866], S. 21 fg., wo indeß das aufgehäufte Material noch sehr der Sichtung bedarf). Aber auch die sonstige ältere hebr. Literatur benutzt Ezechiel vielfach. Deutlich blickt Ez. 37, 22 zurück auf Hos. 2, 2, und Ez. 29, 6 fg., wo Aegypten mit einem zerbrechlichen Rohrstab verglichen wird, weist zurück auf Jes. 36, 6, wo sich dasselbe Bild findet; die Schilderung der thörichten Verblendung der Sünder Ez. 8, 12 erinnert an Jes. 29, 15 u. s. w. Ganz besonders aber hat sich Ezechiel nach Form und Inhalt mit den Weissagungen seines ältern Zeitgenossen Jeremia vertraut gemacht (vgl. Ez. 7, 18 mit Jer. 48, 37; Ez. 5, 15 fg. mit Jer. 24, 9 fg.; Ez. 6, 11 fg.; 29, 17 fg.; 11, 19 fg. mit Jer. 24, 7 u. s. w.); das ganze 13. Kap. im Buch Ezechiel wider die falschen Propheten ist lediglich eine Nachahmung der Rede Jer. 23. Ein solches ängstliches Sichanlehnen an

Musterbilder, und wären diese im übrigen auch die besten und vorzüglichsten, hat nothwendig zur Kehrseite einen Mangel an Originalität und freiem Flug des Geistes, der sich denn allerdings auch bei Ezechiel in der merklichsten Weise fühlbar macht. Auch die in ihrer Art gelungensten Schilderungen, wie die Beschreibung der Inauguralvision (Kap. 1—3), der Cherubim (Kap. 10), des zukünftigen Tempels (Kap. 40—48) — was sind sie im letzten Grunde anders als Nachahmungen älterer Vorbilder, wie Jes. 6; der Beschreibung des Baues der Stiftshütte in 2 Mos. 25 fg. u. s. w.? Man könnte meinen, der Grund dieses ängstlichen Sichanschließens an die Tradition hänge zusammen mit seiner priesterlichen Herkunft. Allein, obgleich gewiß der lebendige Sinn für alles Cultische mit seiner priesterlichen Abstammung, vielleicht eigenen frühern priesterlichen Thätigkeit irgendwie zusammenzubringen ist, man vergesse nicht: auch Jeremia war priesterlicher Herkunft, und wie ganz anders, wie innerlich frei, steht dieser der Tradition gegenüber! Nein, der wahre Grund liegt tiefer, liegt in der durch den Eintritt des Exils gänzlich veränderten Lage der Dinge, und insonderheit auch gänzlich veränderten theokratischen Anschauung. Solange die Institute zu Jerusalem bestanden, solange der Tempel existirte und die regelmäßigen Opfer gebracht wurden, und solange der israelitische Prophet in diesem theokratischen Wesen selbst sich bewegte: so lange bewahrte er ihnen gegenüber eine gewisse Freiheit der Anschauung und Stellung. Als der Prophet aber aus diesem lebendigen Connex herausgerissen war, als das ganze Gebäude der Theokratie vor seinen Augen zusammenstürzte, da trat bei ihm eine eigenthümliche Wendung ein, und Ezechiel, der des Glücks der persönlichen Betheiligung an den theokratischen Institutionen und später sogar des freudigen Bewußtseins von ihrer Existenz beraubt war, er flüchtete sich nunmehr in das Reich wie der Erinnerung so der Phantasie, und baute sich nach dem Muster des in Asche gesunkenen Heiligthums in seinem Innern einen Tempel auf, der in seiner Idealität ihm Ersatz leisten mußte für den zu Grunde gegangenen einstigen; bei dessen Beschreibung er aber auch bis zum äußersten ängstlich verfuhr, sodaß man deutlich sieht: „Schon fängt hier Esra's Luft zu wehen an!“

II. Doch es ist Zeit, daß wir uns die Quelle all unserer Kunde vom Leben und Wirken des Propheten, sein prophetisches Buch etwas näher betrachten. Dasselbe, im ganzen 48 Kapitel umfassend, zerlegt sich zunächst in zwei ganz gleiche Hälften von je 24 Kapiteln, von denen die erste ausschließlich Orakel aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, die andere, abgesehen von sieben Orakeln über auswärtige Völker (Kap. 25—32), ausschließlich solche über Israel nach dem Fall der Hauptstadt enthält. Innerhalb dieser zwei, beziehungsweise drei Theile, sind, mit Ausnahme des mittlern, die einzelnen Orakel im allgemeinen ebenfalls chronologisch geordnet, also, daß im ersten Haupttheil zuvörderst Kap. 1—11 solche aus dem siebenten und sechsten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems folgen, eingeleitet Kap. 1—3 durch den Bericht über des Propheten Berufung und Weihe. Der Prophet, ergriffen vom Geist Gottes, schaut in einer vom Norden her unter Sturmwind sich heranbewegenden Glanzwolke die Gestalt von vier wunderbaren Thierwesen mit je vier Flügeln und je einem Menschen-, Adler-, Stier- und Löwenantlitz (den Cherubim; s. d.), die zugleich auf vier Rädern sich fortbewegen, und über den Häuptern der Thiere die Gestalt einer Himmelsfeste, oberhalb dieser endlich einen Thron von Saphirgestein, auf ihm die Gestalt eines in blendendstem Licht- und Feuerglanz strahlenden menschenähnlichen Wesens: die Herrlichkeit des allmächtigen Gottes selbst. Betäubt von dieser überwältigenden Erscheinung, vernimmt der Prophet die ihn wieder zu sich selbst bringende Stimme des Herrn, der ihm seinen Auftrag, dem widerspenstigen Volk zu predigen, eröffnet, was er gleich symbolisch darstellt unter dem Bild einer Buchrolle, beschrieben inwendig und auf der Rückseite, die Gott ihm zum Essen darbietet. Auf der Rolle aber waren geschrieben Klagelieder und Seufzer und Wehe. Mit dem Bericht über eine ähnliche Erscheinung, die dem Propheten, wie jene am Fluß Chebar, so diese zu Thel Abib zutheil geworden, schließt der erhabene Eingang Kap. 3, 22—27. In Anlehnung an diesen letzten Abschnitt folgt nun Kap. 4 und 5 eine Weissagung des Juda bevorstehenden Strafgerichts: Belagerung und Zerstörung Jerusalems als Strafe für des Volks schmähliche Verwerfung der Gebote Jahve's und seinen greuelhaften Götzendienst; ein Gericht, das sich (Kap. 6 und 7) nicht minder auch auf die Berge, kurz auf das ganze Land Israel erstrecken soll. Den Beschluß des gesammten ersten Theils macht (Kap. 8—11), nach einer Schilderung der völligen sittlichen und religiösen Versunkenheit der Bewohner der Zionsstadt, der Bericht

von einer neuen, erhabenen Theophanie, in welcher dem Propheten, trotz seiner Fürbitte für die Jerusalemiten, die frühern Drohungen Gottes lediglich bestätigt werden. Es beginnt der zweite Kreis prophetischer Reden (Kap. 12—20), stammend aus dem fünften Jahre vor dem Fall der Hauptstadt, aus einer Zeit, da die Kunde von der beabsichtigten Erhebung König Zedekia's wider die Chaldäer bereits zu den Verbannten am Fluß Chebar gedrungen war, und unter den Exulanten selbst die Hoffnung auf baldige Rückkehr ins geliebte Vaterland aufflammen machte. Ezechiel kann diesen Hoffnungen keinen Vorschub leisten; das Schicksal Jerusalems ist ein unvermeidliches; Zedekia beschleunigt und verschlimmert nur den unvermeidlichen Ausgang; er selbst wird in die Gefangenschaft wandern. Darum stehe man ab von einer solchen thörichten Hoffnung und lasse sich nicht täuschen weder durch den Schein volksthümlicher Sprichwörter, noch durch die Trugweissagungen der falschen Propheten; auch nicht durch die unberechtigte Annahme, daß etwa um der Gerechtigkeit anderer willen der Sünder werde gerettet werden (Kap. 12—14). Jerusalem wird der Vernichtung anheimfallen gleichwie das unbrauchbare Rebholz (Kap. 15); hat sich die Gemeine Jahve's auch als eine undankbare, untreu schnöde Buhlerin erwiesen, die ihrer Züchtigung nicht entgehen kann, wird der Herr dennoch auch sie begnadigen und, sie beschämend, seinen Bund wiederum mit ihr aufrichten (Kap. 16). Für seine Untreue muß auch büßen der eidbrüchige König Zedekia, der mit Abfall von Chaldäa umgeht (Kap. 17). Wie diesen die gerechte Strafe für seine Vergehungen trifft, so büßt überhaupt ein jeder nur seine eigene Schuld; an Gottes Gerechtigkeit ist mitnichten zu zweifeln (Kap. 18). So trifft denn auch den jetzigen Fürsten Israels sein Geschick mit Recht, ein so beklagenswerthes es freilich auch ist (Kap. 19). Eine Aufklärung darüber, daß das wiederholt abtrünnige Volk erst nach seiner Läuterung seinem Gott wieder nahen dürfe, schließt den zweiten Kreis der Weissagungen des ersten Theils.

Die dritte Gruppe, aus dem dritten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, versetzt uns in die Zeit des beginnenden Zugs Nebukadnezar's wider Jerusalem selbst. Der Chaldäer, das göttliche Racheschwert, zieht heran wider Juda und Ammon zur Vollstreckung des göttlichen Zorngerichts (Kap. 21), verhängt über Jerusalem ob seiner gänzlichen Sündhaftigkeit (Kap. 22); ist doch die Zionsstadt eine schamlose, alte Buhlerin, nicht minder wie einst Samarien (Kap. 23). Eine Schilderung der Belagerung und Eroberung der Stadt unter dem Bild eines siedenden Kessels schließt diesen ganzen Gedankenkreis ab (Kap. 24, 1—14). Angefügt ist noch der Bericht von dem Tode der Frau des Propheten, die derselbe in Rücksicht auf den schweren Schlag, der sein Volk treffen werde (so lautet die Gottesoffenbarung), statt mit lautem Wehklagen und den üblichen Ceremonien zu betrauern, vielmehr lediglich, indem er seinem stillen Schmerz sich überlasse, beweinen und beklagen solle, auf daß er „ein Zeichen werde in Israel" (Kap. 24, 15—27).

Die zweite Reihe Ezechielischer Orakel beginnt (Kap. 25—32) mit prophetischen Aussprüchen über sieben auswärtige Völker, nämlich Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon und endlich Aegypten. Die Siebenzahl ist zweifellos eine mehr oder weniger beabsichtigte. Dies erhellt aus dem Umstand, daß neben Tyrus auch noch Sidon in den Bereich der prophetischen Verkündigung hineingezogen wird, sichtbar nur, um dadurch die Siebenzahl voll zu machen. Ausführlich redet der Prophet übrigens, gemäß der damaligen politischen Bedeutsamkeit dieser Völker, nur von zweien: Tyrus und Aegypten. Es muß auffallen, daß von Chaldäa nicht die Rede ist, da doch diese, mit Juda in unmittelbarste Beziehung gekommene, Weltmacht ganz besonders die Aufmerksamkeit des Propheten hätte auf sich ziehen sollen, wie man nach Jeremia auch Chaldäa in den Bereich seiner prophetischen Verkündigung gezogen hatte. Das Schweigen des Propheten über den Vernichter des jud. Staats erklärt sich lediglich aus einer gewissen Vorsicht desselben gegenüber der Macht, unter deren Augen und unmittelbarster Controle der Prophet lebte und schrieb. Auch sonst kann man merken, daß der Prophet sich über die Chaldäer mit äußerster Zurückhaltung und größter Vorsicht äußerte. Unter den in Rede stehenden Orakeln sind es nun, wie bemerkt, zwei, das gegen Tyrus und das andere gegen Aegypten, bei denen die Darstellung sich mehr erweitert. Bei jenem (Kap. 26—28, 19) ist es namentlich die lebendige Beschreibung des Völkermarktes, der sich in der berühmten Handelsstadt zusammenfand, die unser Interesse in Anspruch nimmt. Das große Orakel wider Aegypten (Kap. 29—32) zerlegt sich in drei Abschnitte, von denen der erste, ein Doppelorakel (Kap. 29—30) im allgemeinen, dem Pharao von Aegypten sammt seinem

Lande sowie auch dessen Bundesgenossen den Untergang ankündigt, der zweite Theil (Kap. 31) den gleichen Gedanken durch ein großartiges Bild veranschaulicht, der dritte endlich (Kap. 32) einen Klag- und Grabgesang über Aegyptens Fall enthält.

Mit Kap. 33 beginnt die zweite Gruppe von Orakeln des zweiten Haupttheils, beziehungsweise der dritte Haupttheil des ganzen Buchs, umfassend Kap. 33—48. In demselben beschäftigt sich der Prophet (jetzt, nach dem Sturz der Theokratie) mit der Betrachtung wie der Möglichkeit und der Bedingungen, so der Art der Wiederherstellung der neu aufzurichtenden Theokratie und ihrer Ordnungen. Die Möglichkeit und die Vorbedingungen des Heils erörtert der Prophet Kap. 33—39; einen Entwurf der idealen Theokratie selbst gibt er Kap. 40—48. Der Prophet beginnt seine Ausführungen Kap. 33 mit dem Hinweis darauf, daß, sollte das Heil kommen, es nicht fehlen dürfe an einem Propheten, das Volk zu verwarnen. Fehlt dieses ungewarnt, so wird Gott von dem Propheten seine Seele fordern. Dem rechten Propheten muß aber auch der rechte Hirt zur Seite gehen (Kap. 34). Die bisherigen Leiter Israels haben die ihnen anvertraute Heerde (das Volk Israel) in die Irre sich zerstreuen lassen, wofür Gott sie zur Rechenschaft ziehen wird. Dieser wird von nun an selber die Leitung Israels in die Hand nehmen, und unter ihm und seiner Aufsicht wird sein Diener David in Zukunft das Volk weiden und regieren. Bei diesem „Diener David" hat man nun aber nicht etwa an den von den Todten wiedererstandenen alten König David zu denken, eine der alttest. Anschauung diametral zuwiderlaufende Vorstellung, vielmehr ist der Ausdruck kraft der authentischen Erklärung des Propheten selbst (Kap. 45, 8; vgl. Kap. 46, 16—18) von der neu auf den Thron berufenen Davidischen Dynastie zu verstehen, welche nunmehr unter dem speciellen Schutz und unter der speciellen Leitung Gottes in alle Ewigkeit (Kap. 37, 25) die Herrschaft über Gesammtisrael innehaben wird. Im Gegensatz zu Edom, das der Prophet ob seines blutdürstigen Hasses, den es wider Israel-Juda an den Tag gelegt, nur mit völligster Verödung bedrohen kann (Kap. 5, 35), weissagt er für das Heilige Land Wiederanbau desselben und erneute Bevölkerung durch die zurückkehrenden Israeliten; ein Zustand des Glücks und des Heils, der jedoch nur durch Reinigung und Erneuerung des ganzen sittlichen Wesens, durch Heiligung und völlige Abkehr von den Wegen, die Israel früher wandelte, dauernd und fest begründet werden kann (Kap. 36). Diesen Gedanken der politischen Wiedererweckung Altisraels, der Wiederaufrichtung der alten Theokratie veranschaulicht uns der Prophet nach seiner Weise in dem folgenden 37. Kapitel (vgl. das ganz ähnliche Verhältniß von Kap. 31 zu Kap. 29—30) durch das grandiose Bild oder besser die Vision von der Auferweckung der Todten. Es heißt das N. T. hineintragen ins Alte; heißt die ganze Stellung des Stückes in seinem Zusammenhang mit den es einschließenden Kapiteln verkennen; heißt endlich die eigene, jeden Zweifel beseitigende authentische Erklärung des Propheten Kap. 37, 11—14 völlig ignoriren, will man in dieser berühmten Stelle mit den Kirchenvätern und vielen Neuern sei es die Auferstehung von den Todten überhaupt, sei es eine wirkliche fleischliche Wiedererweckung der abgeschiedenen Israeliten, in Aussicht genommen sehen. Nur von einer politisch-theokratischen Wiedererweckung der alttest. Gemeinde ist in diesem Abschnitt die Rede, kann in demselben kraft des Zusammenhangs die Rede sein. Sofort, im engsten Anschluß an das Vorhergehende, folgt eine Weissagung von der künftigen Wiedervereinigung der Stämme Israels unter einem (jedesmaligen) König und zwar aus Davidischem Herrscherhause (Kap. 37, 15—28). Aber das so geläuterte und wieder aufgerichtete Israel ist auch für alle Zukunft gegen ein Schicksal, wie es ein solches von Assur und Babel zu erdulden hatte, sicherzustellen. Dies kann nur geschehen durch eine völlige Vernichtung des Heidenthums überhaupt. So läßt denn der Prophet Kap. 38—39 unter der Anführung eines Gog, Fürsten von Magog, die gesammte Heidenwelt sich gegen Israel heranbewegen, in dem Entscheidungskampf aber seine völlige Vernichtung finden. Unter diesem Volk Magog mit den in seinem Gefolge heranziehenden Scharen sind also weder die Chaldäer zu verstehen (deren Macht vielmehr schon gebrochen ist, wohnt doch Israel bereits ruhig wieder in seinem Land, Kap. 38, 13; vgl. auch das „nach vielen Tagen" Kap. 38, 8. 16), noch auch die Scythen (auch noch andere Völker wohnten im äußersten Norden), vielmehr ist dabei die Gesammtheit der Heidenwelt in Aussicht genommen, deren Macht erst völlig gebrochen und zu Boden geworfen sein muß, soll Israel daran denken können, unbehelligt im Besitz seines Landes zu wohnen. (Ueber den Volksnamen Magog, 1 Mos. 10, 2,

s. Gog und Magog.) Der Name Gog ist ein lediglich von unserm Propheten neu gebildeter Personenname, der dabei kraft hebr. Sprachbildungsgesetze Magog deutete als „Land des Gog“. Nachdem nun so, wie der Prophet (Kap. 33—39) ausgeführt hat, Israel innerlich für den Anbruch der messianischen Zeit und die völlige Verwirklichung des Heils vorbereitet ist, und nachdem weiter für den dauernden Bestand der neuen Theokratie in der Vernichtung der Macht der Heidenwelt auch die äußern Bedingungen gegeben sind (Kap. 38—39), steht der vollen Verwirklichung der Ordnung dieser neuen Theokratie nichts mehr entgegen. So schreitet denn nunmehr der Prophet in dem letzten Cyklus von Weissagungen (Kap. 40—48) dazu fort, diese Ordnung bis ins einzelnste zu beschreiben. Die Weissagung hebt an mit der Entwerfung der Ordnung des neuen Heiligthums (Kap. 40—44). Bis ins einzelnste werden beschrieben die Vorhöfe und die Thore des neuen Tempels, die Größe, Anlage und Einrichtung des Tempelgebäudes selbst sowie der Nebengebäude, der Brandopferaltar, die Verrichtungen und die Ordnungen der Priester. Es folgt in Kap. 45—48 eine gleich umständliche und auch das scheinbar Unbedeutendste berücksichtigende Darlegung der Ordnung des Landes und des Volks, eine genaue Angabe, wie das Land zu vertheilen, wie Maß und Gewicht beschaffen sein soll, welches der Landantheil des Fürsten, welches die vom Volk ihm zu entrichtende Abgabe, nicht minder Anweisungen über die zu bringenden Opfer, über die Einrichtung eines besondern Küchenhauses u. s. w. Damit es den Israeliten in dieser neuen Theokratie nie an dem nöthigen Wasser fehle, geht von dem Tempel eine Quelle aus, durch welche das ganze Land des Reichlichsten bewässert werden soll. Eine genaue Angabe endlich über die Grenzen des Landes und die den verschiedenen Stämmen zuzuweisenden Landesgebiete sowie ein Plan der idealen Gottesstadt macht den Beschluß dieser einzigartigen Schilderung.

III. Dies der Inhalt des Weissagungsbuchs. Wie die gegebene Uebersicht unmittelbar an die Hand gibt, bildet dasselbe, so wie es jetzt vorliegt, ein wohlgeordnetes Ganze, bei welchem die chronologische Ordnung Hand in Hand geht mit einer sachlichen. Wie aber weiter schon die Zerlegung des ganzen Buchs in zwei ganz gleiche Hälften, und nicht minder die Einschaltung der, gerade sieben, Orakel über auswärtige Völker zwischen den israelitischen Orakeln vor und nach dem Fall Jerusalems zu Tage treten läßt, ist diese Ordnung nichts weniger als eine zufällige, vielmehr eine von vornherein mit Ueberlegung gemachte. Und es kann weiter keinem Zweifel unterworfen sein, daß es Ezechiel selbst war, welcher die verschiedenen und zudem sämmtlich auf ihn als Verfasser zurückzuführenden Orakel in dieser Weise zusammenstellte, beziehungsweise zusammenarbeitete. Hält man dieses fest, so beseitigt sich ohne Schwierigkeit eine Reihe von Anstößen, welche, beschränkte sich die sammelnde Thätigkeit des Propheten lediglich auf eine äußerliche Zusammenschiebung der zu verschiedenen Zeiten concipirten Stücke, allerdings sich erheben würden. Dahin gehören abgesehen von dem, bei dieser Ansicht schwer begreiflichen, innern und engen Zusammenhang, in welchem jetzt die verschiedenen Orakel miteinander stehen (wie ganz anders ist dieses bei dem Buch Jesaja!), einerseits die auffallend uniformen Zeitangaben (als Tag der Empfängniß eines Orakels erscheint vorzugsweise gerade der erste des Monats, Kap. 26, 1; 29, 17; 31, 1; 32, 1, oder der fünfte desselben, Kap. 1, 1 fg.; 8, 1; 33, 21, oder der zehnte, Kap. 20, 1; 24, 1; 40, 1; s. Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes“ [2. Aufl., Göttingen 1868], II, 327); andererseits finden bei dieser Annahme jene mehrfach uns entgegentretenden speciellen Prädictionen (Kap. 12, 13; 24, 1) ihre hinlängliche Erklärung, mit denen der Prophet aus der Analogie des hebr. Prophetismus heraustreten würde. Wie jene Zeitdaten „unstreitig aus geschichtlicher Erinnerung geflossen, aber doch so allgemein gehalten sind, daß man merkt, wie der Prophet, als er sie niederschrieb, mehr nur noch des Monats oder der Woche, als des ganz bestimmten Tags sich erinnern konnte“, so haben auch jene Prädictionen ihre jetzige bestimmte Form erst bei der Zusammenarbeitung der Orakel zu unserm jetzigen Weissagungsbuch erhalten. So wenig wie durch diese Annahme das wahre Wesen des Propheten in Anspruch genommen und alterirt wird, so nahe liegt dieselbe angesichts der notorischen Thatsache, daß das Buch Ezechiel seine jetzige Gestalt der ordnenden und überarbeitenden Hand des Verfassers verdankt.

IV. Wir wenden uns zu der Betrachtung der theologischen Anschauung des Propheten und des schriftstellerischen Charakters seines Buchs.

1) a. In ersterer Beziehung ist vor allem hervorzuheben, daß Ezechiel unter allen alttest. Propheten als der priesterlichste erscheint. Wie kein anderer unter diesen

dringt Ezechiel auf Haltung der äußerlichen gesetzlichen Vorschriften. Unzähligemal wird den Israeliten vorgehalten, daß sie es an der Beobachtung derselben, an der Befolgung der göttlichen Satzungen und Rechte (man beachte den Plural!) fehlen ließen (Kap. 5, 6; 11, 12; 20, 13. 16. 18. 21. 24. 25; 44, 24); den Unterschied von rein und unrein unbeachtet ließen (Kap. 22, 26; 24; 44, 23; vgl. auch Kap. 18, 6); die Ruhetage nicht hielten (Kap. 20, 13. 16. 20; 22, 26. 38; 44, 24; vgl. dagegen Jes. 1, 13 fg.) u. s. w.; glaubt es der Prophet doch sogar selbst hervorheben zu sollen (Kap. 3, 14), daß in seinen Mund niemals Unreines gekommen! — Indeß unterläßt es derselbe daneben doch auch nicht, auf die Nothwendigkeit vorheriger Aenderung der ganzen Gesinnung, der Besserung des Herzens, die dem Eintritt der messianischen Zeit voraufgehen müsse, hinzuweisen. Den in ihre Heimat zurückkehrenden Israeliten verheißt Gott ein neues Herz und einen neuen Geist, den er in ihr Inneres legen werde, also daß sie in seinen Satzungen wandeln und seine Rechte beobachten (Kap. 36, 26 fg.; 11, 19; vgl. Jer. 31, 31—34). Nur, daß auf diese Quelle alles äußern sittlichen Handelns nicht so nachdrücklich und häufig hingewiesen wird, wie bei andern Propheten. Das Dringen auf die Beobachtung der einzelnen göttlichen Satzungen und Gebete überwiegt doch durchaus. — Hängt dieses Werthlegen auf alles Gesetzliche bei Ezechiel zusammen mit seiner Hochschätzung des Pentateuchs und seiner gesetzlichen Partien, so sieht er sich andererseits wiederum in der Lage, mit aller Energie einer unter seinen Zeitgenossen gangbaren Anschauung entgegenzutreten, welche möglicherweise auf eine nicht verstandene Stelle im Pentateuch (2 Mos. 20, 5) zurückgeht und welche schon von Jeremia in seiner Weise verwandt ward (Jer. 15, 4; 16, 11. 12): der Anschauung nämlich, daß die Nachkommen für die Schuld der Vorfahren büßen müssen, gemäß dem Sprichwort: „Die Väter essen Heerlinge, und den Söhnen werden davon die Zähne stumpf" (Ez. 18, 2; vgl. Jer. 31, 29 fg.). Dem gegenüber betont Ezechiel (Kap. 18) nachdrücklichst die Verantwortlichkeit eines jeden für seine eigene Sünde und die auch in dem Geschick, das einen jeden einzelnen trifft, sich erweisende volle göttliche Gerechtigkeit. Freilich ist es ebendeshalb nothwendig, daß das Volk von seinen Pflichten und Aufgaben eine klare Erkenntniß habe. Diese demselben zu eröffnen, ist Sache der Propheten, deren Beruf ebendeshalb wie der schönste und lohnendste (gilt es doch die Seelen der Menschen vor dem Abgrund des Verderbens zu bewahren!), so andererseits auch der verantwortungsvollste ist: das Blut des vom Propheten nicht gewarnten Sünders wird Gott von jenem selbst fordern (Kap. 3, 17—21).

b. Die messianischen Erwartungen. Dieselben sind immer doppelter Art: theils allgemeine, theils specielle; theils solche, die sich auf das Heil im allgemeinen, theils solche, die sich auf die Persönlichkeit beziehen, durch welche dasselbe für die Menschheit heraufgeführt, beziehungsweise, an welche der Eintritt des Heils geknüpft werden soll. Beginnen wir die Betrachtung mit der letztern, so hat man vielfach bis in die neueste Zeit in dem von Ezechiel (Kap. 34, 23; vgl. Kap. 36, 27; 37, 24) verheißenen Gottesknecht David, der Israel weiden und sein Hirt sein werde, den Messias im engern Sinn gesehen, eine Verheißung, die in der Sendung Jesu Christi ihre Erfüllung und zwar im Sinn des Propheten gefunden habe. So scheinbar diese Beziehung auf den Messias auf den ersten Blick ist, so sicher ist sie eine falsche. Wer unter dem von Ezechiel verheißenen David zu verstehen, kann vielmehr nach der Parallelstelle Kap. 45, 8. 7 keinem Zweifel unterworfen sein. Bezeichnet ist damit, wie oben gezeigt, ein Collectivum, die Davidische Dynastie. Unter der Herrschaft dieser durch das Läuterungsfeuer der Verbannung hindurchgegangenen Davididen wird, so hofft der Prophet, der neugegründete Gottesstaat blühen und gedeihen, wird das langersehnte Heil seine Verwirklichung finden. Mit dieser Hoffnung steht aber Ezechiel ebenso wenig allein, als er ihr Urheber ist. Sehen wir nämlich von Amos und Hosea ab, so begegnen wir dieser Hoffnung zuerst bei Jeremia, wie eine Vergleichung von Stellen (Kap. 23, 5; 30, 9; 33, 14 mit 23, 4; 33, 17. 21. 22. 26) unmittelbar an die Hand gibt. Ezechiel schließt sich lediglich an Jeremia an, nur daß er statt des bei dem letztern gewöhnlichern Ausdrucks „Sproß David's" die Bezeichnung „David" vorzieht, welche sich indeß auch bei Jeremia bereits als (collectivische) Bezeichnung des Davidischen Herrscherhauses findet (Jer. 30, 9). In dieser Ausweitung der Hoffnung auf einen persönlichen Messias (Jesaja, Micha u. s. w.) zu einer solchen auf eine messianische, d. h. Davidische Dynastie, bilden die Genannten den Uebergang von den großen Propheten der assyr. Periode zu dem ungenannten exilischen (Jes. 40—66),

bei welchem auch jene Erwartung der noch allgemeinern weicht, daß das ideale Gottesvolk selbst als „Diener Jahve's" unter der unmittelbaren Leitung Gottes das messianische Heil theils heraufführen, theils dessen selbst theilhaft werden soll.

Tritt hiernach die Erwartung auf einen zukünftigen idealen Herrscher, auf den Messias im engern Sinn, bei Ezechiel in den Hintergrund zurück, so liegen uns in seinem Buch um so reicher entfaltet vor die allgemein-messianischen Hoffnungen, insbesondere die Hoffnung auf eine neue Ordnung der Dinge zum Zweck der Verwirklichung des Heils. Die betreffenden Abschnitte finden sich Kap. 34. 36—39. 40—48. Danach erwartet Ezechiel in der messianischen Zeit eine Sammlung der in der Verbannung zerstreuten Israeliten und Zurückführung derselben in das Gelobte Land; in demselben Wiederaufrichtung der alten Theokratie unter Davidischen Herrschern und unter Aufhebung der bisherigen Trennung der beiden Brüderreiche; alles dieses zudem verbunden wie mit gleichzeitiger sittlicher Erneuerung, so mit gänzlicher Umwandlung der physischen Natur des Landes, welches mit höchster Fruchtbarkeit gesegnet und vor den Verwüstungen wilder Thiere sichergestellt werden wird. Ehe jedoch dieser Zustand des Friedens und der Glückseligkeit eintreten wird, hat Israel erst noch einen Entscheidungskampf zu bestehen, nämlich mit Gog, dem König von Magog (s. d.), und seinen Scharen, der aber zu Gunsten Israels ausfallen und mit völligster Niederwerfung des Heidenthums enden wird. Wie sich Ezechiel im einzelnen die Einrichtung des neuen Gottesstaats denkt, führt der Prophet in der großen Schlußvision Kap. 40—48 aus.

2) Der schriftstellerische Charakter des Buchs. Derselbe ist ein sehr eigenthümlicher, erklärt sich aber in dieser seiner Eigenthümlichkeit vollkommen wie aus der ganzen Zeitlage, so aus der besondern, oben geschilderten Geistesart des Propheten. Wie 400 Jahre später der Verfasser der großen Danielapokalypse, schrieb auch unser Prophet in eminentem Sinn im „Druck der Zeiten". Daher der tiefe Ernst, der das Buch von Anfang bis zu Ende durchzieht und sich an einzelnen Stellen bis zur Finsterkeit steigert. Daher aber auch die Monotonie, welche uns in dem Buche verschiedentlich entgegentritt, und wohin namentlich die stehende Anrede des Propheten gehört: „Menschensohn", sowie das wieder und immer wieder erschallende: „Auf daß sie erkennen, daß ich Jahve bin" oder ähnliche Wendungen. Es ist als ob die schwarzen Wolken, welche schwer den Horizont Ezechiel's bedeckten, mehrfach auch den freien Flug des Geistes gehemmt und so jenen Mangel an Abwechselung zur Folge gehabt hätten, der sich in dem Buch zeitweilig fühlbar macht. Einigermaßen sucht Ezechiel diesen Mangel durch starke, frappirende, zum Theil kolossale und für uns geradezu abstoßende und ungenießbare Bilder zu ersetzen, sowie durch Herbeiziehung bedeutenden gelehrten Materials. In ersterer Beziehung ist auf Schilderungen wie diejenige Samariens und Judas unter dem Bild von Buhlerinnen (Kap. 18; vgl. Kap. 16), auf Vergleiche wie Kap. 7, 17, auf symbolische Darstellungen wie Kap. 4, 12 fg. zu verweisen. Wie hier seine Phantasie bis an die äußersten Grenzen des Erlaubten vorschreitet, so ist sie in andern Darstellungen wenigstens maß- und regellos und producirt ebendeshalb Bilder und Symbole, welche sich vorstellig zu machen und zur Anschauung zu bringen platterdings unmöglich ist. Dies gilt namentlich von Ezechiel's Schilderung der Cherubim (s. d.; Kap. 1 und 10; vgl. auch Kap. 12, 3 fg.). Aber auch durch Anhäufung gelehrten Materials sucht Ezechiel jenen Mangel einigermaßen zu paralysiren. Das tritt schon in den Schilderungen der Theophanien Kap. 1 fg., 10 hervor, am in die Augen springendsten bei der Schilderung des tyrischen Völkermarktes (Kap. 27), wo der gelehrte Dichter den Propheten total in den Hintergrund zurückgedrängt hat. Auch der mathematisch genaue Entwurf des zukünftigen Tempels (Kap. 40—48) ist ganz gegen die Art der frühern Propheten. Ueberwiegend sehen wir hier Kunst und Ueberlegung an die Stelle dichterisch-prophet. Ursprünglichkeit treten. Dennoch aber hieße es dem Propheten unrecht thun, wollte man dem gegenüber nicht andererseits auch hinweisen auf zum Theil wahrhaft großartige Schilderungen, wie die Beschreibung der Vision Kap. 37, 1—14, oder so tief empfundene Stücke, wie die rührende Elegie auf das Schicksal der „Fürsten Israels", Joachas und Zedekia, und des israelitischen Volkes (Kap. 19). Es mag verstattet sein, dieselbe hier einzufügen; sie lautet:

I.

Wie ist doch deine Mutter
Zur Löwin geworden,
Die da lagert zwischen Löwen,
Unter Jungleuen aufzieht ihre Jungen.

Groß zog sie eins von ihren Jungen,
Ein Jungleu ward's;
Zu rauben lernt' er,
Menschen fraß er.

Von ihm vernahmen Völker,
Fingen ihn in ihrer Grube,
Führten ihn mit Haken
Fort nach Aegyptenland.

II.

Sie sah, wie er ihr entrissen,
Verloren ihre Hoffnung war,
So nahm sie eins von ihren Jungen,
Zum Jungleu machte sie's.

Unter Löwen erging der sich,
Ein Jungleu ward's,
Zu rauben lernt' er,
Menschen fraß er.

Ihre Paläste zerbrach er,
Ihre Städte vereinsamte er,
Verödet ward das Land und was darinnen,
Ob des Gedröhnes seines Brüllens.

Wider ihn Nationen
Ringsher aus den Landschaften
Stellten auf ihre Netze,
Fingen ihn in ihrer Grube.

Setzten ihn in den Käfig mit Haken,
Führten ihn zum König von Babel,
Schleppten ihn auf hohe Burgen,
Auf daß nimmer seine Stimme auf den Bergen Israels gehört ward.

III.

Deine Mutter war wie eine Rebe,
Gepflanzt an Wasserbächen,
Fruchtbar und zweigereich
Ward sie von vielen Wassern.

Und hatte kräft'ge Stöcke,
Zu Herrscherstäben gut,
Hoch zwischen Wolken ragte hin ihr Wuchs
Und stolz ward sie in ihrer Höhe ob ihrer Aeste Fülle.

Da ward im Grimm sie ausgerissen, zu Boden hingestreckt;
Der Ostwind dörrte ihre Früchte,
Die abgerissen dann vertrockneten;
Die starken Stöcke — Feuer fraß sie.

Und nunmehr ist verpflanzt sie in die Wüste,
Ins dürre Land, ins durstige;
Und Feuer ging aus vom zweigereichen Aste,
Fraß ihre Frucht: an ihr kein kräft'ger Stock, kein Stab zum Herrschen mehr!
Ein Klaglied ist's; zum Klaglied ist's geworden.

Meisterhaft ist hier in den ersten beiden Strophen die Schilderung des Schicksals der unglücklichen Herrscher in seinem grellen Contrast zu ihrem muthigen, aber freilich auch von Selbstüberhebung nicht freien Handeln. Von eigenthümlicher Wirkung ist auch die offenbar mit Absicht beobachtete Gleichmäßigkeit der Schilderung wie des Treibens, so des Schicksals der beiden Könige. In der dritten Strophe ist der im engern Sinn elegische Ton äußerst glücklich getroffen. Das Lied kann nach Anlage und Ausführung dem Besten, was die hebr. Lyrik hervorgebracht hat, an die Seite gestellt werden.

Ein Uebelstand macht sich indeß selbst bei diesen besten Erzeugnissen der dichterisch-prophet. Begeisterung Ezechiel's fühlbar: das ist eine gewisse Breite und Gedehntheit im Ausdruck und in der ganzen Darstellung, die dann namentlich bei den prophet. Reden und Schilderungen hervortritt. Ganz natürlich freilich! Concipirte doch Ezechiel seine Reden und Parabeln vorzugsweise am Schreibtisch in voller Muße und nicht, wie ein Jesaja, Amos oder Hosea, im Drang des Augenblicks; war er doch somit nicht wie diese durch die Lage der Dinge selbst genöthigt, sich kurz zu fassen, und mit wenigen Worten viel zu sagen. So erklärlich aber demnach gerade diese Eigenart der Ezechielischen Darstellung ist, so gewiß involvirt sie einen wesentlichen rednerischen Mangel und documentirt ihrerseits die große Wendung, welche mit Ezechiel in der alttest. Prophetie eingetreten war.

Die Sprache Ezechiel's ist als diejenige eines verhältnißmäßig späten, dazu im Ausland lebenden Schriftstellers bereits sehr entartet und weist, bei manchem Absonderlichen in grammatischer und lexikalischer Hinsicht, namentlich auch viele Aramaismen und Arabismen auf. Der Text des Buchs gehört theils infolge von nachlässigem Abschreiben, theils infolge von Glossen, welche, durch die Schwierigkeit des Wortverständnisses veranlaßt, vom Rand in den Text eindrangen, zu den incorrectesten des A. T. und fordert deshalb vielfach Emendation. Besondere Verdienste um die Herstellung des ursprünglichen Wortgefüges, sowie um das Verständniß des Propheten überhaupt, haben sich in neuerer Zeit erworben: Ewald, a. a. O. (2. Ausg., Göttingen 1868 fg.); Hitzig, „Der Prophet Ezechiel erklärt" (Leipzig 1847); und für das Stück Kap. 40 fg. auch Böttcher und Thenius in des erstern „Proben alttestamentlicher Schrifterklärung" (Leipzig 1833), S. 218—365.

Schrader.

Ezjongeber, eine Stadt der Edomiter am älanitischen Arm des Arab. Meerbusens (4 Mos. 33, 35; 5 Mos. 2, 8), nahe bei Elath (s. d; 1 Kön. 9, 26), mit einem Hafen, von wo aus Salomo's Schiffe nach Ophir segelten (1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17), während dort die Kauffahrteischiffe Josaphat's zerschellten (1 Kön. 22, 49; 2 Chron. 20, 36. 37). Die Stadt ist spurlos verschwunden. Allem Anschein nach hatte sie, obigen Stellen zufolge, mit Elath einen gemeinsamen Hafen. Wenn Josephus („Alterthümer", VIII, 6, 4) dieselbe — damals unter dem Namen Berenice — ebenfalls „nicht weit von der Stadt Ailana" verlegt und auch arab. Geographen für die frühere Zeit noch eine Stadt Aßjûn nahe bei Aila kennen, wo es viele Dattelpalmen, Felder und Obst gegeben habe, so ist Ezjongeber ohne Zweifel südlich bei Aila (Elath), etwa an der Stelle der heutigen Feste Akaba, und der Hafen an der Südseite des südlich bei Akaba ans Meer herantretenden Berges zu suchen. Dazu paßt auch, daß Ezjongeber in der Wortbedeutung (= fetter [Kameels-]Rücken) mit Akabah übereinkommt und sich, südöstlich, hinter der Feste der hohe Rücken el-Ashab erhebt, an dessen südlichem Ende der kleine Wadi Elteyt herabkommt, in welchem, an der Mündung desselben, eine halbe Stunde südlich von der Festung Akaba, die Trümmer eines arab. Forts oder Castells, Namens Kusr el-Bedawy, sich finden, das vielleicht zum Schutz der Pilgerkaravanen gedient haben mag, ehe die jetzige größere Feste gebaut wurde. Jedenfalls war Ezjongeber auf der Ostküste des älanitischen Busens gelegen und darf darum ebenso wenig in dem kleinen Wadi mit salzigem Wasser, el-Gudjan, der in einiger Entfernung nördlich von Akaba von den westlichen Bergen nach el-Arabah hineingeht, gesucht werden, als auf der Westküste des Busens, etwa in der Bucht am Ausgang des Wadi Emrag, und vielleicht zugleich auf der gegenüberliegenden Insel el-Kureijeh, einem höchstens eine Viertelstunde langen Granitfelshügel mit den Ruinen einer arab. Stadt aus dem 12. Jahrh., auch nicht an der Bucht von Mersa (Minna) Dahab (s. Di-Sahab), oder gar in dem geräumigen, von hohen Felsen umgebenen (Doppel-) Hafen Schûrm, unweit vom südlichen Ende des Westufers.

Kneucker.

F.

Fabel. Wie man sich von der Poesie der Semiten häufig die falsche Vorstellung macht, als sei sie eine überaus phantastische, duftige und farbenreiche Geistesblume, während

sie in Wahrheit ziemlich dürr ist und dieselben Gedanken und Bilder immer und immer wiederbringt, so gehört es auch zu den fables convenues, zu meinen, daß der semitische Orient an Fabeln reich sei, während er Fabeln im echten Sinn des Wortes gar nicht hat. Versteht man nämlich unter Fabel mit Lessing „jenen gemeinschaftlichen Rain zwischen Moral und Poesie", jene kürzeste Dichtungsform, in der die poetische Erfindung nicht Selbstzweck ist, sondern etwas außer ihr Liegendes, die moralische Belehrung, zum Zweck hat, welcher der moralische Satz das erste ist, dem als zweites die Erfindung einer möglichst einfachen Handlung wie ein Gewand übergeworfen wird, das um so besser seinem Zweck entspricht, je weniger es bauscht und Falten wirft, je rascher es die Contouren, welche es deckt, ganz überschauen läßt — so wird man mit mehr Recht dem semitischen Orient die Fabel gänzlich bestreiten, als ihm dieselbe zuschreiben können. Das, was er hingegen besitzt, reichlich hervorbringt und was seiner ganzen höhern Rede die eigentliche Färbung gibt, das ist das Gleichniß, das breiter ausgeführt zur Parabel (s. d.) wird. Das Gleichniß aber und die Fabel stehen in einem Gegensatz zueinander, der auf die ganze Darstellungsform vom wesentlichsten Einfluß ist, und der auf dem verschiedenen Zweck beider Dichtungsarten beruht.

Die Fabel nämlich will die praktische Richtigkeit und Anwendbarkeit irgendeiner moralischen Wahrheit an einem Beispiel darthun, sie setzt dabei voraus, daß die Hörer oder Leser jene Wahrheit schon im Bewußtsein tragen, und empfiehlt derselben gemäß zu handeln, vermittels des argumentum ab utili et a tuto; ob dabei diese Wahrheit am Anfang oder Schluß der möglichst knapp zu haltenden Erzählung einer Handlung, die jener Wahrheit widersprechend oder gemäß vollzogen ist, wirklich ausgesprochen ist oder nicht, erscheint daneben für das Wesen der Fabel sehr gleichgültig, für welches nur das maßgebend ist, daß in der Erzählung kein Zug vorkommt, der für die moralische Absicht nicht nöthig ist. Diese nothwendige Knappheit der Fabel bringt es mit sich, daß sie die Mühe des Individualisirens möglichst vermeidet, und daß sie statt weitläufiger Charakterbeschreibung es vorzieht, solche Träger der Handlung einzuführen, deren Charaktere schon bekannt sind, die das gemeine Bewußtsein für Typen derselben erachtet. Daher die Vorliebe für solche Thiere und Pflanzen als Sprecher, deren hervorstechende Eigenthümlichkeiten so deutlich sind, daß die Erzähler sich jedes weitere Beschreiben ersparen können, die mit der Erwähnung des Fuchses, Löwen, Raben, der Eiche, Palme, Binse, des Windes, der Sonne u. s. w. schon die moralischen Eigenschaften der Schlauheit, Tapferkeit, Unverschämtheit, Kraft u. s. w. genügend andeuten.

Ganz anders stellt sich die Besonderheit des Gleichnisses, das nicht bekannte Wahrheiten auf dem Wege des Beispiels einschärfen will, sondern vielmehr Unbekanntes, in seiner Bedeutung kaum Geahntes durch Parallelisirung, d. h. durch den Nachweis von Aehnlichkeiten mit schon Bekanntem zu erläutern sucht. Hieraus ergibt sich, daß, je mehr ähnliche Züge das Bekannte mit dem gemeinsam hat, was veranschaulicht werden soll, um so eher das Gleichniß seinen Zweck erfüllt, daß also hier die individualisirende Ausmalung an ihrer rechten Stelle ist, welche die Fabel principiell zu vermeiden strebt. Der Unterschied aber des Gleichnisses von der Parabel besteht dann nur noch darin, daß das Gleichniß ein Bild oder eine einzelne Scene vorführt, weil es nur einen einzelnen Punkt zu veranschaulichen bestimmt ist, während die Parabel, eine ganze Reihe von Handlungen mit ihren Motiven und Folgen zu beleuchten bestimmt, die Form der Erzählung wählen muß, welche die Entwickelung in den Ereignissen selbst zur Anschauung bringt. Je mehr passende individuelle Züge eine solche parabolische Erzählung enthält, um so zweckmäßiger, also besser ist sie. — Beide, Fabel wie Parabel, können einem freien Lehrtrieb entspringen, aber die Fabel läßt sich nicht auf eine Aufforderung hin produciren, während die Parabel häufig auf eine directe Aufforderung des für etwas nicht völlig Verstandenes weitere Aufklärung verlangenden Hörers hin gebildet und vorgetragen wird, und umgekehrt in Frageform, dem Räthsel ähnlich ausgesprochen, zu einer Entscheidung herausfordert, die auf dem Schluß der Analogie oder a majori ad minus und umgekehrt beruht. — Erläuternde Parabeln sind daher häufig bei den jüd. Religionslehrern, Fabeln aber nicht, und die Wendungen: „Wem gleicht dies?" oder „Ich will dir die Sache am Gleichniß klar machen!" dienen oft als Einleitungen zu scharfgezogenen Parallelen. Aber alle Parabeln beziehen sich auf ein zu erläuterndes und unbekanntes Specielles, mag dies nun vorher

angedeutet sein oder später aus der Parabel abgeleitet werden, die Fabel hingegen exemplificirt etwas Bekanntes mit möglichst wenig Umschweif, und wenn Phädrus meint:

Duplex libelli dos est — quod risum movet,
Et quod prudenti vitam consilio monet,

so ist das risum movere schon zu viel und verwischt das rechte Wesen der Fabel.

Nach dieser Auseinandersetzung wird es kaum nöthig sein zu bemerken, daß diejenigen Erzählungen der Bibel, die man als althebr. Fabeln angesehen hat, nichts weniger sind als dies. Richt. 9, 8—15, die Erzählung von den Bäumen, die als Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock die Königswürde ablehnen, den Dornbusch zum Herrscher machen wollen, ist eine Parabel, die dazu dienen soll, die Unwürdigkeit, einen Abimelech als König zu ertragen, zu verdeutlichen; die Botschaft des Joas von Israel an den schwächern Amazia von Juda, mit dem er keine Verbindung haben wollte: „Der Schlehdorn auf dem Libanon sandte zur Ceder auf dem Libanon und sprach: Gib deine Tochter meinem Sohn zum Weibe! Aber es kamen die wilden Thiere auf dem Libanon und zertraten den Schlehdorn" (2 Kön. 14, 9), ist ebenfalls nur eine parabolische, zugleich ihre eigene Begründung enthaltende Abfertigung.

Schließlich erübrigt noch anzuführen, daß, wie bei den Hebräern, so auch bei den Arabern, alte Fabeln bisjetzt nicht bekannt sind, daß der Name Lokman, der bei ihnen der Träger der Fabeldichtung ist, ursprünglich einem einfachen Moralisten beigelegt wurde, ohne daß seiner Fabeln Erwähnung geschieht, die ohnehin von Aesop stammen, und daß der angebliche aramäische Fabeldichter Sopos nach Geiger's nahe liegender Vermuthung kein anderer als der bearbeitete Aesopos selbst ist, dem man jetzt wol allgemein Phrygien als Vaterland zuweist (vgl. Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammad" [Berlin 1861], I, 93, und in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIV, 588). Und wenn endlich Babrius (Fabulae Aesopeae, ed. Lachmann [Berlin 1845], S. 66) erklärt, daß die Fabel eine Erfindung alter Syrer sei, die unter Ninus und Belus waren, und daß Aesop nur den Griechen sie zuerst erzählt habe, so ist zu beachten, daß der Choliambenschreiber sein Buch einem syr. Königssohn widmete, dem Branchus, Alexander I. Theopator's, Euergetes' Sohn, der durch Tryphon's Nachstellungen umkam, und daß einem solchen gegenüber die Hinweisung auf altsyr. Weisheit nicht gerade als vollwichtiges Zeugniß gelten kann. Die Araber erklären ihren Lokman für einen abyssin. Sklaven (Nawawi's Biograph. Dict. u. d. W.). Lauth's Abhandlung „Ueber die Thierfabel bei den Aegyptern" (in den „Abhandlungen der historischen Classe der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften" [München 1867], Bd. 10) bleibt den Beweis für ihre These, Aesop's Fabeln seien aus Aegypten gekommen, mehr als schuldig. Merx.

Fackel. Im ganzen Alterthum finden wir den Gebrauch der Fackeln, die auch in der Bibel oft erwähnt werden. Wenn der Tageshitze wegen die kühle Nacht benutzt wurde, machten die ungebahnten Wege auf Reisen, der Mangel der Straßenbeleuchtung in den Städten das Licht der Fackeln nothwendig. Sie waren geeignet, nicht nur der Schiffahrt, sondern auch bei der Eröffnung des Kampfes als Signale zu dienen. Ihre weithin leuchtende Flamme verleiht den aus dem Alltagsleben hervorragenden Zeitpunkten einen feierlichen Schein; daher waren im Alterthum bei solchen Gelegenheiten Fackeln selbst am Tage gebräuchlich, als: bei Hochzeiten, Leichenbegängnissen u. dgl.; bei festlichen Anlässen wurden selbst ganze Städte mit Fackeln beleuchtet. Auch unter den Hebräern sehen wir beim feierlichen Empfang (2 Makk. 4, 22) oder bei Begleitung hochgestellter Personen (Judith 13, 15) brennende Fackeln, wie auch die Hochzeitfeier unter künstlicher Beleuchtung begangen wurde (Matth. 25, 1 fg.). Ueber die Beschaffenheit der Fackeln schweigt die Bibel; wir können als zuverlässig annehmen, daß sie der bei andern Völkern gewöhnlichen gleich gewesen sei. Bei den alten Griechen bestanden die Fackeln zunächst aus Reisern oder Holzspänen, die, ehe die Lampen aufkamen, auch zur Beleuchtung des Hauses dienten; auch in Rom war die älteste und gemeinste Fackel der Kienspan, der heute noch in unsern Hochgebirgsgegenden leuchtet. Bald wurden Werch, Stricke, Hadern mit leichtbrennenden Stoffen, als: Pech, Naphtha u. dgl., getränkt und als Fackel benutzt. Derlei Brennmaterial wird auch unter den „Fackeln" zu verstehen sein, die Simson den Bestien an die Schwänze befestigte, um durch sie den Philistern Schaden zuzufügen (Richt. 15, 1—8). Niebuhr hat die Fackeln der Vornehmen zu Bagdad aus zusammengerollten, mit Naphtha getränkten Lumpen bestehend gefunden. Aehnlich mochten die Fackeln gewesen sein, die Gideon bei dem Ueberfall der Midianiter an seine Mannschaft vertheilte, welche sie in

Krügen verbarg, nach deren Zerbrechen sie hellaufleuchteten und den Feind verwirren mußten (Richt. 7, 16 fg.). In manchen Gegenden des Morgenlandes hat man Körbe aus Drahtgitter, die mit Brennstoff angefüllt an Stangen getragen werden. Die Griechen und Römer bedienten sich in späterer Zeit metallener, kelchförmig auslaufender Cylinder, die das Brennmaterial enthielten. Bei den Hindus bestehen die Fackeln aus Hadern, die zusammengedreht, in eine Metallröhre gesteckt und mit Oel begossen werden. — Das weitstrahlende, den Zug der Luft überdauernde Licht der Fackel, welche darum bei uns auch „Windlicht“ heißt, bot den biblischen Schriftstellern glückliche Vergleiche mit der von Israel ausgehenden Lehre (Jes. 62, 1) und deren Verbreitung, die zugleich eine Vernichtung des Heidenthums ist, das wie Stroh von der Fackel verzehrt wird (Sach. 12, 6). Auch die Augen der Engel (Dan. 10, 6), die Zeugen der Wahrheit (Offb. 8, 10) werden mit Fackeln verglichen. Roskoff.

Fahnen. Es ist den Umständen ganz angemessen, wenn das Volk Israel auf seinem Zug durch die Wüste kriegerisch geordnet in bestimmte Heereshaufen abgetheilt ist und diese durch hervorragende Merkmale, durch Fahnen, sich kennzeichnen. Nach der biblischen Ueberlieferung führten je drei Stämme ein „Degel“, d. h. ein fernhin glänzendes, also bemerkbares Zeichen (4 Mos. 1, 52; 2, 2 fg.; 10, 14 fg.). Die Fahnen wurden dann auf die darunter ziehenden Heeresabtheilungen übertragen, wie es heute noch üblich ist, und unter dem Ausdruck „Fahne“ eigentlich die Mannschaft verstanden, daher die Redensart: lagern oder fortziehen nach ihren Fahnen (4 Mos. 2, 31. 34). Die Beschaffenheit der israelitischen Fahnen gibt die Bibel nicht an, erst im Talmud werden diese näher beschrieben mit Beziehung auf den sogenannten Segen Jakob's (1 Mos. 49), der im Grunde eine Weissagung der Schicksale ist, die den israelitischen Stämmen bevorstehen, und womit Jakob beim Herannahen seines Todes von den Seinigen Abschied nimmt. Außer diesem und dem „Segen Mose's“ (5 Mos. 33) kennen wir aus dem übrigen Alterthum mehrere solcher Vorherverkündigungen Sterbender, weil die Alten den letztern einen Seherblick in die Zukunft zuerkannten. Nach der Beschreibung des Talmud soll die Fahne der drei Stämme Juda, Issaschar und Sebulon das Bild eines Löwen in dem Fahnentuch eingestickt getragen haben (vgl. 1 Mos. 49, 9); der Stamm Ruben mit Simeon und Gad einen Menschen, mit Beziehung auf Ez. 1, 5 fg., wo die Thiergestalten mit der Menschengestalt als biblische Bezeichnungen der Träger des göttlichen Thronwagens vorkommen; der Stamm Ephraim mit Manasse und Benjamin das Bildniß des Stiers, und der Stamm Dan mit Ascher und Naphtali das des Adlers. Die Rabbinen glauben auch zu wissen, daß die Farbe jeder Fahne nach den Abtheilungen der Stämme verschieden und zwar in Uebereinstimmung mit der Farbe der Edelsteine am Brustschild des Hohenpriesters gewesen sei. Den Einwand, daß Fahnen mit solchen Bildern als Symbolen einzelner Volksabtheilungen leicht in Darstellungen von Stammesgötzen hätten ausarten können und daher gewiß nicht erlaubt gewesen wären (vgl. 2 Mos. 20, 4; 5 Mos. 4, 23; 5, 8), suchen jüd. Gelehrte dadurch zu beseitigen, daß die talmudischen Angaben mit dem Bilderverbot nicht im Widerspruch stehen, da die Bildnisse eingestickt und somit gleich der Bildermalerei erlaubt gewesen wären. Uns müssen diese talmudischen Detailangaben über die Fahnen, worüber die biblische Ueberlieferung schweigt, als sagenhaft erscheinen, theils wegen ihrer großen Genauigkeit, theils wegen ihrer Rückbeziehungen auf die Vorherverkündigung Jakob's. Obschon wir aber über die nähere Beschaffenheit der israelitischen Heeresfahnen und über die der kleinern Volksabtheilungen nichts Bestimmtes wissen, dürfen wir doch als wahrscheinlich annehmen, daß sie aus einer langen Stange mit irgendeinem darauf befestigten Abzeichen bestanden haben, da wir solche auch bei andern Völkern im Alterthum üblich finden. Die alten Perser trugen einen goldenen Adler auf einer Lanze als Heereszeichen, die Aegypter metallene Thier- oder Götterbilder, die Adler der Römer sind bekannt und ihre Cohorten führten verschiedene andere Zeichen, wo ursprünglich nur ein Büschel Gras auf einer Stange zum Feldzeichen gedient hatte; bei den alten Germanen vermuthet man Thierbilder als Heereszeichen und im Mittelalter war die Heeresfahne so groß, daß man sie auf einem eigenen Wagen führen mußte.

Die Luther'sche Uebersetzung hat das Wort „Panier“ auch an Stellen, wo der Grundtext sich des Ausdrucks „Nes“ bedient, ein weithin sichtbares Zeichen, das auf Höhen und kahlen Bergen aufgestellt ward (Jes. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3), um den Israeliten den Sammelplatz zu bezeichnen (Jer. 4, 6). Wir können uns dasselbe als eine

hohe Stange, etwa mit einem flatternden Tuch darauf, vorstellen. Dasselbe Wort kommt auch in der Bedeutung einer Schiffsflagge vor (Ez. 27, 7; Jes. 33, 23). Roskoff.

Farben. Die Hebräer haben, soviel sich aus der Bibel ersehen läßt, nur wenige Farben unterschieden. Weiß (labán), schwarz (šahór, hûm), schwärzlich (šcharhór), roth ('adóm), röthlich ('adamdám), rothbraun (sarók), grün (jarák), grüngelb (jerakrak) sind alle adjectivischen Farbenbenennungen, die sich im A. T. finden. Dazu kommen noch mehrere Substantive, welche Farbestoffe in ihrem Ursprung bezeichnen, nämlich: Karmoisin, (šaní, karmíl; Luther: roth, blutroth, rosinfarben, Purpur), Purpurroth ('argamán; Luther: Scharlach), Bergroth (šašár; Luther: roth), Purpurblau (techéléth; Luther unrichtig: gelb, Gelbwerk, gelbe Seide). Jede Hauptfarbe hatte ihre bestimmte Bedeutung. Weiß ist die Farbe des Lichts und darum auch der himmlischen Geister, wenn sie in sichtbarer Gestalt auf Erden erscheinen (Matth. 28, 3; Mark. 16, 5; Joh. 20, 12). Das kostbare Purpurroth ist Abzeichen königlicher Würde und kommt auch denen zu, welche fürstliche Gunst zu hohen Ehren erhebt (Richt. 8, 26; Esth. 8, 15; Dan. 5, 7. 16. 29). Auch Götterbilder wurden mit Purpur bekleidet (Jer. 10, 9) oder mit Bergroth angestrichen (Weish. 13, 14; vgl. Ez. 23, 14). Ungetrübte Freude und Lebenslust wählt helle, prächtige Farben (2 Sam. 1, 24), während matte und trübe in Zeiten der Trauer und Buße am Platz sind (Mal. 3, 14). So erklärt sich auch die Farbensymbolik Offb. 6, 2 fg. ohne Schwierigkeit: das weiße Pferd deutet auf Sieg und Heil (vgl. Kap. 19, 11), das rothe auf Krieg und Blutvergießen (Kap. 12, 3; 17, 3), das schwarze auf Miswachs und Hungersnoth, das fahle trägt die Farbe des Todes. Nicht so leicht verständlich ist die Wahl der Farben in den diesen Stellen zu Grunde liegenden Visionen Sach. 1, 8; 6, 2 fg.; über welche die wissenschaftliche Bibelauslegung noch zu keinem völlig befriedigenden Resultat gelangt ist. Im hebr. Cultus nehmen vier Farben eine bedeutungsvolle Stelle ein: Purpurblau, Purpurroth, Karmoisin und Weiß (weißer Byssus). Sie erscheinen zusammen an den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte (2 Mos. 25, 4; 26, 1. 31. 36; 35, 6 fg.; 36, 8 fg.) und an der Priesterkleidung (2 Mos. 28, 5 fg., 15; 39, 1); ferner waren für die heiligen Geräthe karmoisinrothe und dunkelblaue Decken bestimmt (4 Mos. 4, 6 fg.), karmoisinrothe Wolle wurde bei Reinigungsgebräuchen angewendet (3 Mos. 14, 4. 6, 51 fg.; 19, 6), und aus purpurblauen Fäden bestanden die Troddeln an den vier Ecken des Oberkleides (4 Mos. 15, 38). Die Symbolik der genannten vier Farben, welche jedenfalls nicht allein wegen ihrer Kostbarkeit vorgezogen wurden, erläutern Philo und Josephus dahin, daß der weiße Byssus die Erde bedeute, aus der er entsprossen, Purpurblau die Luft, Purpurroth das Meer, aus dem es gewonnen wird, und Karmoisin das Feuer. Sie geben damit wahrscheinlich die herrschende Ansicht ihrer Zeit wieder, ob aber auch den ursprünglichen Gedanken, auf dem die Wahl jener Farben beruhte, ist zweifelhaft. Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn dieser Farbenzusammenstellung ist in neuerer Zeit zu wiederholten malen mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit behandelt worden, aber auf eine endgültige Lösung derselben wird wol aus Mangel an ausreichenden Anhaltspunkten verzichtet werden müssen. Vgl. besonders Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" (Heidelberg 1837—39), I, 303 fg.; auch de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie", 4. Aufl. bearbeitet von Räbiger (Leipzig 1864), S. 152 fg. Krenkel.

Fasten. Ein uralter religiöser Brauch des Morgenlandes, wo längere Enthaltung von Speise wegen des Klimas weniger beschwerlich ist als bei uns. Während sich daher bei Griechen und Römern nur vereinzelte Beispiele finden, daß einzelne oder ganze Städte fasten, geht diese Uebung besonders in Aegypten, dem Stammland so vieler religiösen Bräuche und Vorstellungen des Alterthums, im Schwange, wie schon Herodot (II, 40; IV, 186) erzählt, und zwar weihte man sich durch Fasten namentlich für gewisse Opferhandlungen. Auch die ind. Vedas legen Fastenübungen auf, und im Monat Ramadan essen und trinken noch heute die Türken, wenigstens solange die Sonne scheint, absolut nichts. Bezeichnend ist es dagegen für die positive Schätzung irdischer Lebensgüter und den nüchternen Realismus der Religion Zoroaster's, daß hier das Fasten eine solche Stätte im religiösen Thun nicht gewonnen hat. Heute vollends unterscheiden sich z. B. in Indien die Parsis von den sie umgebenden fastenden Anhängern Mohammed's und Manu's sehr bemerkbar durch die höher taxirten Genüsse des Gaumens. Wie bei ihnen der Grundsatz herrscht, daß dem Leibe sein Recht werden müsse, im übrigen aber der Zweck des Lebens in der Arbeit gesucht wird, so spricht sich umgekehrt in dem Fastengebot schon

von vornherein ein gewisses Mistrauen bezüglich der Vereinbarkeit der geistigen und der leiblichen, der religiösen und der profanen Zwecke des menschlichen Daseins aus.

Das A. T. hat für Fasten den Ausdruck Sum und den noch viel bezeichnendern ʿinna naphšo, wörtlich: „seine Seele herabstimmen, schwächen, demüthigen"; denn das Fasten erscheint dem Hebräer ähnlich wie das Klagen und Kleiderzerreißen als Ausdruck und Darstellung der Demüthigung des Menschen. „Bekehret euch zu mir von ganzem Herzen" — spricht der Herr bei Joel (Kap. 2, 12) — „mit Fasten und mit Weinen und mit Klagen." Daher das Fasten wesentlich den Charakter der Bußtrauer hat und besonders, nach dem Gesetz sogar einzig, am großen Versöhnungstag eine Rolle spielt (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32; 4 Mos. 29, 7; Apg. 27, 9). Aber auch außerordentliche Fasttage kamen vor (Jer. 36, 9; 1 Kön. 21, 12; 2 Chron. 20, 3). Man unterzog sich dem Fasten entweder nach einer öffentlichen Versündigung (1 Sam. 7, 6), nach Unglücksfällen (Richt. 20, 26; 1 Sam. 31, 13; Bar. 1, 5) und Landplagen (Joel 1, 14; 2, 15) oder zur Abwendung einer drohenden Gefahr (1 Sam. 7, 6; Esra 8, 21. 23; Jon. 3, 5. 7; 1 Makk. 3, 47; 2 Makk. 13, 12; Judith 4, 9. 10. 13; 6, 19). So feierte man z. B. nach dem Exil die Tage, da die Belagerung begonnen hatte (2 Kön. 25, 1; Sach. 8, 19 fg.), da die Chaldäer zuerst in die Stadt eingebrochen waren (Jer. 52, 6 fg.), Nebukadnezar den Tempel zerstört hatte (2 Kön. 25, 8 fg.; Jer. 52, 12; Sach. 7, 3. 5) und Gedalja ermordet worden war (2 Kön. 25, 25; Jer. 41, 1 fg.). Aber auch Bezirksfasten kamen vor (Josephus, „Leben", Kap. 56), und wenn der Regen zu lange ausblieb, pflegte das Synedrium ein Fasten auszuschreiben. Die Privatfasten berührt das Gesetz nur bei Gelegenheit der Ordnung der Verhältnisse von abhängigen Personen (4 Mos. 30, 11—16). Auch solche Privatfasten galten meist der Trauer über Familienvorgänge (1 Sam. 1, 7; 20, 34; 2 Sam. 1, 12; 1 Kön. 21, 27; Esra 10, 6; Neh. 1, 4), oder sie sollten geradezu als Bußübung Unglück abwenden (2 Sam. 12, 16—23; Esth. 4, 3. 16). Gewöhnlich fastet man daher in Asche und Trauerkleidern (1 Makk. 3, 47), und zwar von einem Abend bis zum andern (Josephus, „Alterthümer", III, 10, 3). Wir finden Beispiele, daß man gegen drei Tage ohne alle Speise zubrachte (Esth. 4, 16), während man bei länger anhaltenden Privatfasten in der Regel nur die gewöhnlichen Speisen vermied (Dan. 10, 2 fg.). An Sabbaten und Festtagen wurde grundsätzlich nicht gefastet (Judith 8, 6).

Wie der Prophetismus überhaupt den Punkt darstellt, wo der jüd. Genius im Begriff ist, über sich selbst hinauszuschreiten, so auch in Bezug auf das Fasten. Die Propheten erkennen dasselbe vielfach nur an, sofern es wahrer Ausdruck der innern Demüthigung ist; sie strafen dagegen die Vergeblichkeit und Heuchelei eines Fastens ohne entsprechende Gesinnung und Handlungsweise. Classisch ist für diese Anschauung die Stelle Jes. 58, 3—7, aber auch Joel 2, 12. 13; Sach. 7, 5—10; 8, 19 sind zu vergleichen.

Dagegen fällt die Blüte der äußerlichen Fastenübungen in die nachexilischen, nachkanonischen und neutest. Zeiten, wo sie ohne besondere Veranlassung regelmäßig als ein Stück verdienstliches Thun erscheinen und mit aller Strenge gehandhabt werden (Judith 8, 6; Tob. 12, 8; Sir. 34, 31; Luk. 2, 37); vorzüglich legten die Pharisäer Werth darauf (Matth. 9, 14; Luk. 18, 12), die wöchentlich zweimal, Montags und Donnerstags, fasteten, aber auch bei Essäern und Therapeuten bildete das Fasten ein wesentliches Stück ihrer, auf theologischen Unterlagen ruhenden, Askese. Außer dem völligen Fasten pflegten die Essäer sich des Weins und Fleisches gänzlich zu enthalten, und auch Brot, Pflanzen, Hirse und Wasser genossen manche nur einmal am Tage — nach Sonnenuntergang.

In dieser Zeit und im Zusammenhang mit solchen Anschauungen begegnet uns auch ein neuer Zweck des Fastens, insofern man sich dadurch auf göttliche Offenbarungen vorbereitet (Dan. 9, 3; 10, 2. 3. 12; 4 Esra 5, 13; 6, 31; Matth. 4, 2; Apg. 10, 30) oder zur Austreibung böser Geister fähig macht (Matth. 17, 21). Daran schließt sich wieder der wenigstens in der Apostelgeschichte (Kap. 13, 3; 14, 23) vorausgesetzte Gebrauch in der apostolischen Kirche an, die Ordination mit Fasten zu verbinden. Sicher ist, daß auch von Paulus (2 Kor. 6, 5; 11, 27) und in paulinischen Gemeinden (1 Kor. 7, 5) Fastenübungen gehalten wurden, während die Jünger Jesu bei seinen Lebzeiten die, z. B. auch von den Johannesjüngern beobachteten, Fastensitten außer Augen setzten (Matth. 9, 14; Mark. 2 18; Luk. 5, 33), indem sie sich dabei an das Wort Jesu anschlossen: „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, solange der Bräutigam bei ihnen ist?" (Matth. 9, 15; Mark. 2, 19; Luk. 5, 35). Dagegen drang mit dem Essäismus auch wieder ein ascetischer Zug

ins Christenthum, dem die Briefe an die Römer (Kap. 14, 2. 6. 17. 21), Kolosser (Kap. 2, 16. 21—23) und die Pastoralbriefe (1 Tim. 4, 3—5. 8; 5, 23) entgegentraten. Die jüd. Fastenpraxis aber hat, nachdem sie eine Zeit lang einen der Streitpunkte zwischen den „Häusern" Hillel's und Schammai's gebildet, endlich im neunten Abschnitt des zweiten Theils der Mischna ihre abschließende Systematisirung gefunden. Holtzmann.

Fegopfer, s. Sühnopfer.

Feier, s. Gottesdienst.

Feige, Feigenbaum. Dieser Baum war schon im Alterthum eine Hauptculturpflanze Palästinas, weshalb Josua und seine Begleiter zum Zeugniß von des Landes Reichthum auch Feigen brachten (4 Mos. 13, 24). In der Schilderung vom Unglück Israels wird das Hinsterben des Feigenbaums (Joel 1, 12; Hos. 2, 12) oder auch dessen Unfruchtbarkeit oder das rasche Welken seiner Blätter mitberührt (Hag. 2, 19; Jer. 8, 13). Wenn Jeremia einst mit einem Feind drohte, der nebst anderm auch die Feigen Israels verzehren werde (Kap. 5, 17), so ist damit angedeutet, daß letztere zu den vorzüglichen Nahrungsmitteln des Volks gehörten. Dienten die Frühfeigen, die schon im Juni als reif „dem Schüttelnden ins lüsterne Maul fielen" (Nah. 3, 12), zur willkommenen Erfrischung (Jes. 28, 4; Jer. 24, 2), so die große Feigenmasse zur eigentlichen Speise. Getrocknet und zu Kuchenform zusammengepreßt zählten sie mit zu dem Reichthum an lang ausdauernden Nahrungsvorräthen des Hauses, wurden, weil leicht und bequem mitzuführen, auf Reisen, besonders auch durch die Wüste, benutzt und kamen in dieser Gestalt ohne Zweifel wie heutzutage massenhaft auf den Markt der Städte (1 Sam. 25, 18; 30, 12). Ein Ort, an der Handelsstraße gelegen, welche durch das Ostjordanland führte, hieß Haus der Feigenkuchen, weil hier die Karavanen wol gewohnt waren, sich frisch mit dieser Speise zu versehen (4 Mos. 33, 46; Jer. 48, 22). Feigenkuchen legte man zu Jesaia's Zeit auf die Pestbeulen, während die altgriech. Aerzte auch die Blätter des Feigenbaums zu Umschlägen bei Geschwülsten, Entzündungen und Hautausschlägen gebrauchten (Jes. 38, 21).

Selten übersteigt der Baum die Höhe von 10—15 Fuß. Der Stamm und die fast wagerecht ausstehenden, eine schirmartige Krone bildenden Aeste sind mit einer zarten, weißgrauen Rinde überkleidet, gegen welche Farbe das Dunkelgrün der breiten, lappigen, festen Blätter lebhaft absticht. Mit seinem dichten Laubdach spendet der Baum reichlichen Schatten und läßt, zumal, wenn nach der Weise alter und neuer Zeit Rebguirlanden ihn umschlingen, wenige Sonnenstrahlen auf die eindringen, die zu Füßen seines Stammes sitzen. Für den ruheliebenden Israeliten war es ein köstliches Ding, ja paradiesischer Genuß, bei niederdrückender Hitze im kühlen Schatten des mit dem Weinstock umwundenen Feigenbaums sich zu lagern (Sach. 3, 10; Jes. 36, 16; Micha 4, 4 u. s. w.). Was man Feige nennt, ist nicht die eigentliche Frucht, sondern der Blüte und Samen einschließende Fruchtboden. Während die Blüten im Innern sich ausbilden, vergrößert sich derselbe und reift zu jener länglichen, birnenförmigen, sehr fleischigen und süßen Masse, welche wir Feige heißen. Dieser Proceß dauert in unserm kältern Klima zwei Jahre, hingegen in Palästina nur eins. Jeden August findet dort die große Feigenernte statt. Doch herrscht in dieser Beziehung zwischen den einzelnen Gegenden ein bedeutender Unterschied gemäß dem frühern oder spätern Erwachen des Naturtriebs im Frühling. Bei Askalon sahen wir schon Mitte März die Feigenbäume im vollen Laub prangen, während mehrere Wochen später dieselben auf der Höhe von Nazareth noch kahl dastanden. Sogar am gleichen Baum macht sich ein Unterschied im Reifen geltend, sodaß in besonders günstiger Lage, wie in der Ebene Genezareth, man einen großen Theil des Jahres hindurch immer wieder frische Feigen pflücken konnte (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 8). Es scheinen aber die am frühesten reif gewordenen für die besten gegolten zu haben (Jer. 24, 2 fg.). Mit Recht sagt übrigens Markus (Kap. 11, 13), daß um das Passahfest herum nicht die Zeit der Feigen war. Schon im Februar verschwinden auch an den begünstigsten Orten die letzten Feigen und im April kann Land auf und ab nur der schöne Laubschmuck das Auge erfreuen. So urtheilen wir infolge einer Reise, die wir während März und April durch Palästina gemacht. Treffend übersetzen die LXX und Vulgata HL. 2, 13: „Der Feigenbaum treibt grüne Feigen hervor", indem nämlich die Schilderung daselbst auf den Maimonat geht, wo der Fruchtboden rasch anzuschwellen beginnt. — Den Baum zu veredeln und ergiebiger zu machen, wurde derselbe schon im Alterthum sorgsam ge-

pflegt, eine Sitte, an welche Jesus sein Gleichniß vom Feigenbaum knüpfte (Luk. 13, 6 fg.; vgl. Spr. 27, 18).

Unter dem Feigenbaum, dessen Blätter die ersten Menschen zu Schürzen verwendet haben sollen (1 Mos. 3, 7), verstehen viele den Pisang. In der That würden dessen oft 10 Fuß lange und 2 Fuß breite Blätter, die in Indien zu Tellertüchern, zum Bedecken von Hütten u. s. w. gebraucht werden, zu jenem Zweck sich besser geeignet haben als gewöhnliche Feigenblätter (vgl. Knobel z. d. St). Furrer.

Feld Moab's, s. Moab.

Feldteufel, s. Aberglauben und Gespenster.

Feldweg, s. Maße.

Felix. Antonius (Tacitus, Hist., V, 9; Claudius bei Suidas) Felix, gleich seinem Bruder Pallas, dem mächtigen Günstling des Claudius und des Nero, ein Freigelassener des erstgenannten Kaisers, wurde von diesem im J. 53 n. Chr. zum Procurator über die römische, die Gebiete Judäa, Samaria, Peräa und Galiläa umfassende, Provinz ernannt als Nachfolger des Ventidius Cumanus (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1; „Jüdischer Krieg", II, 12, 8). Doch nöthigt wol Tacitus (Ann., XII, 5, 4) zur Annahme, daß er schon früher neben Cumanus wenigstens den samaritan. Theil der Provinz verwaltet hatte. Die Ehe mit Drusilla (vgl. Apg. 24, 24), der Schwester des Königs Herodes Agrippa II., und nach Sueton der dritten Königin, mit welcher sich Felix vermählte, brachte ihn in Verwandtschaft mit dem Kaiserhause (Tacitus, Hist., V, 9). Drusilla war schon die Gemahlin des Königs Azizus von Emesa, als sie Felix sah und von ihrer Schönheit geblendet sie durch die Vermittelung eines ihm befreundeten Juden aus Cypern Namens Simon zur Scheidung bewog (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 2). Die Amtsthätigkeit der letzten Procuratoren Judäas geht in der Schilderung des Josephus fast ganz auf in ihrem Kampf mit den fanatischen Banden (Sikasier, Zeloten), welche, oft einen Messias an ihrer Spitze, das Land sengend und mordend durchzogen und das Volk zum letzten verzweifelten Widerstand gegen seine heidnischen Unterdrücker aufriefen. Für uns untrennbar ineinandergewirrt sind in diesen wilden Ausbrüchen der Volkswuth die Motive, welche der Leidenschaft der Verzweiflung eines untergehenden Volkes und der innern Consequenz und Lebenskraft religiöser Ideen, die sein bisheriges geschichtliches Leben getragen hatten, entsprangen, mit denen, welche rein der Demoralisation angehören, in die wir in der Regel geschichtliche Größen in ihrem Untergang gerathen sehen, und die speciell in unserm Fall dem Josephus gestatten, die Zelotenscharen immer schlechthin als Räuberbanden, ihre Anführer, sofern sie das Volk mit religiösen Hoffnungen zu fanatisiren suchten, als Gaukler und Betrüger zu bezeichnen. Jedenfalls rollte auf diesem Wege der Conflict des jüd. Volks und seiner röm. Beherrscher rasch seiner schließlichen Lösung durch reine Gewalt entgegen, und als Felix sein Amt antrat, war die Aufgabe des röm. Procurators von Judäa schon eine nahezu unlösbare geworden, auch wenn sie in weniger unglückliche Hände fiel. Unglücklicher freilich konnte sie, wie es scheint, nicht fallen, als in die des Freigelassenen des Claudius. Noch schlimmer als sein Bruder misbrauchte Felix die Gunst des Kaisers, durch welche er sich der Anerkennung irgendeiner Schranke seiner grausamen Willkür für überhoben hielt. Als Procurator „handhabte er königliches Recht im Geist eines Sklaven". So charakterisirt Tacitus (Hist., V, 9) seine Amtsverwaltung, und derselbe Geschichtschreiber (Ann., XII, 54) erkennt auch die unzeitgemäße Härte ihrer Maßregeln an. Ebenso bemerkt auch Josephus („Alterthümer", XX, 8, 5) eine zunehmende Verwirrung der Angelegenheiten Judäas unter Felix. Bezeichnend für die Zuchtlosigkeit seiner Amtsverwaltung ist die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan, welche er, als ihm der Mann, dessen Fürsprache er sein Amt zum Theil verdankte, ein lästiger Mahner geworden war, durch dieselben Sikarier ausführen ließ, die er sonst als die im röm. Sinn schlimmsten Feinde der Ordnung mit äußerster Strenge verfolgte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5). Mit besonderer Energie verfuhr Felix gegen Aufstände mit religiöser Färbung, in welchen die röm. Staatskunst überhaupt den Herd des Widerstandes ihrer jüd. Unterthanen wittern mußte (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 13, 4). Der bedeutendste Aufstand dieser Art, den Felix unterdrückte, war das Apg. 21, 38 erwähnte Unternehmen des sogenannten Aegyptiers, welcher mit einer zahlreichen Schar (4000 Menschen nach der Apostelgeschichte, 30000 nach Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 13, 5) vor Jerusalem erschien und durch sein Wort die

Mauern der Stadt zum Einsturz zu bringen verhieß. Beim Oelberg überfiel ihn Felix. Der Aegypter selbst entkam aus dem Blutbad (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 6). Unter Felix brach ein schon längst bestehender Streit der jüdischen mit den heidnischen Einwohnern der von Herodes I. neu erbauten Hafenstadt Cäsarea um das Bürgerrecht darin in offenen Straßenkampf aus. Der Sieg schien den Juden gehören zu wollen, als Felix, nachdem er die Waffen abzulegen vergebens aufgefordert hatte, militärisch einschritt. Eine große Anzahl von Juden blieb auf dem Platze und ihre Häuser wurden eine Zeit lang den röm. Soldaten zur Plünderung preisgegeben (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 7). Ueber das Verfahren des Statthalters in dieser Angelegenheit glaubten sich die cäsarenischen Juden in Rom beschweren zu können. Auch wurde Felix zu dieser Zeit abberufen, doch wandte noch der Einfluß seines Bruders Pallas bei Nero weitere Folgen der jüd. Anklage von ihm ab (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 9). Hiernach muß die Abberufung des Felix jedenfalls vor 62 geschehen sein, in welchem Jahr Pallas und der nach Josephus (a. a. O.) gleichfalls noch in den cäsareuischen Handel hereingezogene Praefectus praetorio Burrus starben (Tacitus, Ann., XIV, 51, 65). Da nun die Amtsverwaltung des Felix jedenfalls eine mehrjährige war (vgl. die Erzählung bei Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1—8. 8, und Apg. 24, 10), dagegen die seines Nachfolgers Festus (s. d.) nur eine kurze gewesen zu sein scheint, da wir außerdem wissen, daß eine mit der Amtsverwaltung des Felix zusammenhängende Reise des Josephus nach Rom im J. 63 stattfand (Josephus, „Leben", Kap. 3; vgl. Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte" [3. Aufl., Göttingen 1861], S. 21), so setzt man die Abberufung des Felix mit Wahrscheinlichkeit in das Jahr 60 oder 61. Verfehlt aber ist die Annahme Lehmann's (in den „Theologischen Studien und Kritiken" (Jahrg. 1858), S. 322 fg.), Felix sei schon 58 n. Chr. abberufen worden, weil sie ganz an der nicht bewiesenen, ja wegen Tacitus (Ann., XIV, 65) unwahrscheinlichen Voraussetzung hängt, der Tod der Mutter Nero's, Agrippina, habe die Ungnade des Pallas zur unmittelbaren Folge gehabt. Die Apostelgeschichte (Kap. 24, 27) setzt die Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea in die zwei letzten Jahre der Amtsverwaltung des Felix. Die Rolle, welche sie aber Kap. 24 den Procurator dem Paulus gegenüber spielen läßt, ist weniger unter dem Gesichtspunkt einer historischen Charakteristik des Felix zu schätzen, als unter dem der apologetischen Tendenz, welche namentlich auch die Darstellung des Processes des Paulus in der Apostelgeschichte (Kap. 21—26) beherrscht und sich hier ganz besonders in der Verdeckung des eigentlichen Streitobjects oder des Antinomismus des Paulus zeigt. Auch Felix muß nun in die Reihe der Figuren treten, welche zu Gunsten des Paulus zeugen und seinen Proceß als die Folge nur des (in der Apostelgeschichte völlig unmotivirten) Hasses der Juden gegen ihn erscheinen lassen. So betrachtet verlieren auch die einander theilweise widersprechenden und sonst auffälligen Motive, nach welchen die Apostelgeschichte den Felix mit Paulus verfahren läßt, von ihrer Räthselhaftigkeit. An sich schon will es sich doch keineswegs leicht in das, was wir sonst von Felix wissen, fügen, wenn wir ihn für Paulus geradezu günstig gestimmt sehen (Apg. 24, 22. 23). Nun sind es aber nach der Apostelgeschichte selbst ganz andere Motive, welche das thatsächliche Verhalten des Felix gegen Paulus bestimmen (Apg. 24, 26. 27). Von diesen Motiven wiederum ist das der Geldgier ein solches, das gerade dem Paulus gegenüber entstehen zu sehen mindestens auffällig ist. Vielmehr liegt die Vermuthung nahe, dieses Motiv und der angebliche Wunsch des Felix, bei seinem Abgang den Juden sich gefällig zu erweisen (Apg. 24, 27), solle nur den Widerspruch ausgleichen, der zwischen der Andeutung einer günstigen Stimmung des Felix gegen Paulus und der Thatsache besteht, daß er die Haft des Apostels so lange währen und überhaupt nicht aufhören ließ. Wenn übrigens an sich die Motive, welche Apg. 24, 26. 27 dem Felix schuld gegeben werden, aus dem Leben gegriffen sind und dem sonst bekannten Verfahren dieser röm. Statthalter in analogen Fällen entsprechen (vgl. z. B. was Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 5 von Albinus erzählt), so beweist dies natürlich nichts gegen die Möglichkeit ihrer Erdichtung in unserm Fall. An diese aber zu denken, bietet nicht blos der allgemeine, hier freilich vorauszusetzende Charakter der Apostelgeschichte Anlaß, sondern, wie oben angedeutet, auch das Detail ihrer hier einschlagenden Erzählung. Overbeck.

Fenster. Obschon das Glas, dessen Erfindung die Sage den Phöniziern zuschreibt, den Alten bekannt war, bereiteten sie doch gewöhnlich nur Gefäße und andere Geräthe,

aber keine Fensterscheiben daraus. Bei den Ausgrabungen von Pompeji haben sich zwar Bruchstücke von Glastafeln gefunden, die man jedoch nicht als Beweis für das so frühe Vorhandensein von Glasfenstern gelten lassen will, da von diesen die ersten sichern Nachrichten aus dem 6. Jahrh. stammen. Die röm. Fenster waren, außer mit Papier oder Leinwand u. dgl., mit dem sogenannten Spiegelstein ausgefüllt, worunter das sich blätternde Frauen- oder Marienglas zu verstehen ist, schon im 2. Jahrh. auch mit dünnen Hornplatten, die bei den Chinesen seit jeher dazu verwendet wurden. Auch die Fenster der hebr. Häuser müssen wir uns ohne Glastafeln vorstellen; sie waren eigentlich nur Fensteröffnungen mit dem Zweck, Luft und Licht in das Zimmer zu lassen, wurden nur durch Gitter (HL. 2, 9) oder Jalousien verschlossen, wodurch die Insekten Eingang fanden (Joel 2, 9), der Hausbewohner aber auf die Straße sehen konnte (Richt. 5, 28; 2 Sam. 6, 16; 2 Kön. 9, 30; Spr. 7, 6; vgl. 1 Mos. 26, 8). Die Fenster nach dem Hof waren gewöhnlich ganz offen, daher man sie im Winter mit Bretern vermachte, in denen man nur ein Loch ließ. Jetzt gehen im Orient die Fenster der Häuser meistens nach dem Hofraum, daher die Straßen ein düsteres Ansehen haben; man vermuthet, daß es bei den Hebräern ähnlich gewesen sei. Da im Orient die Fenster oft so groß sind, daß sie bis auf den Fußboden reichen, so behaupten die Rabbinen dasselbe von den Fenstern der hebr. Häuser und nennen solche weitherabreichende „tyrische“ Fenster zum Unterschied von den gewöhnlichen kleinern, die sie als „ägyptische“ bezeichnen. Man hat eine Unterstützung jener talmudischen Meinung in der Apostelgeschichte (Kap. 20, 9) finden wollen, wo ein Jüngling, auf dem Fenster sitzend, während der langen Rede des Apostels Paulus eingeschlafen, herabstürzt. Es ist bekannt, daß der König Ahasja in seinem Obergemach zu Samaria durch „das Gitter“ fällt (2 Kön. 1, 3). Diese Fälle setzen indeß nicht nothwendig voraus, daß die Fensteröffnung bis auf den Boden herabgereicht habe, obschon sich kaum ein erheblicher Grund anführen läßt, warum die Hebräer nicht auch, namentlich in späterer Zeit, größere Fenster gehabt haben sollten, wie die Römer, deren Fenster anfänglich klein, später aber, besonders in den Landhäusern, groß gemacht wurden. Daß die Fenstergitter geöffnet werden konnten, ist schon aus dem Fall Ahasja's ersichtlich, sowie auch daraus, daß das Fliehen durch das Fenster (Jos. 2, 15. 18. 20; 1 Sam. 19, 12) und das Einsteigen der Diebe durch dasselbe erwähnt wird (Joel 2, 9). Ueber die Beschaffenheit der Fenster des Tempels (Ez. 40, 16; 41, 26), die zur Ventilation im Heiligthum angebracht waren, herrschen verschiedene Meinungen, und die Stelle 1 Kön. 6, 4 verschafft keine Klarheit. Einige vermuthen Gitter in das Mauerwerk eingefügt, die nicht geöffnet werden konnten, andere Fenster mit starken Querbalken; die ältern Ausleger, auch Luther, nahmen Fenster an, die, innen weit, nach außen sich verengten.

Die Augen „Seherinnen durch die Fenster“ zu nennen (Koh. 12, 3 u. s. w.) wird uns kaum überraschen; auffälliger dürfte es erscheinen, wenn der unvermuthete, plötzliche Tod als durch das Fenster eingetreten, nach Art der Diebe, dargestellt wird (Jer. 9, 21). Roskoff.

Feste und heilige Zeiten. Feste im eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Wortes sind diejenigen regelmäßig im Zeitlauf wiederkehrenden Tage (dies festi), welche der Gottheit zu Ehren gefeiert wurden. In weiterm Sinn können auch nicht regelmäßig wiederkehrende, außerordentliche Tage heiliger Feier Feste genannt werden, wie z. B. das Fest der Salomonischen Tempelweihe (1 Kön. 8, 65; Nah. 2, 1). Endlich nennt man uneigentlich wol auch Tage rein weltlicher oder gemischter Feier, häuslicher oder öffentlicher Art, wie Hochzeitstage, Königstage, Siegesfeiern u. s. w., Feste, doch dürfte der Ausdruck in Luther's Bibelübersetzung, außer Hos. 7, 5 und Kl. 1, 15, in diesem Sinn sonst nicht vorkommen. Solche außerordentliche und uneigentliche Feste hier zusammenzustellen und zu beschreiben, ist keine Veranlassung: die meisten Vorkommnisse, die bei dem alten Volk zu solchen Feierlichkeiten Anlaß boten, werden in diesem Werk besonders erörtert. Wir haben es hier nur mit den eigentlichen Festen zu thun, und auch mit diesen nur im allgemeinen (das Genauere s. die besondern Artikel). Wir unterscheiden dabei die altisraelitischen oder mosaischen und die nachexilischen oder jüdischen; christl. Feste kommen in der Bibel noch nicht vor.

1) Ordentliche Feste zu Ehren der Gottheit haben alle Völker des Alterthums mit einigermaßen ausgebildeten Religionen gehabt. Hafteten einmal an gewissen Zeiten gewisse erhebende oder beugende Thatsachen, in welchen sie das Kraftwirken der Gottheit gewaltiger als sonst empfanden, so lag es in der Natur der Sache, daß bei der Wiederkehr dieser Zeiten im Jahreslauf sie auch das Bedürfniß fühlten, diesen ihren stärkern Empfindungen

immer wieder aufs neue durch besondere Freuden- oder Trauerbezeugungen und gesteigerte gottesdienstliche Leistungen einen gesteigerten Ausdruck zu geben und so zugleich das gewöhnliche Einerlei des Lebens und die alltäglichen Beziehungen zur Gottheit auf wohlthätige Weise theils zu unterbrechen, theils anregend zu fördern. Bei den Völkern der Naturreligionen, welche die Gottheit wesentlich in den Naturmächten anschauten und empfanden, waren auch die Bestimmungsgründe für die Festzeiten in der Regel von einzelnen auffallenden, freilich meistens zugleich mythisch ausgeprägten, Erscheinungen des Naturlebens, bedeutsamen Abschnitten oder Wendepunkten in der Umlaufzeit der Gestirne, dem Wechsel der Jahreszeiten und den dadurch bedingten Verhältnissen der zeugenden Erde hergenommen. In der Religion des Geistes, im Christenthum, knüpfen sich die Feste durchaus an geistige und geschichtliche Vorgänge, an die wichtigsten Heilsthatsachen aus dem Leben Christi und seiner Kirche an, sind also geschichtliche Feste. Das Volk Israel steht mit seinen Festzeiten gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden: auch hier sind die heiligen Zeiten mit ihren Anlässen noch vielfach an das Leben und die Wechsel der äußern Natur angeknüpft, und bietet selbst die Art der Feier noch allerlei Aehnlichkeiten mit der Feier in den Naturreligionen, aber andererseits treten auch schon die geschichtlichen und rein geistigen Feierzeiten in ihrer Bedeutung hervor, und hat selbst das, was äußerlich mit den Naturreligionen gemeinsam erscheint, eine geistigere Wendung und dadurch einen andern und höhern Sinn erhalten. Im Grunde ist dies dieselbe Wahrnehmung, die sich im ganzen Bereich des alttest. Gottesdienstes machen läßt, daß derselbe noch viel sinnliche, den Anschauungen der Naturreligionen verwandte, Bestandtheile enthält, und die Grundsätze der Geistesreligion noch nicht bis zu ihren letzten Folgerungen durchgebildet sind. Und das ist nicht zu verwundern. Die mosaischen Offenbarungswahrheiten waren doch nur wie ein Ferment in das Denken und Leben des Volkes hineingeworfen worden, um allmählich von innen heraus dasselbe zu durchdringen und umzugestalten; plötzlich konnte diese Umgestaltung nicht vor sich gehen; von seinen ursprünglichen Vorstellungen und Gefühlen, Sitten und Gebräuchen, in denen es durch Stammverwandtschaft oder Verkehr mit andern Völkern verwachsen war, erhielt sich noch vieles mit großer Zähigkeit fort, um erst im Lauf seiner Geschichte oder gar erst mit seiner Neugeburt durch das Christenthum umgebildet oder als mit den Grundsätzen der Geistesreligion unverträglich ausgestoßen zu werden. Auch die Feste und heiligen Zeiten des Alten Bundes können nicht gehörig verstanden und gewürdigt werden, wenn man nicht anerkennt und berücksichtigt, daß dieselben keineswegs alle neu von Mose eingeführt sind, sondern sich theilweise aus älterer Zeit herschreiben und von ihm oder durch den Geist seiner Religion nur umgebildet wurden, ja daß auch trotz des Gesetzes von der vor- und außergesetzlichen Feier sich noch manches längere Zeit forterhalten hat.

a) Ueberblicken wir zunächst die in den Gesetzbüchern verordneten heiligen Zeiten, so tritt uns zuerst entgegen der Sabbat, genauer Wochensabbat, sammt den weitern Sabbatkreisen, nämlich dem Sabbatneumond oder ersten Tag des siebenten Monats (3 Mos. 23, 24), ferner dem ganzen, je siebenten Jahr, genannt Sabbatjahr oder Feierjahr, auch Erlaßjahr (2 Mos. 23, 11; 3 Mos. 25, 2—7; 5 Mos. 15, 1 fg.), und endlich dem je nach 7 mal 7 Jahren wiederkehrenden Jubeljahr oder Halljahr (3 Mos. 25, 8 fg.). Alle diese Zeiten sind durchaus von der Sabbatidee beherrscht und beruhen auf einer folgerechten Anwendung derselben wie auf die Tage, so auf die Monate, Jahre und Jahrwochen. Zu den eigentlichen Festen werden sie, mit Ausnahme des Sabbatneumondes, der wirklich, als nur einmal im Jahr wiederkehrend, ein Jahresfest ist, nicht gerechnet. Es schließen sich weiter an in der Reihe der heiligen Zeiten die Neumonde, d. h., da die Hebräer reine Mondmonate hatten, der je erste Tag der 12 (und im Schaltjahr 13) Monate des Jahres; sie sind aber, mit Ausnahme des siebenten Neumonds, wenigstens im Gesetz sehr zurückgestellt, und werden auch sonst, sowol von den Sabbaten als von den eigentlichen Festen meist ausdrücklich unterschieden (z. B. Hos. 2, 13; Jes. 1, 13. 14). Zu diesen kommt endlich eine dritte Klasse von Zeiten, die eigentlichen Feste oder Jahresfeste. Eine der ältesten Gesetzesschriften (2 Mos. 19—24, aus der Richterzeit), und die jüngste (5 Mos. 16, aus dem 7. Jahrh.) zählen deren drei auf, nämlich jene: das Fest der ungesäuerten Brote (im N. T.: Fest der süßen Brote), siebentägig, das Erntefest (d. i. Pfingsten), und das Fest der Einsammlung im Ausgang des Jahres, d. i. Herbstfest (2 Mos. 23, 14—17); diese etwas anders: das Fest des Passah und des Ungesäuerten im

ersten Monat, siebentägig, das Fest der Wochen (d. i. Pfingsten), und das Fest der Laubhütten, „wenn du von deiner Tenne und Kelter eingesammelt hast", siebentägig (5 Mos. 16); wie denn diese beiden Schriften auch von den weitern Sabbatkreisen nur das Sabbatjahr erwähnen (2 Mos. 23, 11; 5 Mos. 15). Dagegen zählt die mittlere und ausführlichste Gesetzesschrift, etwa aus dem Jahr 1000, in zwei Stellen (3 Mos. 23 und 4 Mos. 28 fg.) außer dem Sabbat sieben Feste auf und beschreibt sie zugleich genauer, nämlich: Passah am 14. des ersten Monats zwischen Abend; Fest des Ungesäuerten vom 15. desselben Monats an, sieben Tage lang; Pfingstfest, d. h. der 50. Tag nach dem 16. des ersten Monats; Neumond des siebenten Monats; Versöhnungstag am 10. desselben Monats; Hüttenfest, sieben Tage lang; vom 15. desselben Monats; dazu noch ein achter Tag, der 22. des Monats, im Hebräischen ;Aṣereth, bei Luther „Versammlungstag" genannt. Ohne Zweifel liegt hier eine Abweichung der verschiedenen Gesetzesschriften voneinander vor, aber voreilig wäre es, daraus zu schließen, daß die ursprüngliche mosaische Festordnung nur drei Feste enthalten habe und dieselben erst später auf sieben vermehrt worden seien. Der scheinbare Widerspruch erklärt sich leichter in anderer Weise. Die Hebräer unterschieden nämlich zwischen Fest und Fest und hatten dafür zwei verschiedene Namen. Der eine, mo;êd (bei Luther: Feiertag, Fest, hohes Fest), hat weitern Sinn und bezeichnet jede gottesdienstliche Zeit als eine zu bestimmter Frist regelmäßig wiederkehrende, kann also auch Sabbate und Neumonde einschließen, doch werden damit gewöhnlich nur die Jahresfeste benannt. Der andere, ḥagg (bei Luther: Fest, Feiertag), bezeichnet ursprünglich ein Fest, bei dem Reigentänze und Umläufe aufgeführt wurden, weiterhin dann ein Wallfahrtsfest, und ist also enger als mo;êd; denn nicht alle Jahresfeste sind zugleich Wallfahrtsfeste, wohl aber alle Wallfahrtsfeste auch Jahresfeste. Mit diesem durch die verschiedenen Namen ausgedrückten Unterschied zwischen den Festen trifft nun auch die erwähnte Abweichung der Gesetze voneinander in der Art zusammen, daß diejenigen, welche drei Feste aufzählen, von den ḥagg, die aber, welche sieben aufzählen, von den mo;êd handeln; denn das Fest des Ungesäuerten, das der Wochen und das der Hütten, sind eben die drei Wallfahrtsfeste unter den sieben Jahresfesten. Daß aber einige Gesetze nur die drei Wallfahrtsfeste, nicht auch die übrigen Jahresfeste verordnen, darin liegt dann freilich zugleich eine unverkennbare Andeutung davon, daß jene wirklich als die Hauptfeste galten, so etwa, wie wenn jemand bei uns von Weihnachten, Ostern und Pfingsten als den christl. Festen überhaupt reden wollte. Auch wird sich zeigen, daß wenigstens einige der andern, wenn man sich kurzer Ausdrucksweise befleißigen wollte, leicht unter diesen Dreien mitbefaßt werden konnten. Jedenfalls unbegründet und willkürlich ist es aber, wenn manche neuere, indem sie zugleich Passah mit dem Fest des Ungesäuerten und ;Aṣereth mit Hüttenfest zusammennehmen, den siebenten Neumond aber zu den Sabbaten rechnen, vier israelitische Feste, Passah, Pfingsten, Versöhnungstag und Laubhütten, zählen: im Gesetz werden nur entweder drei oder vollständiger sieben zusammengestellt.

b. Diese nun übersichtsweise aufgezählten heiligen Zeiten sind wol sicher nicht alle als von Mose ganz neu eingeführt zu denken. Schon die Verschiedenartigkeit derselben macht nicht den Eindruck einer einheitlichen und simultanen Entstehung. Sodann ist hier von Gewicht, daß einige dieser heiligen Zeiten auch in der Sitte anderer von der mosaischen Gesetzgebung unabhängiger Völker wieder vorkommen, was sich nur dann genügend erklären wird, wenn die Feier derselben schon vor Mose allgemeinere Verbreitung gefunden hatte. Ferner ist zu bedenken, daß die Israeliten vor Mose wie nicht ohne eigenthümliche Religion, so auch nicht ganz ohne Feste gewesen sein können; sogar 2 Mos. 5, 1; 10, 9, wo an Pharao die Forderung der Entlassung des Volkes aus Aegypten zum Behuf einer Festfeier (mit Opfern, Kap. 3, 18) in der Wüste gestellt wird, setzt Feste beim Volk als bekannt und üblich voraus, und selbst den Namen ḥagg für Fest und Festfeier haben die Hebräer von ihren Urzeiten her mit den übrigen Semiten gemeinschaftlich gehabt. Nun können aber — dies zeigt die Geschichte vieler Völker — gerade Festfeiern, nachdem sie eine Zeit lang eingebürgert gewesen, am wenigsten urplötzlich verdrängt werden, sondern erhalten sich, auch unter neuen Verhältnissen, mit großer Zähigkeit fort, wenigstens in einzelnen Resten und Spuren: auch Mose war schwerlich im Stande, alte Bräuche ganz und plötzlich auszurotten, wohl aber konnte er solche umbilden und ihnen einen neuen Geist und Sinn einhauchen. Endlich läßt sich geschichtlich noch nachweisen, daß gerade die Zeiten und Feste, welche auch außerhalb des Gesetzes ähnlich vorkommen, von

den Israeliten bis tief in die Königszeiten hinein mit besonderer Vorliebe gefeiert wurden, während die streng mosaischen Zeiten, mit Ausnahme des Sabbats, am längsten um ihre ganz regelmäßige Beobachtung zu ringen hatten. Näher wird sich das Urtheil über die einzelnen Zeiten in der Weise zu gestalten haben. Ganz neu und schöpferisch zeigt sich der Mosaismus in der Einführung des Sabbats und der weitern Sabbatkreise. Daß der Mensch, wie seine ganze Person nach Leib und Seele, so auch seine Zeit und sein Leben in der Zeit, seinem Gott heiligen soll, indem er, am Schluß jeder Woche von der alltäglichen Arbeit ablassend, seinem Gott einen Ruhetag feiert, aus der Zerstreuung der Geschäfte sich regelmäßig wieder in Gott sammelt, um einen in Gott gestärkten Sinn in die neubeginnende Tagesarbeit hinein wieder mitzunehmen, und daß er durch solche regelmäßig wiederkehrende Ruhe in und für Gott zugleich seine Gottangehörigkeit auch im Kreis des Zeitlebens sinnbildlich zur Anerkennung und Darstellung bringe, das ist eine mit den übrigen mosaischen Grundforderungen so innig zusammenhängende und zugleich so geistige Einrichtung, daß man an ihrer Geburt aus dem Geist der Offenbarung nicht zweifeln kann. Zwar setzt auch sie etwas voraus, was schon vorher da war, nämlich die Bekanntschaft mit der siebentägigen Woche, und die Gewohnheit, bei der Feier für die Gottheit die gewöhnliche Arbeit ruhen zu lassen; aber daß nun jeder siebente Tag ein Ruhetag sein soll und die strenge Durchführung der Ruhe, sowie der dareingelegte geistige Sinn ist etwas so Eigenthümliches, daß man sich vergeblich bemühen würde, vor und außerhalb des Mosaismus in der alten Zeit dasselbe wiederzufinden. Dasselbe gilt dann von den weitern Sabbatkreisen, ja von der unten noch nachzuweisenden Durchführung der Sabbatidee durch die eigentlichen Jahresfeste. Ganz anders verhält es sich mit der zweiten Art heiliger Zeiten, mit den Neumonden: ihre Feier muß ein uraltes Erbstück der Israeliten gewesen sein. Bei zahlreichen Völkern des höhern Alterthums im Morgen- und Abendland war es Sitte, den Tag des wiedererscheinenden Mondlichts als einen Freudentag durch Opfer, Gastmähler und Lustbarkeiten zu begehen (s. Neumond), und bei der Wunderbarkeit des Mondlaufs für die Alten war dies sehr erklärlich. Außerdem waren diese Neumondstage gerade bei den Völkern, die wie die Hebräer nach reinen Mondmonaten rechneten, für die Chronologie von Wichtigkeit. Darum ist es leicht verständlich, daß das Gesetz die Feier dieser Zeiten nicht geradezu als etwas Heidnisches verbot, im Gegentheil sie in gewissem Sinn (4 Mos. 10, 10; 28, 11—15) anerkannte, allein schon die Art, wie nach vielen Zeugnissen des A. T. (s. Neumond) dieselben vom Volk fortwährend in einer über das Gesetz hinausgreifenden Weise begangen wurden, beweist zur Genüge, daß hier eine vom Gesetz unabhängige, volksthümliche Sitte vorlag, die trotz des Gesetzes fortlebte und sich bis in die christl. Zeit (Kol. 2, 16) erhielt, um erst durch das Christenthum gänzlich abgeschafft zu werden. Nur in der Weihung des Sabbatneumonds hat das Gesetz wieder neu eingegriffen. Was endlich die eigentlichen Jahresfeste betrifft, so ist vorerst deren innere Gliederung ins Auge zu fassen, wie solche zuerst von Ewald (De feriarum Hebraearum origine ac ratione [Göttingen 1841]) in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 417 fg., und in seinen „Alterthümern des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), ins Licht gestellt, von Kurtz („Der alttestamentliche Opfercultus" [Mitau 1862], S. 299 fg.) umsonst bestritten worden ist. Die sämmtlichen Jahresfeste fallen in den ersten und siebenten Monat des hebr. Jahres, nur das Pfingstfest macht eine Ausnahme. Der erste Monat, genannt der Aehrenmonat, weil da die ersten Aehren reifen, war der Monat der Frühlings-Tagundnachtgleiche (März — April), der siebente also der der Herbst-Tagundnachtgleiche (September — October). Jener wurde von Mose als Anfang des Jahres bestimmt (2 Mos. 12, 2), weil in ihm Israel aus Aegypten ausgezogen war: eine frühere, auch nach Mose bei den Israeliten noch sich forterhaltende Sitte (2 Mos. 23, 16), die in Syrien weiter verbreitet war, hatte vielmehr im Herbst das neue Jahr begonnen (s. Jahr). In jeden der genannten zwei Monate fällt ein Fest, welches durch seine siebentägige Dauer als ein Hauptfest ausgezeichnet ist, in jenen das des Ungesäuerten, in diesen das der Hütten; beide beginnen am 15. ihres Monats, also in der Vollmondszeit, und ist diese Bestimmung so wesentlich, daß wenn sie aus andern Gründen in ihrem Monat nicht gefeiert werden können oder wollen, sie in dieselbe Vollmondszeit des folgenden Monats zu verlegen sind (4 Mos. 9, 9—13; 1 Kön. 12, 32). Jedem dieser Hauptfeste geht ein einzelner Festtag mit einer eigenthümlichen Feier voraus, jenem das Passah am 14., diesem der Versöhnungstag am 10. des Monats;

beide stellen sich zum Hauptfest wie eine Vorfeier, nur daß im Frühjahr die Vorfeier mit der Hauptfeier enger zusammengerückt ist; doch ist bemerkenswerth, daß nach dem Gesetz selbst auch hier der 10. des Monats insofern noch von Wichtigkeit ist, als in ihm das Passahlamm ausgewählt werden soll (2 Mos. 12, 3), wonach an dem genauen Sichentsprechen der beiden Vorfeiern um so weniger zu zweifeln ist. Jedes dieser Hauptfeste hat aber auch eine Nachfeier, wiederum in einem Tag bestehend. Im Herbst folgt diese Nachfeier, die :Asereth, unmittelbar auf das Hauptfest, am 22. Monatstag; im Frühjahr aber ist die Nachfeier oder der achte Tag um sieben Wochen nach dem Anfang des Hauptfestes hinausgerückt: es ist das Fest der Wochen oder Pfingsten. Obgleich dieses Fest in den Stellen, wo von den drei Wallfahrtsfesten die Rede ist, auch ganz selbständig als ein Fest für sich, neben dem des Ungesäuerten und dem der Hütten, gestellt wird, weil man auch an ihm wallfahrtete, so ergibt sich doch seine beziehungsweise Unselbständigkeit und seine nähere Zusammengehörigkeit mit dem Hauptfest des Frühlings theils aus seiner Eintägigkeit, theils aus seiner Bedeutung als Schlußfest der Ernte, zu welcher der zweite Tag des Ungesäuerten die einleitende Feier bildet. Uebergeht ja doch Ezechiel (Kap. 45) in seinem Entwurf der künftigen Festordnung dieses Fest ganz ebenso wie die :Asereth (wie allerdings auch schon 5 Mos. 16, 13—15 die :Asereth nicht erwähnt). Demnach begründet die vereinzelte Stellung des Pfingsttags keinen durchschlagenden Einwand gegen den Satz, daß alle diese sechs Feste sich in zwei Hauptfeste mit je einer Vorfeier und einer Nachfeier zusammenordnen, um so weniger, als im übrigen das genaue Sichentsprechen beider Festkreise fast offen zu Tage liegt. Ist das aber so, so läßt sich auch die Anknüpfung dieser mosaischen Festkreise an vor- und außermosaische Gebräuche nicht mehr verkennen. Im Frühjahr und Herbst Feste zu feiern, war bei den alten Völkern eine weitverbreitete Sitte (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 532 fg.), mochten dieselben ursprünglich mehr auf den Sonnenlauf und die Aequinoctien oder mehr auf die Vegetation der Erde und das Reifen der Früchte sich beziehen, oder mit dem Jahresanfang, der bald im Frühjahr, bald im Herbst (Chwolsohn, „Die Ssabier und der Ssabismus" [St. Petersburg 1856], II, 176 fg.) gemacht wurde, in Verbindung stehen. Zu geschweigen von dem Huli-Fest im März und dem Erntefest im September, das selbst die jetzigen Inder noch feiern (vgl. „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 419 fg.; Turner, „Gesandtschaftsreise", S. 194 fg.), oder von den griech. Thargelien und Pyanepsien (Hermann, „Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen" [Heidelberg 1846], §. 56, 5 fg., 60, 4 fg.), hatten z. B. auch die alten Perser im Frühjahr am Anfang ihres ersten Monats Farvardin (März — April) ihr sechstägiges Neujahrsfest Neurûz, und in ihrem siebenten Monat Mihr (September — October) vom 16. an ihr zweites großes sechstägiges Fest Mihrgân (vgl. „Avesta", übersetzt von Spiegel [Leipzig 1859—63], II, C). Aber auch bei den semitischen Völkern weisen noch manche Spuren auf gleiche Gebräuche hin. Die spätern Nabatäer hatten noch von den alten Babyloniern her die Feier des Anfangs vom Frühlingsmonat und die Feier des Vollmonds vom ersten Tischri oder October (Hottinger, Hist. orient. [Zürich 1660], S. 267. 275); das fünftägige babylonische Sakäenfest (Ctesiae operum reliquiae, ed. Baehr [Frankfurt a. M. 1824], fragm. Assyr. 20; Berosus bei Athenäus, Deipnosophist., XIV, 9, 44) war wol nichts als ein Herbstfest; sehr berühmt war das große Frühjahrsfest der Harranier und anderer Syrer (Chwolsohn, a. a. O., II, 182); ganz besonders aber gehört hierher (Ewald, „Jahrbuch der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1860], X, 169 fg.), daß die alten Araber den ersten und siebenten ihrer Monate als heilige Festmonate hielten, und diese Monate, ehe Mohammed das reine Mondjahr einführte, jener (Moharram) auf den Herbst, dieser (Redscheb) auf den Frühling fielen. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß auch die Israeliten schon von ihren ältern Zeiten her ein Fest im Frühjahr und Herbst kannten und hatten, und daß selbst einige ihrer Festgebräuche, wie z. B. das Essen vom Ungesäuerten oder das Schaf- und Ziegenopfer, sich dorther schreiben mögen, obgleich der Beweis mit völliger Sicherheit sich bisjetzt nicht herstellen läßt. Aber in diese ältern Sitten wurde nun durch Mose und seine Gesetzesanstalt eine neue Ordnung und ein neuer Sinn gebracht. Das Frühjahrsfest erhielt durch seine Verknüpfung mit dem Andenken an die Erlösung aus Aegypten nicht nur seine bestimmte, fest geregelte Zeit, sondern auch seinen Charakter als geschichtliches Fest und Stiftungsfest der Gemeinde, indem das Opfern und Verzehren des Passahlamms zum Zeichen und zum Mittel der Aneignung der erlösenden Gnade Gottes und das Essen

des Ungesäuerten zur sinnbildlichen Darstellung der gewonnenen Reinheit der Gemeinde wurde. Seine ursprüngliche Beziehung auf Naturverhältnisse mußte damit schwinden, sie ließ sich aber ganz nicht verdrängen, sondern blieb, jedoch verklärt zu der höhern Idee eines Dank- und Weihefestes für die Gottesgaben der neuen Ernte, fortwährend an dem Fest haften, nur daß jetzt, entsprechend den eigenthümlichen klimatischen Verhältnissen des Heiligen Landes, wonach das Getreide in diesem ersten Monat kaum zu reifen anfängt, der Schlußtag des Festes um sieben Wochen hinausgerückt werden mußte, und so fast die Bedeutung eines selbständigen Erntefestes gewann. Durch die Fixirung des Festes des Ungesäuerten auf den ersten Mongt war auch dem Herbstfest seine Zeit bestimmt; wenn sie vielleicht bisher noch schwankte, so mußte nun durch den Hinzutritt der mosaischen Sabbatidee der siebente Monat zu dem heiligen Festmonat werden, sodaß es allerdings als ein Abfall von dem mosaischen Gedanken erscheinen durfte, wenn später Jerobeam I. unter anderm auch mit Rücksicht auf das spätere Reifen der Früchte in Nordpalästina, das Herbstfest auf den achten Monat verlegte (1 Kön. 12, 32). Seiner Bedeutung nach blieb auch unter dem Gesetz das Hauptfest dieses Monats immer ein Freuden- und Dankfest für die nun beschlossene Einsammlung aller Früchte und den nun vollendeten Kreislauf des Bodenbaues, und galt, wol auch mit Rücksicht auf den letztern Umstand, beim Volk noch höher als das Erntefest, als der hagg schlechthin (1 Kön. 12, 32; Sach. 14, 16). Eine geschichtliche Beziehung erscheint bei ihm erst in den Anfängen, indem an das fröhliche Wohnen in Hütten im Freien die Erinnerung an das einstige Wüstenleben und die gnädige Durchhülfe Gottes durch die Wüste lose angeknüpft (3 Mos. 23, 42 fg.) und so auch der Name Hüttenfest gebräuchlicher wurde (3 Mos. 23, 34 fg.; 5 Mos. 16, 13), während das älteste Gesetz den Namen Einsammlungsfest hat (2 Mos. 23, 16). Aber je weniger dieses Fest selbst durch das Gesetz umgebildet wurde, desto mehr verkörperte sich der Geist der neuen Religion in der Vorfeier desselben, im Versöhnungstag, indem an diesem heiligsten Tag des heiligen Monats mit dem ganzen Heiligkeitsernst des Gesetzes auf eine gründliche Sühnung aller im Lauf des Jahres zugezogenen Unreinheiten und Sünden gedrungen wurde. Und indem nun auch dieses Herbstfest, wie das im Frühling, einen Schlußtag erhielt, stellte sich, zusammen mit dem Neumondstag dieses Monats, in ungezwungenster Weise die Zahl von sieben Festen heraus, wovon vier auf den heiligern, weil siebenten, Monat fallen. Und wie wenig diese Siebenzahl hier zufällig sei, ergibt sich daraus, daß sie auch sonst noch mehrfach in diesen Festeinrichtungen versteckt ist.

c. Sehen wir nämlich noch auf die Feier dieser Feste, so hatten zwar die meisten ihre eigenthümlichen Gebräuche, doch liegt hier auch viel Gemeinsames, von allen Geltendes vor. Die Grundlage für die Feier derselben bildete die Ruhe von den gewöhnlichen Geschäften, und die einzelnen der sieben Festzeiten waren deshalb dem Sabbat ähnliche Ruhetage, jedoch mit Einschränkungen. Nämlich von den beiden siebentägigen Hauptfesten wurde, weil Ruhe durch eine ganze Woche hindurch nicht thunlich und zweckentsprechend war, nur der Anfangstag und im Frühjahr auch der siebente Tag durch Ruhe gefeiert, während beim Herbstfest statt des siebenten der achte oder die ;Asereth als der Ruhetag galt: dagegen an den dazwischenliegenden Tagen, wenn kein Wochensabbat auf sie fiel, konnte die Arbeit gethan werden. Zu den vier genannten Festruhetagen kamen dann noch Pfingsten, siebenter Neumond und Versöhnungstag hinzu, und so ergab sich wieder die Zahl von sieben Festruhetagen. Nur war unter diesen sieben noch der Unterschied, daß blos am Versöhnungstag so streng, wie am eigentlichen Sabbat, alle und jede Arbeit (3 Mos. 23, 2. 31; 4 Mos. 29, 7), an den andern sechs blos jede geschäftliche Arbeit (3 Mos. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36; 4 Mos. 28, 18 fg.) unterlassen werden mußte. Und mit Bezug auf diese Ruhefeier konnten die erwähnten sieben Festtage möglicherweise selbst auch Sabbate benannt werden (3 Mos. 23, 11. 15). Damit hing aber weiter zusammen, daß an diesen Tagen das von der Arbeit ruhende Volk, soweit es an der Stätte des Heiligthums anwesend war, sich bei dem Heiligthum einfinden sollte, um dort anzubeten und den Gottesdienst mitzufeiern. Sofern solcher Gottesdienst öffentlich angekündigt wurde, heißt es gewöhnlich: an diesem Tage soll „zusammengerufene heilige Versammlung“ (Luther: „da ihr zusammenkommt“) sein, und heißen darum jene Tage selbst auch „Tage der heiligen Versammlung“ (2 Mos. 12, 16; 3 Mos. 23; 4 Mos. 28 fg.; Jes. 1, 13 u. s. w.). Es sind aber diese heiligen Versammlungstage genau wieder jene sieben Festruhetage, sammt dem gewöhnlichen Wochensabbat. Außerdem wurden alle jene Festwochen und Festtage am

Heiligthum von den Priestern im Namen des ganzen Volks durch gesteigerte Festopfer, die zu dem täglichen Morgen- und Abendopfer noch hinzukamen (4 Mos. 28 fg.), einige auch durch besondere, auf die Festidee bezügliche, öffentliche Darbringungen gefeiert, wie denn auch die sonst vom Gesetz nicht viel beachteten gewöhnlichen Neumonde wenigstens durch erhöhte Opfer (4 Mos. 28, 11—15) ausgezeichnet wurden. Endlich von dreien der Jahresfeste wird, zwar nicht in den mittlern, wohl aber in dem ältesten und jüngsten Gesetzbuch gefordert, daß an ihnen alle Männer des Volks sich beim Heiligthum einfinden sollen (2 Mos. 23, 14—17; 34, 23 fg.; 5 Mos. 16, 16); es sind das die schon oben ausgehobenen drei Wallfahrtsfeste, an welchen für die Naturgaben der Ernte und des Herbstes gedankt wurde. Obgleich Strafen auf die Uebertretung dieser Verordnung nirgends namhaft gemacht werden, auch natürlich immer viel von den persönlichen Verhältnissen, von der größern oder kleinern Entfernung vom Heiligthum, von der Sicherheit vor Feindesgefahr (2 Mos. 34, 24) und andern Dingen abhing, so ist doch eine im ganzen eifrige Betheiligung der Bevölkerung an diesen Festwallfahrten zu allen Zeiten nicht wohl zu bezweifeln. Denn wie das Gesetz ausdrücklich verlangt, daß an diesen Festen die Männer nicht leer zum Heiligthum kommen sollen (2 Mos. 23, 15; 34, 20; 5 Mos. 16, 16), so war es gewiß auch gewöhnlicher Brauch, diese Festzeiten zu Darbringungen der pflichtgemäß obliegenden heiligen Gaben, als Erstlinge, Erstgeburten, Zehnten, nebst freiwilligen Opfern zu benutzen, und der fromme Sinn, der sich der Darbringung solcher Gaben nicht entzog, wird ebendarum auch der Wallfahrtspflicht gern genügt haben. Ueber die einzelnen Bräuche der Wallfahrtsfeiern haben wir, mit wenigen Ausnahmen, keine genauern, gesetzlichen oder geschichtlichen, Beschreibungen mehr; wie sehr aber diese Bräuche für die Frommen wenigstens Gegenstand der Liebe und Sehnsucht waren, beweisen für die Zeit vor der Verbannung Stellen wie Ps. 42, 5; 84, 6 fg., für die nach derselben das Pilgerbüchlein Ps. 120—134. Es läßt sich leicht einsehen, daß ein Hauptsegen der ganzen Festfeier sich an diese Wallfahrten heftete: die Zusammenkunft so vieler Männer des ganzen Volks an einem gemeinsamen Heiligthum zur Erfüllung derselben Gebräuche, zur Anschauung und Begehung desselben Gottesdienstes, zur Theilung derselben Festfreude, mußte das Gefühl sowol der volksthümlichen als der religiösen Gemeinschaft gewaltig anregen und fördern und so auf das ganze Gemeindeleben einen sehr wohlthätigen Einfluß üben.

d. An der mosaischen Einsetzung dieser Feste und heiligen Zeiten hat man in neuern Zeiten namentlich auch aus dem Grunde oft zweifeln wollen, weil dieselben in den Geschichtsbüchern des Volks wenig oder gar nicht erwähnt werden. Bedenkt man aber die große Kargheit dieser Bücher in ihren Erzählungen über die Richterzeit und selbst die Königszeit, so wird man billigerweise kaum mehrere Erwähnungen darin erwarten können als dort wirklich sich finden; die prophet. Bücher geben uns außerdem viele Beweise, daß das Festleben des Volks recht in Blüte stand. Nur freilich wird man das Doppelte zugeben müssen, einmal, daß es hauptsächlich die längst in der Volkssitte wurzelnden und von Mose nur fortgebildeten Hagg-Feste sind, die erwähnt werden, und sodann, daß die Art der Feier, namentlich auch rücksichtlich des heiligen Ortes, in Wirklichkeit noch mannichfach von den gesetzlichen Regeln abwich. Von dem zum ersten mal auf kanaanäischem Boden gefeierten Fest des Passah und Ungesäuerten gibt Jos. 5, 10 fg. eine alte und merkwürdige Nachricht und der Hymnus 2 Mos. 15 in der uns vorliegenden umgearbeiteten Gestalt ist doch wol am ehesten als ein uraltes Passahlied zu verstehen. In der Richterzeit, in deren erstem Drittel, geschieht gelegentlich von einem bei dem Heiligthum in Silo unter Reigentänzen der Frauen gefeierten Jahresfest Erwähnung, ohne daß übrigens von Wallfahrten dabei die Rede wäre (Richt. 21, 19 fg.); am Ende der Richterzeit wird ebenso gelegentlich von der einmaligen jährlichen Wallfahrt des Elkana mit seiner Familie zum Opfer in Silo gesprochen (1 Sam. 1, 3. 21). Salomo brachte jährlich dreimal große Opfer (1 Kön. 9, 25), nach der unzweifelhaft richtigen Deutung der Chronik (2 Chron. 8, 13) an den drei großen Wallfahrtsfesten; die Einweihung seines Tempels nahm er (1 Kön. 8, 2. 65) in dem festlichen Herbstmonat, unmittelbar vor dem Hüttenfest, vor, ohne daß übrigens dabei die ʿAṣereth erwähnt würde, was dann dem Chroniker Gelegenheit zu einer Verbesserung gibt (2 Chron. 7, 9. 10), und Jerobeam I. verlegte für sein Reich das Hüttenfest vom siebenten auf den achten Monat (1 Kön. 12, 32), was doch bisherige Feier desselben voraussetzt. Daß zur Zeit des getheilten Reichs in Nordisrael, obwol es in großen Hauptsachen vom reinen Mosaismus abgefallen war, doch gerade die Feier der Neumonde

und Jahresfeste, namentlich auch Wallfahrtsfeste, sehr beliebt und gern gehalten war, wissen wir aus den Propheten Amos (Kap. 5, 21; 8, 5. 10) und Hosea (Kap. 2, 13; 9, 5), und schließen daraus mit vollem Grund, daß im südlichen Reich, wo man sich sonst strenger an das Gesetz hielt, solche Feste nicht minder regelmäßig beobachtet sein werden. Aber das wird auch ausdrücklich von Jesaja bezeugt, bezüglich aller Arten von Festen und Feiern Jes. 1, 12—14, in Bezug auf den jährlichen Kreislauf der Feste Jes. 29, 1; und Jes. 30, 29 werden von der fröhlichen Feier der Wallfahrtsfeste sogar Vergleichungen hergenommen (vgl. auch Ps. 42, 5 und 84, 6. 7). Wenn es nun 2 Kön. 23, 22 heißt, daß von den Tagen der Richter an ein solches Passah, wie König Josia es feierte, nicht gehalten worden sei, und ähnlich Neh. 8, 17, daß seit Josua's Tagen ein solches Hüttenfest nicht gefeiert worden sei, wie unter Esra und Nehemia, so wird damit nicht gesagt, daß diese Feste früher überhaupt nicht gefeiert worden seien, wohl aber ist damit das ausgesprochen, was man auch aus andern Stellen sieht, daß die Praxis der ältern Zeit in der Art der Feier der Feste noch vielfach freier war und mannichfach von den gesetzlichen Bestimmungen abwich. Nach der Verbannung, zumal von Esra an, ist an der streng gesetzlichen Feier der Jahresfeste nicht mehr zu zweifeln, und namentlich in der griechischen und röm. Zeit gestaltete sich durch das Zusammenströmen so vieler Juden aus allen Ländern und Zungen nach der Hauptstadt Jerusalem die Feier der Wallfahrten wahrhaft großartig und hatte zugleich damals unermeßliche Bedeutung für die Zusammenhaltung dieser über die ganze Welt verbreiteten Bekenner der mosaischen Religion.

2) Die jetzt besprochenen, in der Stiftungszeit des Mosaismus eingesetzten und ausgebildeten Feste, die mit dem Wesen der alten Religion aufs innigste verflochten waren, wurden in der babylonischen, persischen und griech. Zeit noch durch einige neue Jahresfeiern vermehrt. Dieselben waren meist Gedächtnißfeste, zum Andenken an einzelne bedeutendere geschichtliche Ereignisse, ursprünglich mehr vereinzelt und erst allmählich auch allgemeiner gefeiert, oder auch von öffentlichen Behörden eingesetzt, aber durchaus ohne prophet. Autorität eingeführt, und kein einziges darunter von tieferer Bedeutung für das religiöse Leben, wohl aber bezeichnend für die vom prophet. Geist verlassene Sinnesweise des sich mehr und mehr entwickelnden jüd. Wesens, und für die allgemeinere Betrachtung nur insofern von einiger Wichtigkeit, als sich darin das Bestreben kundthut, das Festleben mehr und mehr auf geschichtlicher Grundlage aufzubauen. Es genügt hier ihre Aufzählung. a. Nach Sach. 7, 3. 5; 8, 19 hatte man sich in der Verbannung daran gewöhnt, einige Tage im Jahr als Trauertage zum Andenken an Ereignisse aus der chald. Zerstörung Jerusalems durch Fasten zu feiern, nämlich den 9. im vierten Monat (2 Kön. 25, 3; Jer. 52, 6. 7), den 10. im fünften Monat (Jer. 52, 12), einen Tag (den 3.?) im siebenten Monat (2 Kön. 25, 25; Jer. 41, 1), den 10. im zehnten Monat (2 Kön. 25, 1; Jer. 52, 4), und trotz der Lehre Sacharja's darüber wurden diese Tage auch später noch gehalten, übrigens nach der röm. Zerstörung Jerusalems mit einigen Aenderungen. b. Das Purimfest (s. d.) zum Andenken an die Errettung von der pers. Misherrschaft, ganz im Geschmack des spätern erstarrenden Judenthums, und darum bald sehr beliebt und als ein Hauptfest betrachtet. c. Das Fest der Tempelweihe (s. d.) zum Andenken an die Reinigung des Tempels von seiner Verunreinigung durch die Heiden im J. 164 v. Chr. Dagegen der Nikanortag, zum Andenken an den Sieg über den syr. Feldherrn Nikanor (1 Makk. 7, 49; 2 Makk. 15, 36; Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 5), der Tag der Wiedereroberung der Burg Akra in Jerusalem (1 Makk. 13, 50—52) und das Holztragefest (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 17, 6), wobei man vom ganzen Land das Holz für den Tempelbedarf herbeiführte, waren ganz untergeordnet und kaum Feste zu nennen, verschwanden auch zum Theil bald wieder. Außerdem kam es, aber erst in der griech. Zeit und erst nach Einführung der seleucidischen Aera auf, den siebenten Neumond zugleich als Anfang des bürgerlichen Lebens zu feiern (s. Jahr). Dillmann.

Festungen, Belagerung. Das Gebiet, welches die Hebräer nach der Eroberung Kanaans einnahmen, bildete kein in sich völlig abgeschlossenes Ganze, denn es war von kanaanitischen Stämmen nicht nur umgeben, sondern auch untermengt. Dieser Umstand erklärt, warum die Hebräer ihre Städte nicht nur gern an von Natur einigermaßen geschützten Punkten, Bergen oder Anhöhen, anlegten, was auch oft durch die Oberfläche des Landes geboten war, sondern sie auch mehr oder weniger künstlich durch Mauerwerk zu befestigen suchten, um vor feindlichen Handstreichen sicher zu sein. Dadurch unterschieden

sich die Städte gewöhnlich von den Dörfern und Flecken, die ganz offen dalagen. Die Hebräer hatten aber auch eigentliche Festungen, besonders an den Grenzen zu deren Sicherung, in neuunterworfenen Gebieten und bei den wichtigsten Zugängen zum Lande (2 Chron. 14, 6 fg.; 26, 6; 27, 4; Ps. 31, 22; 60, 11). Solche Plätze waren planmäßig stärker und künstlicher befestigt und in Kriegszeiten auch mit einer Besatzung belegt (2 Chron. 17, 2). An der Befestigung Jerusalems, der Hauptstadt, welche auch die Hauptfestung des Landes war, hatte schon David zu bauen begonnen (2 Sam. 5, 7. 9), die Arbeit an deren Erhaltung und Vervollständigung setzte Hiskia fort (2 Chron. 32, 5) und noch unter den Makkabäern wurde mit großem Eifer daran ausgebessert und ergänzt (1 Makk. 4, 61; 12, 36). Die Baulust Salomo's hatte sich nicht nur durch die weitere Ausführung der von seinem Vater angefangenen Befestigung Jerusalems bethätigt, er machte auch Hazor, Megiddo, Geser und das untere Bethhoron zu festen Plätzen (1 Kön. 9, 15. 17; 2 Chron. 8, 5). Nach der Trennung des Reichs befestigte Rehabeam im Reich Juda die Städte Bethlehem, Etam, Tekoa, Socho, Adullam, Gath, Maresa, Sif, Adoraim, Lachis, Aseka, Zorea, Ajalon und Hebron (2 Chron. 11, 5 fg.). Baesa, der König von Israel, baute die Feste Rama zur Grenzsperre gegen Juda (1 Kön. 15, 17). Sein Gegner Assa, König von Juda, ließ Rama abtragen und das Material zur Erbauung von Geba und Mizpa verwenden (1 Kön. 15, 22). In den Zeiten nach dem Exil, wo die Hebräer mit den vorderasiat. Reichen unaufhörlich im Krieg standen, ihr Land wiederholten feindlichen Einfällen ausgesetzt war und zum Schauplatz so vieler blutiger Kämpfe wurde, war es Bedürfniß, daß mit der mehr entwickelten Kriegskunst auch die Festungen sich mehrten. So wurde Bethzura durch Judas Makkabi befestigt (1 Makk. 4, 61); Fürst Simon baute die Festung Adida in der Niederung Judäas (1 Makk. 12, 38) und machte noch viele andere Städte im Lande fest (1 Makk. 13, 33; 14, 33). Außer Jerusalem galt als die stärkste Festung Machärus, etwa drei Stunden vom Todten Meer, auf einer sehr steilen, von tiefen Thälern umgebenen felsigen Anhöhe, von Johannes Hyrkanus erbaut, wo Johannes der Täufer (s. d.) von Herodes Antipas gefangen gehalten und getödtet ward. Die Festungen Machärus, Herodium und Masada sind besonders aus dem letzten jüd. Krieg berühmt, als die nach der Zerstörung Jerusalems für die Römer noch zu erobernden Posten im Südwesten des Landes. Machärus wurde von dem röm. Legaten Lucilius Bassus nicht ohne große Anstrengung genommen. Nach Raumer's Vermuthung ist das Andenken an das alte Machärus in dem heutigen Mkaur aufbewahrt. Bei weitem weniger Schwierigkeiten hatte derselbe röm. Feldherr bei der Einnahme der Feste Herodium. Diesen Platz erkennt Robinson in dem unter den Franken bekannten Frankenberg, den diese 40 Jahre lang nach dem Verlust Jerusalems behauptet haben sollen, worüber freilich die Geschichtschreiber der Kreuzzüge schweigen. Nach Robinson ist der Frankenberg ein vereinzelter hoher Kegel, dessen Spitze eine künstliche Anlage verräth. Die Entfernung Herodiums von Jerusalem, die Josephus auf 60 Stadien und die von Jericho auf 200 Stadien angibt, paßt nach Robinson's Messungen ganz auf den Frankenberg, sowie die Nähe zu Tekoa. Schon früher hat Berggreen den Frankenberg mit Herodium identificirt, sodaß die Ansicht Robinson's durch dessen genaue Erwägung aller Umstände nachgerade zur Gewißheit erhoben ist. Nach Josephus war der von Natur starke Hügel durch Menschenhände erhöht, stieg bruståhnlich empor und gelangte man über 200 Stufen den steilen Abhang hinauf. Die Festung war mit Thürmen versehen und durch Wasserleitungen versorgt. Herodes, der in Jericho sein durch Unruhe gepeinigtes Leben beschloß, fand in Herodium seine Ruhestätte. Die dritte in der spätern jüd. Geschichte berühmt gewordene Festung ist Masada, eine steile Felsenburg am Südende des Todten Meeres, vom Hohenpriester Jonathan erbaut und von Herodes dem Großen äußerst stark befestigt, die nach der Eroberung Jerusalems durch Titus der Gaulonäer Eleazar mit seinen Dolchmännern vertheidigte und zwar mit einer solchen Hartnäckigkeit, daß, nachdem alle Hoffnung sich länger zu halten geschwunden war, die ganze Besatzung sich zuletzt freiwillig den Tod gab und 960 Personen, mit Einschluß der Weiber und Kinder, umkamen. Nachdem die Römer eingedrungen waren, fanden sie nur zwei Frauen und fünf Knaben am Leben, die sich während der Katastrophe verborgen gehalten und nun hervorkamen. Robinson hält die Ruinen, die er auf der gegen das Südwestende des Todten Meeres gelegenen Klippe angetroffen, für Trümmer der alten Festung Masada, und der Missionar Wolcott, der die Klippe und die Festungsreste mit der Beschreibung von Josephus verglichen und über-

einstimmend gefunden, bestätigt die Ansicht des erstern. — Die Feste Alexandreum, von Alexander Jannäus errichtet, wurde von Gabinius zerstört. Sie lag unweit von Coreä, das Robinson in dem heutigen Dorfe Kurjut erkennen will. Die Bergfestung Jotapata wird zwar in den biblischen Schriften nicht erwähnt, verdient aber hier genannt zu werden, weil sie beim Beginn des jüd. Kriegs bekannt geworden ist. Sie lag nördlich von der Ebene bei Sephoris zwischen Ptolemais und Tiberias. Bei ihrer Vertheidigung wurde Josephus mit 1200 seiner Stammgenossen von Vespasian gefangen genommen und sollen 40000 Menschen dabei getödtet worden sein. Die befestigten Plätze waren zunächst von einer oder auch mehrern Mauern umringt (2 Chron. 32, 5), die oft sehr stark (Jer. 51, 58), mit Zinnen (2 Chron. 26, 15; Zeph. 1, 16), Brustwehren (Jes. 54, 12) und Thürmen ausgerüstet waren (Ez. 26, 21; 27, 11; 1 Makk. 5, 65; Judith 1, 3). Um das Mauerwerk lief ein Graben mit Wall (2 Sam. 20, 15; Jes. 26, 1; 1 Kön. 21, 23 u. s. w.). Die Thore waren stark, wol auch, wie in Babel (Jes. 45, 2) mit Erz und Eisen beschlagen und mit ehernen Riegeln (5 Mos. 3, 5; 1 Kön. 4, 13) gut verrammelt. Ueber den Thoren und auch an andern Stellen der Festungen ragten Wachtthürme empor (2 Sam. 18, 24. 33; 2 Kön. 9, 17; 2 Chron. 26, 9), um die Bewegungen des Feindes beobachten zu können.

Außer solchen größern Festungen gab es in und bei Städten auch Citadellen (Richt. 9, 51), wie Millo, die Burg Antonia in Jerusalem; es gab Forts (1 Chron. 11, 7; Jer. 48, 41; 51, 30; 2 Sam. 5, 7; Jes. 29, 7; Ez. 19, 9), Wachtthürme im Wald und auf freiem Feld (2 Chron. 17, 9; 18, 8; 26, 10; 27, 4).

Bei feindlichen Einfällen pflegte man auf Anhöhen sich zu verschanzen oder man suchte in Höhlen und Felsenklüften, diesen naturwüchsigen Festungen, Sicherheit (Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6).

Der Belagerung fester Plätze ging eine Aufforderung zur Uebergabe voraus (5 Mos. 20, 10. 11; 2 Kön. 18, 17 fg.) und war diese erfolglos geblieben, so begannen die Belagerer zunächst mit der Cernirung. Man suchte den Belagerten die Zufuhr von außen abzuschneiden, um sie durch Hunger zur Uebergabe zu zwingen (2 Kön. 6, 25; Kl. 4, 10), die Wasserleitungen wurden womöglich zerstört (Judith 7, 6), wogegen Hiskia die Quellen Jerusalems hatte verdecken lassen (2 Chron. 32, 2 fg.). Um das Belagerungsobject wurde das Lager aufgeschlagen, das nach außen durch Gräben, Schanzen, Verhaue, Pfahlwerke und errichtete Thürme gegen etwaige Ausfälle der Belagerten geschützt wurde (2 Kön. 51, 1; Jer. 6, 6; 52, 4; Ez. 4, 2. 17; 17, 21. 22; Pred. 9, 14). Von dieser Operationsbasis aus machte man dann die Approchen gegen die Festungsmauer, indem gegen die schwach erscheinenden Punkte derselben allmählich aufsteigende Wälle aufgeworfen wurden, um auf deren schiefer Ebene bewegliche Thürme, die auf Rädern standen und mit Schleuderern und Bogenschützen besetzt waren, in die Nähe der Mauer zu rücken (2 Kön. 19, 32; Jes. 37, 33). War es den Belagerern gelungen, der Festungsmauer so nahe zu kommen, um Bresche zu machen, so wurden Mauerbrecher oder Sturmböcke in Thätigkeit gesetzt (Ez. 21, 22; 26, 9) und andere Belagerungswerkzeuge in Anwendung gebracht (Jer. 33, 4 fg.; 1 Makk. 6, 51; 11, 20; 13, 43; s. Layard, „Niniveh und seine Ueberreste“, deutsch von Meißner [Leipzig 1850], Figur Nr. 57. 58). Die Belagerer suchten auch gelegentlich die Festungsmauer zu untergraben (Jer. 51, 58), und der Kunstgriff, durch Minen in die Festung zu gelangen, wurde besonders in späterer Zeit gern gehandhabt. Nach Umständen bediente man sich langer Leitern, um die Mauer zu ersteigen. Ueberdies suchte man die Thore in Brand zu stecken, brennende Fackeln in die Thürme und auf die Kriegswerkzeuge zu werfen, oder ganz einfach durch vor der Festung hoch aufgeschichtete und angezündete Holzstöße die Belagerer und ihren Platz zu vernichten (Richt. 4, 49). Den Belagerten mußte daran gelegen sein, das Heranrücken des Feindes zu hindern, seine Versuche, Bresche zu machen, zu vereiteln, überhaupt seine Unternehmungen zu stören und ihn möglichst viel zu schädigen. Zu diesem Zweck wurden die Festungsmauern erhöht und verstärkt (Jes. 22, 10) und selbst neue aufgeführt; die Belagerten schossen von den Mauern Pfeile (2 Sam. 11, 24), schleuderten größere Steine und Balken (2 Sam. 11, 21), gossen siedendes Oel auf die Belagerer u. dgl. Bekannt ist das Beispiel von der Frau, die von den Zinnen von Tebez einen Mühlstein auf Abimelech warf und diesem den Schädel zerschmetterte (Richt. 9, 53). Es waren auch eigene Schleuderwerkzeuge im Gebrauch (2 Chron. 26, 15; 1 Makk. 6, 5 fg.). Von den Belagerten wurden gelegentlich Ausfälle gemacht, die geschickt angeordnet, bisweilen selbst durch Minen

maskirt waren, wobei sie die Belagerungswerkzeuge durch Bränder zu zerstören und dem Feind möglichst großen Schaden beizufügen trachteten (1 Makk. 6, 31).

Aus der Beschaffenheit der Belagerungswerkzeuge und der Methode zu operiren läßt sich vermuthen, daß ein stark befestigter und tapfer vertheidigter Platz geraume Zeit Widerstand leisten konnte und die Belagerung oft lange fortgesetzt werden mußte. So vermochte Asdod eine 29 Jahre dauernde Belagerung durch den ägypt. König Psammetich auszuhalten; die Belagerung Samarias durch die Assyrer währte drei Jahre (1 Kön. 17, 5); Jerusalem wurde von Nebukadnezar anderthalb Jahr lang belagert (2 Kön. 25, 1 fg.). Bei langwierigen Blokaden hatten die Belagerten oft an Hungersnoth hart zu leiden (1 Makk. 6, 53), und die Noth konnte zu solcher Höhe steigen, daß die Belagerten gezwungen waren, nicht nur nach außergewöhnlicher Nahrung zu greifen (Judith 11, 11), sondern selbst mit Ekelhaftem und Widernatürlichem, wie Menschenfleisch, ihren Hunger zu stillen (2 Kön. 6, 25 fg.; Kl. 4, 10).

Nach gesetzlicher Bestimmung sollte dem Beginn der Belagerung die Aufforderung zum Frieden vorangehen (5 Mos. 20, 10. 11) und in ähnlich mildem Sinn warnt das Gesetz vor schonungsloser Verwüstung während der Blokade. Die Israeliten sollten nur Bäume, die keine Frucht tragen, zu Bollwerk, Verhauen u. dgl. wider die belagerte Stadt verwenden (5 Mos. 20, 19. 20). Wie die Aufforderung zur Uebergabe oft vergeblich blieb, so wurde auch die Ermahnung zur Schonung nicht immer befolgt, wie das Beispiel aus dem Krieg gegen die Moabiter beweist, wo die streitenden Bürger des Reichs Israel nicht nur die Fruchtbäume des Feindes fällten, sondern auch Steine auf dessen Aecker warfen, und die in jener trockenen Gegend zur Bewässerung unentbehrlichen Wasserquellen verschütteten (2 Kön. 3, 25). Hatte sich eine Festung infolge der Aufforderung ergeben, so wurde auch mit Schonung verfahren (1 Makk. 13, 43); eine mit Sturm eroberte ward aber nach dem harten Kriegsbrauch jener Zeit schonungslos zerstört. Die Häuser wurden dem Boden gleichgemacht (1 Makk. 5, 52), die Bewohner getödtet und zwar bisweilen auf grausame Weise, oder als Sklaven weggeführt (2 Makk. 5, 13 fg.; 10, 17). Zum Zeichen gänzlicher Zerstörung gab es einen eigenthümlichen Brauch, eine zerstörte Stadt mit Salz zu bestreuen (Richt. 9, 45; 1 Makk. 5, 51), um anzudeuten, daß der Ort auch forthin unfruchtbar bleiben sollte gleich einer Wüste, da mit Salz versetzter Boden für unfruchtbar galt (5 Mos. 29, 23; Zeph. 2, 9). Eine andere, im Orient lange herrschende Sitte war, nach der Einnahme einer Stadt dem siegreichen König die gefangenen Oberhäupter vorzuführen, denen er den Fuß auf den Nacken setzte. Die Vollziehung dieses Brauchs befahl auch Josua seinen Hauptleuten (Jos. 10, 24).

Der Morgenländer nennt eine nie eroberte Festung „Jungfrau“ und stimmt hierin mit unserm Kriegssprachgebrauch überein. Roskoff.

Festus. Portius Festus wurde von Nero zum Nachfolger des Antonius Felix in der Procuratur Judäas ernannt, und starb nach einer, wie es in der Erzählung des Josephus („Alterthümer“, XX, 8, 9—9, 1; „Jüdischer Krieg“, II, 14, 1) den Anschein hat, nur kurzen Amtsverwaltung. Da nun durch Josephus („Jüdischer Krieg“, VI, 5, 3) feststeht, daß Festus' Nachfolger, Albinus, im Herbst 62 sein Amt schon angetreten hatte, andererseits nach Josephus („Alterthümer“, XX, 8, 11) ein Streit des Festus mit den Juden in Rom zum Austrag kam, als Poppäa Sabina schon Gemahlin des Nero war, die sie aber erst im J. 62 wurde, so ergibt sich, daß Festus im J. 60 oder 61 Procurator Judäas geworden ist (s. Felix). Wie seine Vorgänger und Nachfolger im Amt, hatte auch Festus hauptsächlich die Aufgabe, die aufständischen Banden, welche in den Jahrzehnten vor der Vernichtung der politischen Existenz der Juden durch die Römer Judäa in beständiger und furchtbarer Aufregung erhielten, im Zaum zu halten. Mit der Amtsverwaltung des Festus scheint Josephus („Jüdischer Krieg“, II, 14, 1) zufriedener als namentlich mit der seiner Nachfolger. Der einzige Fall, den uns Josephus („Alterthümer“, XX, 8, 11) detaillirt daraus erzählt, ist für die gegenseitige Stellung des jüd. Volks, seines Schattenkönigs, des röm. Statthalters und des kaiserlichen Hofes in den Angelegenheiten Judäas sehr charakteristisch. Nach der Apostelgeschichte fand Festus den Apostel Paulus als Gefangenen in Cäsarea bei seinem Amtsantritt vor, nahm seinen Proceß mit den Juden wieder auf und sandte ihn bald darauf, als Paulus an das Urtheil des Kaisers Berufung eingelegt hatte, nach Rom ab. Um sich zum Zweck seines Berichts an den Kaiser über die Sache zu unterrichten, vernahm er den Apostel vorher in Gegenwart des jüd.

Königs Herodes Agrippa II. (Apg. 25, 26). Auch Festus tritt hier, der Tendenz der Erzählung der Apostelgeschichte gemäß, in die Reihe der zu Gunsten des Paulus zeugenden Personen (Apg. 25, 25). Im übrigen knüpfen sich die Bedenken gegen die Erzählung der Apostelgeschichte von der Fortführung des Processes des Paulus unter Festus mehr an andere Punkte als an die Darstellung des Verhaltens des röm. Beamten dabei. An sich vielmehr fehlt es diesem um so weniger an Wahrscheinlichkeit, je passiver es ist, je durchgängiger sich der Statthalter auf den Standpunkt mangelnder Einsicht in der ganzen Sache zurückzieht (Apg. 25, 20. 26. 27; 26, 24), wie denn auch die Berufung des Paulus an den Kaiser, kein Spruch des Festus über den weitern Verlauf des Processes entscheidet (Apg. 26, 32). Isolirt steht in der Erzählung der Apostelgeschichte die Notiz, Festus habe den Juden sofort nach dem ersten Verhör der Parteien, um sich ihnen gefällig zu erweisen, angeboten, den Paulus auszuliefern (Apg. 25, 9). Verdächtig ist dieser Zug schon als eine blose Wiederholung des von Felix eben Erzählten (Apg. 24, 27), bei welchem die Sache durch seinen Weggang eine in unserm Fall gänzlich fehlende Motivirung erhält, sodann dadurch, daß wenigstens aus der Apostelgeschichte nicht zu ersehen ist, was den Festus plötzlich bewog, den Juden einen Gefallen zu erweisen, nachdem er sich doch eben erst in dieser Sache ihnen wenigstens nicht unbedingt gefällig erwiesen hatte (Apg. 25, 4. 5). Höchst wahrscheinlich soll aber die Notiz Apg. 25, 9 nur erklären, wie es zu der nach der Apostelgeschichte wenigstens alles entscheidenden Berufung des Paulus an den Kaiser kam. Sie soll nur als Folge einer Nothwehr des Paulus, auf keinen Fall eines die Unschuld des Apostels in Frage stellenden Moments des Processes erscheinen (s. Felix). Overbeck.

Fett, s. Opfer.

Feuer, Feuer- und Wolkensäule. Das Feuer mit seinem eigenthümlichen, die Sinne fesselnden Glanz, seiner geheimnißvollen, zerstörenden, vernichtenden Macht einerseits, seiner reinigenden, läuternden, wohlthätigen andererseits, ist bei vielen Völkern mit dem religiösen Glauben in Beziehung gesetzt, und so auch bei den Hebräern; nicht freilich solches in der Weise, daß diese letztern irgend das Feuer religiös verehrt hätten, wohl aber in der Weise, daß sie das Feuer als ein Mittel betrachteten, durch welches Gott auch äußerlich, sinnlich wahrnehmbar, den Menschen seine Gegenwart bezeuge, durch welches überhaupt sichtbarlich die Verbindung zwischen Gott und Menschen hergestellt werde. So ist es eine Feuerflamme, in der Gott dem Mose am Horeb erscheint (2 Mos. 3, 1 fg.); im Feuer steigt Jahve vor der Promulgation des Zehngebots auf den Sinai herab (2 Mos. 19, 18; vgl. Ps. 18, 9; 29, 7). Wiederum bedient sich Gott des Feuers, dem Menschen sein Wohlgefallen und gnädiges Wohlwollen kundzuthun; so, wenn das göttliche Feuer auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke ganz von selbst anzündet und verzehrt, zur höchsten Freude des Volks (3 Mos. 9, 24); oder wenn auf das Flehen des Elia Gott Feuer auf das Opfer herabsendet und dieses anzündet (1 Kön. 18, 24. 38). Aber auch dem Menschen ist das Feuer ein Mittel, Gott seine Gesinnungen kundzuthun; es dient ihm zum Ausdruck insonderheit verehrungsvoller Gesinnung, ist ihm ein Mittel, seine Hingabe an Gott zu symbolisiren; zu symbolisiren, daß des Menschen Reinstes und Bestes zu Gott aufsteigen solle, ihm gehöre. Daher die Verbrennung der Opfergaben bei allen wichtigern Opfern; daher die besondere Hochschätzung gerade der Brandopfer; sollen ihrer doch täglich, am Morgen und am Abend, Gott dargebracht werden, also, daß das Feuer auf dem Altar Jahve's niemals erlösche, zum Zeichen der Gott gebührenden und Gott geweihten ununterbrochenen Verehrung der Gemeinde (3 Mos. 6, 6; 4 Mos. 28, 1—10). Dieses vom Altar zu Gott aufsteigende Feuer erhält für die große Anfangszeit der Geschichte Israels noch eine besondere Bedeutung. Wir sahen oben, daß dem Hebräer das Feuer als Mittel für Gott galt, dem Menschen seine Gegenwart kundzuthun. Es lag nahe, diese Vorstellung noch weiter zu verdichten, dahin nämlich, daß nicht im Feuer überhaupt, sondern lediglich in dem vom Altar Jahve's aufsteigenden, mit Rauch aufsteigenden Feuer die Erscheinung der Gegenwart Gottes angeschaut ward. Dieses ist geschehen in der Vorstellung von der Feuer- und Wolkensäule, in welcher während des Wüstenzugs Jahve zunächst im Allerheiligsten über der Bundeslade (3 Mos. 16, 2), dann aber auch in dem ganzen innern Zelt, der „Wohnung" (2 Mos. 40, 34), endlich auch über dem äußern Zelt (4 Mos. 9, 15 fg.) sich, seine Herrlichkeit, sinnlich wahrnehmbar geoffenbart habe. Diese Wolken- und Feuersäule habe weiter stets beim Aufbruch des Heeres sich erhoben, und, indem sie am Tage als Wolken-, in der Nacht als Feuersäule sichtbar gewesen sei, dem

wandernden Volk als Wegweiser gedient; machte das Volk aber halt, so sei zum Zeichen dessen die Wolke über dem Zelt stehen geblieben, und zwar dieses bis zum abermaligen Aufbruch des Volks (2 Mos. 40, 38; 4 Mos. 9, 15 u. a. St.). Man hat wol gemeint, jene Erzählung habe ihren Grund darin, daß dem Zug in einer Pfanne ein Feuer vorausgetragen sei, das am Tage durch den gerade aufsteigenden Rauch, des Nachts durch sein Leuchten dem Heer als Wegweiser gedient habe. Allein eine solche Annahme dürfte zur Erklärung jener Vorstellung schwerlich ausreichen, schon nicht wegen der engen Beziehung, in welche jene Wolken- und Feuersäule stets mit dem Stiftszelt gebracht wird, wenigstens in der ältesten der Quellen des mosaischen Fünfbuchs (vgl. die oben citirten Stellen); der jüngere Erzähler läßt allerdings schon von Anfang des Wüstenzugs an, zu einer Zeit also, als die Stiftshütte noch gar nicht vorhanden, die Wolkensäule dem Heer voranziehen (2 Mos. 13, 21 fg.; 14, 19. 24); das ist aber offenbar spätere Erweiterung der ursprünglichen Vorstellung. Auf Grund noch der ältern Vorstellung erhofft Jesaja für die messianische Zeit das beständige Sichlagern der Rauch- und Feuersäule auf dem Zion, zum Zeichen der steten schützenden und schirmenden Gegenwart Gottes (Jes. 4, 5; vgl. auch 1 Kön. 8, 10 fg.).

Ueber die gesetzliche Bestimmung, am Sabbat kein Feuer in den Häusern anzuzünden (2 Mos. 35, 3), s. Sabbat, und über die andere, daß derjenige, durch dessen Schuld ein Saatfeld oder aber bereits abgemähtes Getreide in Feuer aufging, den entstandenen Schaden zu ersetzen hatte (2 Mos. 22, 6), s. Strafen. Vgl. Faber, „Archäologie der Hebräer“ (Halle 1773), I, 244 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ (3. Ausg., Göttingen 1865—66), II, 283 fg.; III, 314 fg.; „Die Alterthümer des Volkes Israel“ (3. Ausg., Ebd. 1866), S. 30 fg., 119, 132. Schrader.

Feuer- und Wolkensäule, s. Feuer.

Fieber, s. Krankheiten.

Fingerringe, s. Schmuck.

Finsterniß. Durch den Gegensatz von Licht und Finsterniß ist die sittliche Weltansicht der Bibel wesentlich bestimmt. Die Finsterniß bedeutet das Böse, das Licht das Gute, die Finsterniß Unheil (Uebel, Verdammniß), das Licht Heil (Glück, Seligkeit). Schon in der Schöpfungssage begegnen wir der Finsterniß als dem unheimlichen Chaos; von ihr ist die noch ungeordnete Materie bedeckt (1 Mos. 1, 2); ohne Licht gibt es für die hebr. Weltbetrachtung überhaupt keine Ordnung im Weltall und kein Leben. Dabei wird die Finsterniß jedoch nicht etwa nur als ein Mangel, als Abwesenheit des Lichts, sondern als ein reales kosmisches Princip gedacht, welchem das Licht gleichfalls als ein solches gegenübersteht. Mit dem Beginn der Weltschöpfung haben sich Finsterniß und Licht voneinander geschieden (1 Mos. 1, 4); die Finsterniß ist jedoch wie das Licht von Gott geschaffen (Jes. 45, 7; Jer. 31, 35; Ps. 104, 20). Darin unterscheidet sich die hebr. Weltanschauung scharf von dem Parsismus, daß sie von keiner ursprünglichen Zweiheit der Schöpfungsprincipien ausgeht; Finsterniß und Licht sind nicht etwa als ausschließliche Gegensätze, als böses und gutes Princip der Weltentwickelung gedacht. Nach hebr. Anschauung kommt das physische Dunkel, und darum ebenso das moralische Uebel, wie das Licht von Gott, wogegen das moralische Böse (s. d.) in den ältesten Urkunden von dem Menschen abgeleitet wird. Vor Gott ist freilich auch die Finsterniß nicht finster, in seinem Licht verwandelt sich auch die Nacht in Licht (Ps. 139, 11; Hiob 34, 22); denn er ist das Licht und keine Finsterniß in ihm (1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 17). Aus diesem Grund wird die Vollendung, die Periode der messianischen Herrlichkeit, als eine Periode der Befreiung von der Finsterniß geschildert (Jes. 60, 19 fg.; Offb. 22, 5). Demnach ist die Finsterniß allerdings als ein physischer Mangel, etwas, was in Gottes Schöpfung nicht auf die Dauer bleiben soll, aufgefaßt, und es erklärt sich um so leichter, warum das Dunkel in der Bibel als Sinnbild des Bösen und des Unheils gebraucht wird. Insonderheit bestraft Gott die Sünder mit Finsterniß. Die dreitägige Verfinsterung Aegyptens ist eine Steigerung der von Gott über das götzendienerische Land verhängten Strafen (2 Mos. 10, 21 fg.). Finsterniß ist auch ein Sinnbild des Todes (Hiob 18, 18; 1 Sam. 2, 9 fg.; Ps. 88, 7). Dem großen Gerichtstage Jahve's geht allgemeine Verfinsterung voraus (Joel 3, 4; Zeph. 1, 15), sowie, nach neutest. Anschauung, der Wiederkunft Christi (Matth. 24, 29).

Es ist eine durchgängige Vorstellung der Bibel, daß die Sünder, insbesondere die Heiden, in sittlicher Verfinsterung, d. h. in Unwissenheit über das, was zu ihrem Heil dient, und in Freud- und Friedlosigkeit dahinleben (Jes. 60, 2; Eph. 4, 18; vgl. auch

Jes. 8, 23; 9, 1). Jesus erklärt die Gewissensverdunkelung für die schlimmste Finsterniß (Matth. 6, 23). Daher ist auch im N. T. von „Werken der Finsterniß“ die Rede, d. h. solchen unlautern Handlungen, welche das Licht scheuen müssen (Röm. 13, 12; Eph. 5, 11). Die Nacht ist die Brutstätte des Lasters, wogegen der Tag das Schändliche aufdeckt (Eph. 5, 12 fg.). Daß Jesus sich der Begriffe Licht und Finsterniß zur Veranschaulichung des sittlichen Gegensatzes öfters bedient hat, ist auch in seinen synoptischen Reden bezeugt (Matth. 5, 11 fg.; 6, 22 fg.; 11, 5; 13, 15; 23, 24; 25, 1 fg.; Luk. 4, 18 fg.; 7, 22; 11, 33 fg.; 17, 24). Vorzugsweise aber in den Johanneischen Schriften begegnen wir diesen Begriffen. Die Menschen erscheinen als Werkzeuge der Finsterniß, welche für das in Christus aufgegangene Licht unempfänglich sind (Joh. 1, 5). Sie lieben von Natur die Finsterniß mehr als das Licht (Joh. 3, 19). Die Finsterniß bedeutet hier die Selbstsucht, den Haß; wer den Bruder hasset, dessen Augen sind von Finsterniß geblendet (1 Joh. 2, 11).

Ganz folgerichtig ist demgemäß die Finsterniß in der Bibel auch noch ein Sinnbild der Unseligkeit oder Verdammniß. Wie es ein Reich des Lichts, d. h. des Guten gibt, so gibt es auch ein Reich der Finsterniß, d. h. des Bösen. Diese Anschauung hat sich im N. T. dahin ausgebildet, daß das Reich der Finsterniß als ein Reich des Satans und der Dämonen vorgestellt wird (Kol. 1, 13; Eph. 6, 12; Jud. 6. 13; 2 Petr. 2, 4. 17). Schon das A. T. bezeichnet die Unseligkeit als einen Zustand der Finsterniß, namentlich den Aufenthaltsort der Todten als einen Ort der Finsterniß (Hiob 10, 21 fg.). Deshalb ist die Finsterniß auch ein Sinnbild des Entsetzlichen, Schrecklichen, Grauenvollen (vgl. besonders Weish. 17, 2 fg.). Daher wird im N. T. der Ort der Schrecken, wo die von Gott Verworfenen die Strafe für ihre Sünden empfangen, als „äußere (außerhalb des messianischen Reichs befindliche) Stätte der Finsterniß“ (Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30; vgl. auch Offb. 22, 15) bezeichnet. Damit stimmt allerdings nicht, wenn der Strafort der Verdammten wieder als ein Feuerpfuhl geschildert wird (Jes. 66, 24; Mark. 9, 1; 10, 14 fg.; Offb. 20, 14; 21, 8). Es sind hier zwei Vergleichungen, die sich eigentlich ausschließen, von demselben Schicksal der Verdammten gebraucht. Die „äußere Finsterniß“, in der sie sich befinden sollen, bezeichnet ihre gänzliche Entfernung aus der Licht-Schöpfung, in welcher Gott, die Quelle alles Lichts, wohnt und herrscht. Schenkel.

Firmament, s. Himmel.

Fische waren für die Israeliten, als sie am Nil und dessen Kanälen wohnten, eine Hauptnahrung, die sie auf der Wanderung durch die Sinaihalbinsel schmerzlich entbehrten (4 Mos. 11, 5). Der Nil ist nämlich sehr reich an verschiedenen Arten schmackhafter Fische (Seetzen, „Reisen“ [Berlin 1854—59], III, 274 fg.). Darum wird in der prophetischen Schilderung vom künftigen Unglück Aegyptens auch das Aussterben der Fische erwähnt. Jes. 19, 8: „Da klagen die Fischer, es trauern alle, die in den Nil den Angel werfen; die ausbreiten das Netz über das Wasser, stehen betrübt.“ Ezechiel vergleicht das ägypt. Heer den Nilfischen und den Pharao dem Krokodil, worauf er verkündet: „Ich lasse die Fische deiner Ströme, Pharao, sich an deine Schuppen hängen und ziehe dich heraus am Haken aus deinen Strömen mit allen Fischen und werfe dich in die Wüste“ (Ez. 29, 3 fg.).

In Palästina gewannen die Israeliten aus dem einsamen Jordan wenig Fische, obgleich es diesem Fluß an solchen Bewohnern nicht fehlt. Das Todte Meer, bis auf diesen Tag alles höhern animalischen Lebens bar, wird einst nach Ezechiel den Fischern von Engeddi reichen Fang gewähren, wenn der heilige Strom aus dem Tempel Jerusalems das herbe Salzwasser gesund gemacht haben wird (Ez. 47, 10). Tausende kleiner Fische spielen in einzelnen, nie versiegenden Bächen, wie in dem Ain Dschalud am Fuß des Gilboagebirges. Doch das Fischergewerbe lohnte sich nur am Gestade des großen Meeres und am See Genezareth. Von Tyrus her brachten die Händler in den Tagen Nehemia's Meerfische zum Verkauf nach Jerusalem, wo sie ohne Zweifel beim Fischthor, im Norden der Stadt, ihre Waare feilhielten (Neh. 3, 3; 13, 16).

Durch die Evangelien wissen wir, daß zur Zeit Jesu der Fischfang von den Anwohnern des Genezarethsees lebhaft betrieben wurde (Mark. 1, 16; Luk. 5, 2 fg.). Merkwürdigerweise kommen in diesem Gewässer nicht weniger als zehn Species afrikan. Fische vor, darunter vier von der afrikan.-tropischen Gattung Chromis, die weiter nach Norden nirgends mehr bis dahin sich gezeigt hat. Der Fischreichthum hat hier nicht abgenommen; aber heutzutage fährt nur noch ein einziges Fischerboot von Tiberias hinaus „auf die Höhe, daß die Fischer daselbst ihre Netze auswerfen“ (Luk. 5, 4).

Mit Angeln und verschiedenartigen Netzen, bei Nacht wie bei Tage, stellten die alten Israeliten den Fischen nach. Auch Fischerhaken und Lanzen dienten ihnen zu diesem Zweck, wol bei der Jagd auf größere Fische (Am. 4, 2; Jes. 19, 8; Hab. 1, 15 fg.; Luk. 5, 4; Hiob 40, 26. 31 fg.). So brauchen die Araber am Ailagolf (des Rothen Meeres) noch heute die Lanze, während sie die kleinern Fische mit Netzen fangen. Aus Hiob 40, 26 glaubten viele Erklärer beweisen zu können, daß man Fischen, um sie lebendig in Gefangenschaft aufzubewahren, durch Nase oder Kinnlade einen Ring stieß und sie mit Hülfe desselben an einem Seil in der Gewalt behielt. Doch mit Sicherheit steht nicht fest, ob ein solch sonderbarer Brauch je in Aegypten oder Palästina ausgeübt worden.

Im fruchtbaren Kanaan waren die Fische eine untergeordnete Nahrung, und kamen daher auch nicht auf den Opferaltar wie die Producte der Viehzucht und des Ackerbaues.

Furrer.

Flachs. Diese wohlbekannte Pflanze ist auch in Aegypten und Palästina einheimisch und wesentlich überall dieselbe, nur daß sie in jenen Ländern bis 3 Fuß hoch wird, während sie bei uns gewöhnlich nur die Höhe von $1\frac{1}{2}$ bis 2 Fuß erreicht. Deutlich kennzeichnet sie sich durch einen dünnen, hohlen, kahlen Stengel, längliche, glatte und gespitzte Blätter, gipfelständige, fünfblätterige blaue Blüten, aus denen sich runde, aufgespitzte Samenknöpfchen entwickeln. In Aegypten sahen wir bei den Pyramiden auch gelbblühenden Flachs. Bei uns erfreuen die Flachsfelder das Auge mit ihrer lieblichen Blütenmenge während des Brachmonats, dort hingegen zeigt der Januar die Pflanze in ihrem Schmuck. Es war in diesem Monat, daß ein Hagelwetter zu Mose's Zeit den Aegyptern die Blütenknospen ihres Flachses zerschlug nebst der Gerste, die bereits in Aehren geschossen war (vgl. Knobel zu 2 Mos. 9, 31 fg.). Doch säet man dort den Flachs nicht nur zu Ende des alten, sondern auch in den ersten Monaten des neuen Jahres, sodaß wir Anfang März Felder mit blühendem Flachs antreffen konnten. Die Pflanze liebt ein fettes, weiches Erdreich und gedeiht deshalb in Palästina besonders gut in den aus Schwemmland bestehenden Ebenen von Saron und Sephela an der Küste des Mittelmeers.

Von den alten Israeliten wurde der Flachs fleißig gezogen, weil er neben der Wolle den Hauptstoff zu den Kleidern liefern mußte. Unter dem Volk waren nur linnene und wollene Kleider im Gebrauch (5 Mos. 22, 11), weshalb denn auch der Prophet nicht die seltene Baumwolle, wohl aber den Flachs unter den allgemein verbreiteten Gütern seines heimatlichen Landes erwähnt (Hos. 2, 7). Die Israeliten wußten feinere und gröbere, einfache und gekeperte oder gewürfelte und Gebilde ausdrückende Gewebe aus Flachs zu verfertigen. Während der Arme nur einen Kittel aus ungeröstetem Flachs trug (Sir. 40, 4), bestand z. B. der Leibrock des Hohenpriesters aus kunstreich gewobenem Stoff (2 Mos. 28, 39). Mit šeš bezeichnete man, nach Knobel, weiße linnene und baumwollene Zeuge im allgemeinen, mit bad einfaches, ohne Anwendung von Kunst gemachtes Linnenzeug, dessen einziger Schmuck die reine, weiße Farbe war. Ein Gewand von solchen bad trug der Knabe Samuel, da er dem Eli diente (1 Sam. 2, 18), und David bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sam. 6, 14). Mit Kleidern von diesem kunstlosen Stoff war der Hohepriester angethan, wenn er am Versöhnungstage ins Allerheiligste eintrat (3 Mos. 16, 4). Aber auch die Engel sind in den prophetischen Gesichten nicht anders gekleidet (Ez. 9, 3. 11; 10, 2. 6. 7; Dan. 10, 5; 12, 6 fg.). Das einfache, vollendet weiße Gewand wirft am stärksten das Licht zurück und erweckt, wenn aus der reinen Atmosphäre Kanaans die Strahlen der Sonne es treffen, mehr als alle andern farbengeschmückten Kleider den Eindruck himmlischen Glanzes.

Um den Flachs zu rösten und damit zum Brechen tauglich zu machen, breitete man ihn auf den platten Dächern aus. Dies kam den Kundschaftern Josua's zugute; denn verfolgt von den Männern Jerichos, wurden sie von der Rahab droben auf dem Dach unter den Flachsstengeln verborgen (Jos. 2, 6). Der Flachs, der seine holzigen, spröden Bestandtheile noch an sich hat, wird in dieser Stelle „Flachs des Holzes" genannt, im Gegensatz zu dem biegsamen weichen Faden der Pflanze. Wenn der Flachs gebrochen und gehechelt war (Jos. 19, 9), spannen ihn die Frauen (Spr. 31, 13). Das Weben hingegen war Sache der Männer (1 Sam. 17, 7). Der Flachsfaden wurde auch zu Dochten für die Lampen (Jes. 42, 3), zu Schnüren und Seilen verarbeitet (Ez. 40, 3; Richt. 15, 13 fg.). Unter dem Bilderschmuck der alttest. Schriften fehlt auch das leicht entzündliche Werch nicht (Jes. 1, 31; Richt. 16, 9).

Furrer.

Fladdernholz, s. Tanne.

Fladen, s. Kuchen.

Fleisch, hebr. basar, griech. σάρξ, nach der sinnlichen Bedeutung des arab. Wurzelbegriffs die Oberfläche des thierischen und menschlichen Körpers (materies attrectabilis), nach dem biblischen Sprachgebrauch das sinnlich wahrnehmbar in der materiellen Form Vorhandene an dem thierischen und menschlichen Organismus, im Gegensatz zu dem Uebersinnlichen, Geistartigen (vgl. Fleischer im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments", Jahrg. 1868, II, 238 fg.). Einen reinen Gegensatz bildet innerhalb dieses Sprachgebrauchs das Fleisch zum Geist (s. d.), nicht aber zur Seele (s. d.); denn das Fleisch wird in der Regel als beseelt, als thierischer Körper, als beseeltes organisches Leben, als Substrat des Leibes gedacht. Der Begriff der reinen Materie, der einem abstractern Denken angehört, findet sich in der Bibel nicht vor, am nächsten kommt demselben der des Erdenstaubes (1 Mos. 2, 7; 3, 19; vgl. 1 Kor. 15, 47). Das Fleisch, die weichen Muskeltheile, werden übrigens von dem festen Knochengerüst unterschieden, das, strenggenommen, nicht zum Fleisch gehört (1 Mos. 2, 23). An sich haftet demzufolge an dem Begriff „Fleisch" noch nicht die Nebenbeziehung des Bösen und Sündlichen. Die natürliche Seite des Menschen manifestirt sich im Fleisch, in dem sinnlich organischen Leben, und Gott selbst hat dessen Fleisch aus Erdenstaub geschaffen. Nun wohnt aber, nach biblischer Anschauung, dem Fleisch als solchem noch nicht das höhere, von Gott selbst stammende Princip inne. So weit der Mensch Fleisch ist, ist er vergänglich, ein bloses Naturwesen; was vom Staub herkommt, muß auch wieder zu Staub werden (Pred. 3, 20; 12, 7); auch der Stolzeste und Mächtigste welkt als ein Irdischer dahin wie Gras und Blumen; auch die Völker, so weit sie Fleisch, von dem göttlichen Lebenshauch nicht beseelt sind, schwinden wieder dahin (Jes. 37, 27; 40, 6—8; Jer. 45, 5). Nirgends ist dieses Gefühl der Zerstörbarkeit und Nichtigkeit, das dem Menschen nach seiner sinnlichen Naturbeschaffenheit innewohnt, tiefer und ergreifender ausgedrückt als Hiob 14, 1 fg. Auch in vielen Psalmen spricht es sich aus (Ps. 62, 10; 73, 26; 78, 39; 89, 48; 90, 5 fg.; 103, 14—16; 146, 3).

Das Abhängigkeitsbewußtsein des Menschen Gott gegenüber gründet sich insbesondere auf dasselbe. Hier ist auch der Punkt, in welchem, nach der Bibel, der Mensch dem Thier verwandt ist. Mit den Thieren gehört er zu der Klasse der „lebendigen (organischen) Wesen" (1 Mos. 1, 24; 2, 7); mit den Thieren hat er das Athmen, „den Lebenshauch in der Nase", gemein (1 Mos. 7, 22; Hiob 34, 13; Ps. 104, 29). In der Stelle Koh. 3, 19, wo dem Menschen ganz dasselbe Endschicksal wie dem Thier vorausgesagt wird, ist zwar nur ein Urtheil der skeptischen Stimme enthalten, welcher die Glaubensstimme widerspricht (s. Koheleth). Unter allen Umständen wäre es aber irrig, aus solchen Stellen auf eine Herabwürdigung des Menschen zum Thier schließen zu wollen. Es ist damit immer nur die Eine (sinnliche, irdische, materielle, hinfällige) Seite des Menschen bezeichnet, welcher eine andere (höhere, geistige, unvergängliche, gottverwandte) gegenübersteht. Dadurch ist allerdings ein gewisser anthropologischer Dualismus gesetzt; der Mensch erscheint auf biblischem Standpunkt als ein Doppelwesen, zwei Welten angehörend; Fleisch und Geist, als seine zwei entgegengesetzten Seiten, stehen in einem anscheinend unauflöslichen Widerstreit miteinander. Auch Jesus hat diesen Widerstreit in dem berühmten Ausspruch anerkannt: „Der Geist ist willig (zum Guten), aber das Fleisch ist schwach" (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41). „Fleisch und Blut" sind die Organe des Naturbedürfnisses, der sinnlichen Lebensfunctionen; Organe der höhern Weltordnung, des ewigen Lebens, vermögen sie nicht zu werden (Matth. 16, 17); sie haben daher auch keinen Antheil am Reich Gottes; mit dem Tode werden sie ein Raub der Verwesung (1 Kor. 15, 50).

So unzweifelhaft demzufolge mit der Bezeichnung Fleisch in der Bibel nicht ohne weiteres die Vorstellung des sittlich Verwerflichen sich verbindet, so läßt sich gleichwol leicht erkennen, warum das Fleisch nun auch als Träger und Organ der bösen und sündlichen Triebe und Neigungen im Menschen erscheinen konnte. Das beseelte, vom Blut, als dem Princip des Lebens, durchströmte Fleisch (3 Mos. 17, 11) äußert sich nämlich zugleich als die Quelle der sinnlichen Empfindungen und Erregungen, und eben darum als der Sitz der Sinnlichkeit und der Selbstsucht, d. i. der Sünde (s. d.). Aus diesem Grund thut Jahve den Ausspruch, daß der Mensch Fleisch ist und verkürzt seine Lebensjahre (1 Mos. 6, 3). Die Fleischbeschaffenheit des Menschen ist hier bereits in unzertrenn-

liche Verbindung gebracht mit seinem Hang zur „Vergehung". Nicht deshalb ist der Mensch fleischlich, weil er sich vergeht, sondern deshalb vergeht er sich, weil er fleischlich ist. Darin liegt ohne Zweifel auch ein Entschuldigungsgrund für den Sünder; denn seinen Naturhang hat er sich ja nicht selbst gegeben, sondern von Gott empfangen (1 Mos. 8, 21). Es liegt eine Naivetät des sittlichen Urtheils darin, daß der Mensch von Gott nun einmal so hingenommen wird, wie er als schwaches, sinnliches, darum zur Sünde geneigtes Wesen ist. Wenn Gott mit dem Sünder nicht nach strengem Recht verfährt, sondern ihn mild (gnädig) beurtheilt, so liegt darin eine göttliche Billigkeit, ja, wie der Apostel Paulus es darstellt, eine neue (höhere) Gerechtigkeit, die er als die „Gerechtigkeit des Glaubens" der „Gerechtigkeit der Werke" gegenüberstellt. An dieses göttliche Billigkeitsgefühl appellirt auch Hiob (14, 3 fg.) und der Verfasser des 51. Psalms (V. 6 fg.). Auch Jesus in dem Ausspruch Mark. 14, 38 fg. entschuldigt die sittliche mit der sinnlichen Schwäche der Jünger.

Sowol in den Johanneischen Schriften als in den Briefen des Apostels Paulus bezeichnet Fleisch in der Regel die sinnlich-selbstsüchtige Richtung des Menschen, das, was an dem Menschen sündlich und darum verwerflich ist. Der vierte Evangelist unterscheidet zwei Klassen von Menschen: solche, die aus fleischlicher Begehrung, und solche, die aus Gott gezeugt sind (Joh. 1, 13; 3, 6). Das Fleisch wird auf diesem Standpunkt als das am Menschen betrachtet, was nichts taugt (Joh. 6, 63). Ebendeshalb mußte Christus als Logos, als das göttliche Princip, das sündlich-menschliche Fleisch annehmen, um es von der Sünde zu reinigen, ja, er gibt uns sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, damit unser mit Sünde behaftetes Fleisch und Blut dadurch entsündigt werde (Joh. 1, 14; 6, 53 fg.). Die Leugnung, daß Christus im Fleisch erschienen sei, ist darum das Merkmal der eigentlichen Feindschaft wider Gott (1 Joh. 4, 2 fg.). Auch der Apostel Paulus weiß von „Fleisch und Blut" nichts Gutes auszusagen; „Fleisch und Blut" zu Rathe ziehen, heißt der Selbstsucht folgen (Gal. 1, 16). Am Fleisch lockt uns die Versuchung; da hat selbst der Christ, der Gottesmensch, seinen schwachen Punkt (Gal. 4, 13 fg.). Auch Paulus kennt einerseits Geborene nach dem Fleisch, mit dem irdischen selbstsüchtigen Naturtrieb Behaftete, und andererseits Gezeugte nach dem Geist, Kinder der göttlichen Verheißung, Träger der göttlichen Idee (Gal. 4, 23 fg.; Röm. 9, 6 fg.). Fleisch und Geist betrachtet er als Gegensätze, die sich so lange bekämpfen müssen, bis der eine von beiden Factoren den andern sich dienstbar gemacht hat (Gal. 5, 17 fg.). Ja, der sinnliche und sinnbildliche Cultus des A. T., sofern derselbe auf einem materiellen Naturgrunde ruht, die theokratisch-ceremonielle Religiosität überhaupt, erscheint ihm als „Fleisch", und darum als vor Gott werthlos und nichtig (Gal. 6, 12 fg.; Röm. 4, 1 fg.; Phil. 3, 3 fg.). Ja der Mensch, soweit er unter der Herrschaft seiner Sinnenwerkzeuge und dem Bann des sinnlichen Bedürfnisses steht, ist Fleisch, und in dem Fleisch wohnt nichts Gutes; die Sinnlichkeit übt eine verknechtende Gewalt über den Menschen aus, und der Geist muß ihre Fesseln sprengen. Wenn Paulus den Menschen als solchen (nicht etwa den erlösten, wie noch immer öfters falsch zu Röm. 7, 14 erklärt wird) „fleischern" nennt, so wird man unwillkürlich an 1 Mos. 6, 3 erinnert. Ein solches unbedingtes Uebergewicht der materiellen über die geistige Seite des Menschen erscheint dem Apostel als begriffswidriger Zustand, der durch die Erlösung, durch das in der Person Christi zur Herrschaft gelangte geistige Princip aufgehoben werden soll und auch kann, insofern der Mensch niemals im Fleisch aufgeht, sondern als vernünftiges Wesen, im Besitz des noũs (Röm. 7, 23), die Empfänglichkeit für Geistesmittheilung, auch im Zustand völliger geistiger Gebundenheit durch das Fleisch, immer noch behält. Deshalb bedeutet dem Apostel „Fleisch" niemals dasselbe was „Leib" (wie Baur, „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 143 fg., annimmt). Es steht ihm vielmehr fest, daß das menschliche Ich auch nach dem Tode wieder mit einem Leibe bekleidet werden wird (2 Kor. 5, 1 fg.; 1 Kor. 15, 35 fg.); aber auch darüber ist er mit sich einig, daß dieser Leib nicht aus „Fleisch und Blut" bestehen wird (1 Kor. 15, 50). Das Fleisch ist ihm lediglich das materielle, irdisch-vergängliche, vom Hauch der Gottheit nicht nur undurchdrungene, sondern auch noch unberührte Element an der Persönlichkeit des Menschen, das, sowie es mehr als bloses Substrat des Naturorganismus sein, sowie es das geistige Princip beherrschen und unterjochen will, zur Quelle der Sünde, des Todes, der Verdammniß wird (Röm. 7, 24). Allerdings setzt der Apostel dabei voraus, daß das Ich selbst (und dieses denkt er sich als Geistwesen) unter die Gewalt des materiellen Princips kommen kann, und eben darum ist nicht das Fleisch als

solches sündig, sondern das Ich wird sündig dadurch, daß es mit Vernunft und Willen sich fleischliche, d. i. irdische, materielle, vergängliche Zwecke setzt, anstatt ewiger, geistiger, unvergänglicher Ziele. Daher erklären wir uns, daß der Apostel öfter vom „Fleisch“ so redet, als ob es ein beseeltes, persönliches, selbstverantwortliches Wesen, ein Subject wäre, während das Subject immer das Ich des Menschen ist, das Fleisch aber bloses Attribut desselben (Röm. 7, 14 fg.). Dagegen ist das „Fleisch“, d. h. die sinnlich-materielle Naturbestimmtheit des Menschen, nach Ansicht des Apostels, die nothwendige Voraussetzung seiner Sündhaftigkeit; daher einerseits seine Forderung, das „Fleisch“ zu kreuzigen, unter Schmerzen und Kämpfen den sinnlich-selbstsüchtigen Willen zu brechen (Röm. 6, 6 fg.; Gal. 5, 24); und andererseits seine Hoffnung auf eine künftige Befreiung von diesem materiellen Fleischleib (Phil. 3, 21), der schon im Diesseits abgelegt werden soll (Kol. 2, 11), und auf Aneignung eines geistigen Leibes.

Wir werden uns nach dem allem nicht irren, wenn wir das Ergebniß der biblischen Vorstellung vom Fleisch dahin zusammenfassen, daß es als materielle Naturbasis der menschlichen Persönlichkeit (im A. und im N. T.) zugleich auch für die Quelle und den Sitz der Sünde angesehen wird, und daß die Bibel keine Sünde kennt, deren tieferer Ursprung und nähere Veranlassung nicht irgendwie auf das Fleisch, d. h. die irdisch-sinnliche Naturbestimmtheit, zurückzuführen wäre. Schenkel.

Fleischgenuß. Die älteste biblische Urkunde geht von der Annahme aus, daß der Mensch nach seiner ursprünglichen normalen Bestimmung sich des Fleischgenusses hätte enthalten sollen; denn im Garten Eden waren ihm (und auch den Thieren) lediglich Vegetabilien zur Nahrung angewiesen (1 Mos. 1, 29 fg.). Nach der Vorstellung des Erzählers steht die Tödtung von Thieren zum Zweck ihrer Verwendung als Nahrungsmittel mit der sittlichen Vollkommenheit des Menschen im Widerspruch. Erst nach der großen Flut ertheilte Gott dem Menschen die ausdrückliche Erlaubniß, Thiere zu tödten und ihr Fleisch zu genießen; nur das Leben des Menschen sollte auch fernerhin unverletzlich sein. Doch sollte kein Thier „in seinem Blut“, d. h. das Thier sollte nicht, solange es noch lebt und blutet, das thierische Fleisch überhaupt nicht roh verzehrt werden (1 Mos. 9, 3 fg.). In der messianischen Zeit, in welcher die Wiederherstellung der ursprünglichen Vollkommenheit erwartet wurde, sollte der Fleischgenuß, der prophetischen Verkündigung zufolge, wieder aufhören (Jes. 11, 6 fg.; 65, 25). Im übrigen war die Fleischnahrung, insbesondere der Genuß von Schafen, Lämmern, Kälbern, Ochsen, Ziegen (Jes. 53, 6 fg.; Am. 6, 4; 1 Mos. 18, 7; 1 Sam. 28, 24; Jes. 22, 13; 2 Chron. 18, 2; Spr. 15, 17; Richt. 6, 49; 1 Sam. 16, 20) bei den Hebräern gestattet; den feinern Tisch, namentlich die königliche Tafel, zierten außerdem noch Wildpret, Geflügel, Hirsche, Gazellen, Perlhühner (5 Mos. 14, 5; 1 Kön. 5, 3 [4, 23]; Neh. 5, 18), auch Fische (4 Mos. 11, 5). Aermere genossen auch Heuschrecken (3 Mos. 11, 22; Mark. 1, 6; Matth. 3, 4).

Selbstverständlich durfte nur das Fleisch von gesetzlich reinen Thieren genossen werden (3 Mos. 11, 2 fg.; 5 Mos. 14, 7 fg.). Auch der Genuß des Fleisches von Thieren, die auf dem Felde zerrissen worden, war untersagt (2 Mos. 22, 31). In Aegypten scheinen die Israeliten sich an Fleischnahrung gewöhnt zu haben (2 Mos. 16, 3 fg.), die später, wie der Wein, von minder Wohlhabenden nur bei Festanlässen genossen wurde (Jes. 22, 13; Luk. 15, 23 fg.). Besonders geschätzt war die Keule mit dem Nierenstück (1 Sam. 9, 24). Die Zubereitung des Fleisches fand in der Regel durch Braten (s. d.), aber auch durch Kochen (s. d.) statt; die Zugabe bildeten Brotkuchen mit Wasser oder Wein (1 Kön. 17, 6; 2 Sam. 6, 19). Im allgemeinen genießen die Morgenländer noch heutzutage seltener Fleischspeisen als die Abendländer (vgl. Furrer, „Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 108; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina im J. 1857“ [Gotha 1859], S. 49 fg.), schon deshalb, weil ihrer ganzen Lebensweise die vegetabilische Nahrung angemessener ist, was insbesondere von den Arabern gilt (s. Arabien). Namentlich hatte bei den Hebräern der Fleischgenuß in Verbindung mit dem thierischen Opfer auch einen religiösen Charakter. Zwar durfte das Fleisch des von Privatpersonen dargebrachten Sündopfers (s. d.) nur von den Priestern gegessen werden; dagegen sollten die Privatdankopfer auch fröhliche Familienfeste beim Heiligthum sein; eine Anordnung, durch welche der Fleischgenuß gesetzlich vorgeschrieben, ja religiös geheiligt, und wobei zugleich Fürsorge getroffen war, daß kein verdorbenes Fleisch genossen wurde (3 Mos. 19, 6; 22, 30; 5 Mos. 12, 18; 20, 27). Daß die Juden kein den Götzen geweihtes Opferfleisch

genießen durften, verstand sich eigentlich von selbst; doch war der Genuß des zum Götzenopfer bestimmten Fleisches vor der Opferhandlung gestattet (Abodah sarah, II, 3).

Die Vorstellung, daß in der Enthaltung vom Fleischgenuß eine größere sittliche Vollkommenheit liege, und daß er im Reich des Messias nicht mehr stattfinden werde, gab Veranlassung zu der theils gesetzlich vorgeschriebenen, theils freiwilligen Beschränkung desselben durch Fasten (s. d.). So soll sich Daniel, um sich auf die himmlische Offenbarung würdig vorzubereiten, insbesondere auch des Fleischgenusses enthalten haben (Dan. 10, 3). Es gehörte wesentlich zum Reinigkeitscultus der Essäer (s. d.), auf den Fleischgenuß gänzlich zu verzichten, wie sie denn nicht einmal Thieropfer darbrachten (Philo, Quod liber quisq. virt. studet, II, 876 fg.; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5 fg.; Eusebius, Praep. evang., VIII, 11). Auch die den Essäern verwandten Therapeuten enthielten sich, ohne Zweifel aus gleichen Gründen, des Fleischgenusses (Philo, De vita contempl., II, 894). Jesus hat seinen Jüngern keinerlei beschränkende Vorschriften hinsichtlich des Fleischgenusses gegeben. Daß er mit den Zöllnern und Sündern „aß und trank", d. h. die Heiligkeit der Lebensordnung nicht in Enthaltung von Fleisch und Wein u. s. w. suchte, zog ihm bald den Tadel der pharisäischen Partei zu (Mark. 2, 16 fg.; Matth. 9, 11 fg.; Luk. 5, 30). In der röm. Christengemeinde finden wir zur Zeit des Apostels Paulus eine Partei vor, deren Mitglieder sich des Fleisch- und Weingenusses gänzlich enthalten zu müssen glaubten (Röm. 14, 1 fg.). Paulus bezeichnet dieselben als Schwachgläubige, die man jedoch mit Schonung behandeln müsse. Es ist auch später noch seine ernstliche Meinung, daß der Christ keiner gesetzlichen Beschränkung in Speise und Trank unterworfen sein solle (Kol. 2, 16 fg.). Auch der Verfasser der Pastoralbriefe vertheidigt in diesem Punkt den Grundsatz der christl. Freiheit (1 Tim. 4, 3; Tit. 1, 14). In Korinth hatte sich zur Zeit des Paulus die Streitfrage erhoben, ob Christen an den heidnischen Götzenopfermahlzeiten (s. Opfermahlzeiten) theilnehmen und vom heidnischen Opferfleisch genießen dürften. Der Apostel entschied sie mit Rücksicht auf das jüd. Herkommen im Interesse der Pietät gegen die alte Satzung, aber doch ohne Verleugnung der christl. Freiheit. Er verwirft den Genuß des heidnischen Opferfleisches, sobald er andern Christen zum Anstoß gereicht und Aergerniß gibt; aber an und für sich hält er den Genuß des Götzenopferfleisches weder für sündlich, noch für schädlich. Schenkel.

Fliege im weitesten Sinne des Wortes, wonach auch die Mücken und Bremsen darin inbegriffen sind, nannten die Hebräer zebûb. Bekannt auch aus dem N. T. ist der Fliegengott der Philister bâ'alzebûb (Beelzebub). Volksstämme, die große Heerden besaßen, verehrten die schützende Gottheit als die Fliegen oder Bremsen abwehrende. So opferten die griech. Hirten dem fliegenwehrenden Zeus und dem bremsenfangenden Apollo.

Die verschiedenen Fliegenarten erzeugen sich auch in Palästina besonders da, wo Wasser nahe ist, in großer Menge. Selbst in Jerusalem wird der Schlafende von Mosquitos oft stark belästigt, weil sie im Schacht der keinem Hause fehlenden Cisternen einen wohlgelegenen Ort zur Entwickelung ihrer Brut haben. In jenen paradiesischen, von Bächen und Flüssen durchströmten Gärten der Stadt Damaskus wird während des Sommers der Aufenthalt fast unerträglich wegen der Myriaden Mücken und Fliegen, die dem heißfeuchten Boden entsteigen.

Von Mücken- und Fliegenplagen wissen aber besonders die Aegypter aus alter und neuer Zeit viel zu erzählen. „Das sich über das Thal ausbreitende Wasser des Nil bringt eine so ungeheuere Menge Mücken (kinnim) hervor, daß die Luft oft von ihnen verfinstert wird; sie sind kleiner als die europäischen Schnaken, stechen aber weit schlimmer. Zum Aufenthalt und zur Verwahrung ihrer Eier dienen ihnen die Reisäcker, welche beständig unter Wasser stehen und sumpfig sind. Nach der in den October fallenden Reisernte kommen sie scharenweise aus den überschwemmten Feldern hervor, wo das vorhergehende Geschlecht seine Eier hingelegt hatte. Zu andern Zeiten trifft man sie weniger zahlreich an. Hieraus ergibt sich, daß die 2 Mos. 8, 12 fg. erwähnte Mückenplage in den October oder November fiel" (Knobel zu 2 Mos. 8, 12 fg.). Noch empfindlicher und beschwerlicher als die Mücken sind dortzulande die Fliegen, die Jes. 7, 18 als Sinnbild Aegyptens erscheinen. „In Dongala, dem Sumpfland am Weißen Nil, verbreitet sich zur Frühlingszeit eine kleine Fliege in unzähligen Schwärmen über die Fläche des schlammigen Thales, Myriaden von ihnen stürzen gleichzeitig auf Menschen und Vieh, dringen in Augen, Nase und Ohren und verursachen empfindliche Schmerzen." Südwinde bringen solche Schwärme

nach Unterägypten. „Wo diese Fliegen hinkommen, erfüllen sie selbst die Häuser und lassen den Bewohnern keinen Augenblick Ruhe.“ Daher wird unter den Plagen Aegyptens (2 Mos. 8, 20—22) auch die durch Fliegenschwärme (ʒaróh) angeführt.

Unrichtig bezeichnet Luther 2 Mos. 8, 12 die kinním als Läuse und den ʒaróh in 2 Mos. 8, 20 allgemein nur als Ungeziefer. Furrer.

Flöte, s. Musik.

Fluch. Die uralte und gleichmäßige Gewohnheit der Semiten, alles „im Namen Gottes“ zu thun, läßt sie auch ihre bösen Wünsche im Namen Gottes aussprechen; ein böser Wunsch aber, den auszuführen der Sprecher einer Gottheit überläßt, ist ein Fluch. Flüche dieser Art werden überaus häufig im A. T. ausgesprochen, theils als Privatrache (4 Mos. 22, 6), theils aber auch, und das ist ihre würdigere Verwendung, als gesetzgeberischer Act, der bestimmt ist, die Heiligkeit der Gesetze zu wahren. Letztere Verwendung zeigt sich in großartiger Weise 5 Mos. 27, 15 fg., wo sechs Stämme auf dem Ebal stehen und die Flüche über die Verletzungen der hauptsächlichen Sittengesetze aussprechen (vgl. Dan. 9, 11), wie es denn Spr. 3, 33 als allgemeiner Grundsatz aufgestellt wird, daß der Fluch Jahve's den Frevler trifft, während er die Stätte des Gerechten segnet. Und Wirksamkeit schrieb man einem solchen Fluch ebenfalls zu; so verdirbt der Hehler sich selbst, weil er den Fluch des Bestohlenen hört und dennoch den Dieb nicht nennt (Spr. 29, 24), ja poetisch personificirt wird ihm eine eigene Macht beigelegt; „es frißt der Fluch das Land“, sagt Jes. 24, 6, und der Fluch lagert sich über dem Bundvergessenen (5 Mos. 29, 19; Sach. 5, 1).

Hierdurch erzeugt sich nun der Glaube an eine dem blosen Fluchwort wirklich und selbständig innewohnende Kraft zu schaden, die auch den Unschuldigen treffen kann, und es ist daher eine bekannte Eigenthümlichkeit der hebr. Rede, die bekräftigenden Verwünschungen bei dem Eid, im Grunde genommen also bedingte Selbstverfluchungen, nicht auszusprechen, sondern, statt deutlich zu sagen: „Wenn ich dies oder das gethan habe, so treffe mich die Strafe Gottes“, den Nachsatz einfach wegzulassen, den man nur bei heftigen Affecten, wie Ps. 137, 5, ausgesprochen findet. So kommt es, daß man im Fluch eine Waffe zum Verderben seiner Gegner zu haben meinte, sodaß das Gesetz vorschreibt, es sei ein besonderes, qualificirtes Vergehen, wenn der Zeuge eines Verbrechens nach Verfluchung des Thäters diesen nicht nenne (3 Mos. 5, 1; Richt. 17, 2). Allein ein Gerechter scheut sich, dieses Mittel zu seiner Privatrache zu gebrauchen, wie Hiob sagt: „Ich habe meinem Gaumen nicht gestattet, meines Feindes Leben durch den Fluch zu fordern“ (Kap. 31, 30), und es wird begreiflich, warum der Fluch gegen Vater, Mutter (Spr. 20, 20) und Obrigkeit (2 Sam. 19, 22; 1 Kön. 2, 8) mit Todesstrafe belegt wird (3 Mos. 20, 9; 2 Mos. 22, 28); der Fluch ist ja kein leeres Wort, sondern, wen er trifft, der wird schuldig, wie es Spr. 30, 11 heißt: „Verleumde nicht den Knecht bei seinem Herrn, damit er dir nicht fluche und du schuldig wirst.“ Daß endlich die ungeheuere Lästerung eines Fluches gegen Gott (3 Mos. 24, 11; 2 Mos. 22, 28) schleunigen Tod nach sich zieht, versteht sich ganz von selbst; darum kann Hiob's Weib sagen: „Fluche Gott, damit du stirbst!“ (Hiob 2, 9).

Der mit Jahve geschlossene Bund schließt zugleich eine Verfluchung der Uebertreter in sich, und so entsteht der Ausdruck 5 Mos. 29, 13: „Ich mache mit dir heute diesen Bund und diesen Fluch ('alá)“, eine Anschauung, aus welcher es sich dann weiter erklärt, wie 'alá an sich den Eid bezeichnen kann, denn mit dem Eid ist der Fluch selbstverständlich verbunden (1 Mos. 24, 41; 26, 28). Wer daher mit Jahve einen Bund gemacht hat, der steht unter dem Schutz dieses Bundes, und wer denselben verflucht, den trifft Jahve's Fluch (1 Mos. 12, 3), und wie der Ausdruck: „In dir (genauer vermittels deiner, mit Nennung deines Namens bekā) werden sich segnen alle Völker“ (1 Mos. 12, 3; 22, 18; 26, 4; Ps. 72, 17), eigentlich bedeutet: Du wirst so reich gesegnet sein, daß man beim Segen deinen Namen als Beispiel eines reich Gesegneten anführen und sagen wird, mag dich ein Segen treffen, wie ihn Abraham traf — so kann ein Gegenstand auch zum Fluch werden, d. h. so hart getroffen werden, daß man ihn als Beispiel in Fluchformeln verwendet. Hiernach ist Jer. 26, 6; 44, 22; Sach. 8, 13 u. a. zu deuten; es ist der Gedanke derselbe wie in dem Ausdruck: „Jemand zum Sprichwort machen“ (Ez. 16, 44; Hiob 17, 6), nur, daß in dieser Bezeichnung nicht direct gesagt wird, ob es im guten oder bösen Sinne gemeint ist, obwol letzteres das durchaus Gewöhnliche ist.

Bei der selbständigen und großen Kraft, die der hebr. Volksglaube dem Fluch zu-

schrieb, kann man sich nicht wundern, daß das Wesen des Fluchs auch von der entgegengesetzten Seite zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wurde, daß man fragte, wie weit reicht seine Kraft. Die Antwort auf diese Frage gibt Spr. 26, 2:

Wie der Sperling schwirrt und wie die Schwalbe fliegt,
So trifft der eitle Fluch nicht ein.

Allein gerade, daß es nöthig war, eine so selbstverständliche Wahrheit auszusprechen, beweist nur um so mehr, wie groß man die magische Kraft des Fluches dachte, wofür Koh. 10, 20 nicht anzuführen ist. Denn wenn es hier heißt: „Selbst in deinem Geiste fluche dem Könige nicht, und in deiner Schlafkammer fluche nicht dem Reichen, denn des Himmels Vogel entführt den Laut, und der Beflügelte meldet die Rede", so ist hier nur die Absicht, den Menschen zu seiner eigenen Sicherheit zu mahnen, die Zunge zu fesseln, denn die Wände haben Ohren, und was der Mensch sagt, kann ihm schaden.

Eine besondere Erwähnung verdient schließlich noch 5 Mos. 21, 23, wo es heißt: „Wenn ein Mann ein todeswerthes Verbrechen begangen hat und getödtet worden ist, und du ihn an einem Holzstamm aufgehangen hast, so soll seine Leiche nicht über Nacht an dem Stamm bleiben, sondern du sollst ihn an demselben Tage begraben, denn ein Aufgehangener ist ein Fluch Gottes, und du sollst deinen Boden, den dir Jahve, dein Gott, gegeben hat, nicht verunreinigen."

Hier ist nicht von der assyrischen und pers. Strafe der Pfählung die Rede, auch nicht von röm. Kreuzigung, überhaupt bezeichnet das Aufhängen nicht die Art der Tödtung, sondern nur eine Beschimpfung nach dem Tode, wie aus Jos. 10, 26 und 1 Mos. 40, 19 hervorgeht, es gleicht diese Ausstellung des Leichnams der spätern Sitte des Orients, die Köpfe der Hingerichteten vor den Stadtthoren auf Pfählen aufzupflanzen. Das Aufhängen der Cadaver war allgemeine Sitte, das Besondere des Gesetzes ist nur dies, daß die Leichen am Abend beerdigt werden sollen, was nicht immer geschah (2 Sam. 21, 6 fg.), und begründet wird dies durch das Wort: Ein Fluch Gottes ist der Aufgehangene. Was dies eigentlich bedeuten soll, ist schwer zu sagen, weil es an Analogien im A. T. fehlt, aus denen man den Sinn sicher ableiten könnte, und eine Ueberlieferung fehlt. Die jüd. Auslegung, wie sie Ibn Ezra zur Stelle gibt, und die auch schon in der syr. Uebersetzung vorklingt, hat in ihrer Noth die Worte „Fluch Gottes" ganz verkehrt dahin gedeutet, daß ein solcher Hingerichteter ohne Zweifel bei der Execution Gott geflucht haben werde, sodaß ihn nun der Gegenfluch mit Fug und Recht treffe. Da sich die Wirkungen dieses Fluchs nun zugleich auf die Umgebungen verbreiten, so werde befohlen, die Leiche nicht hängen zu lassen, während Michaelis diese Bestimmung aus einer zarten Rücksicht auf die Nase der Umwohner ableitet. Beide Erklärungen richten sich selbst. Uns scheint, daß die Vorstellung darauf hinauskommt, daß ein eines todeswerthen Verbrechens verurtheilter und zur besondern Schmach noch öffentlich ausgestellter Mensch als vom Fluch Gottes getroffen gedacht wird, und darum unrein, verunreinigend und unheilbringend ist, also schnell beseitigt werden muß. Es liegt in dem Gesetz ein Compromiß des alten Gebrauchs mit der Vorstellung der Wirkung des göttlichen Fluchs, aus jenem stammt der Gebrauch des Aufhängens, aus dieser die Beschränkung der Zeit. Diese Auffassung liegt auch dem Onkelos zu Grunde, der übersetzt: Du sollst ihn begraben, denn weil er vor Jahve schuldig ist, ist er gehenkt. Welcher Art man die Fluchwirkungen dachte, die vom Leichnam ausgingen, ist unbekannt, die Gesetzesstelle betont einfach die Verunreinigung des Bodens durch die Leiche. Aus dem Thun der Rizpa (2 Sam. 21, 10) muß man sich hüten, Schlüsse zu ziehen, dies entspringt einem andern Vorstellungskreise. Die Benutzung der Stelle Gal. 3, 13 ist eine freie, die mit dem ursprünglichen Sinn nichts zu thun hat. Merx.

Fluchwasser. Mit diesem ungenauen Namen (man sollte bitteres Wasser, nach unserm Text mê-hammarîm hamme'arerîm sagen) wird das Wasser genannt, welches bei dem Reinigungseid einer des Ehebruchs verdächtigen Frau gebraucht, und in welches Staub vom Boden des Tempels gemischt wurde. Hegte nämlich der Ehemann Verdacht gegen die Treue seines Weibes (4 Mos. 5, 12), ohne den Beweis Für oder Wider aufbringen zu können, so führte er sie zum Priester, angeblich durch das Nikanorthor auf der Ostseite des Tempels, und brachte ihretwegen ein Eiferopfer dar, bestehend aus $^1/_{10}$ Epha Gerstenmehl ohne Oel und Weihrauch, als ein Gedenkopfer, das an die Sünde erinnern soll (Jahve nämlich); dies stellte der Priester vor Jahve (d. h. auf den Altar) und bereitete dann das Wasser zu, indem er es in einem irdenen Gefäß mit dem Staube des Tempels mischte. Hierauf führt er das Weib vor den Altar, entblößt (so Josephus, oder

aber schert) ihr Haupt und legt ihr das Eiferopfer auf die Hände, während er selbst das bittere, fluchbringende Wasser hält. Fluchbringend aber ist meảrerîm mit Raschi zu deuten, wie schon das Targum melaṭeṭájja, der Araber lâ:in, der Perser la:nat-kunân und der Grieche (nach der venediger Handschrift) καταρατικά gethan haben, da die passive Deutung verflucht durch nichts angedeutet wird, und das Wasser heilig ist, aus dem ehernen Meer geschöpft. Nun spricht er ihr eine Vermahnung vor, dahin lautend, daß, wenn sie unschuldig sei, der Trank des Wassers ihr nicht schaden werde, daß aber im umgekehrten Fall sie schwere Strafe leiden werde, und läßt sie dann einen Flucheid (šebu:ât-ålá) schwören, d. h. auf die ihr vorgesprochene Verwünschungsformel mit åmên, åmên antworten. Diese Flucheidformel wird darauf auf ein Stück Leder (sépher) geschrieben und in dem bittern Wasser abgewaschen, das das Weib alsdann trinken muß, nachdem zuvor das Eiferopfer auf das südöstliche Horn des Altars gelegt (Raschi) und die åzkará (s. Opfer, Speiseopfer) verbrannt ist. War das Weib unschuldig, so schadet das Wasser nichts, sonst aber wird dasselbe zu einem Medicament (so ist hajà oder bâ lemarîm zu deuten, wenn es anders richtig ist und Sinn geben soll), durch das ihr Unterleib schwillt (oder verbrannt wird, nach den LXX, ṣabá ist unsicherer Bedeutung), während der Schenkel aus der Pfanne fällt, sodaß das Weib für ihre Familie zum Fluch wird (4 Mos. 5, 12 fg.). Nach der Beschreibung bei Josephus („Alterthümer", III, 11, 6) will Michaelis in der angedrohten Krankheit einen hydrops ovarii (Eierstockwassersucht) erkennen, wofür indeß, nach dem Urtheil Sachkundiger, in den Symptomen kein genügender Anhalt liegt.

Die ganze bisher aus dem Text mitgetheilte Gesetzesbestimmung steht im A. T. geradezu einzig da, weil das Eintreten des Gottesgerichts über die Eidbrüchige abhängig gemacht ist von einem äußern Genuß, und sie der Fluch nicht unmittelbar trifft, sondern an einen magischen Act geknüpft ist. Zugleich wird die Bestimmung darum so bedenklich, weil man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge von dem Trank keine Wirkung erwarten kann, wie ja auch bei den Hebräern, „die Ehebrecherin wischt ihren Mund und spricht: «Ich habe nichts gethan!»" (Spr. 30, 20), bei denen nach Spr. 5 und 7, 5 Ehebruch gerade keine Seltenheit gewesen zu sein scheint, was auch Propheten bestätigen. Rabbinen gehen in ihrer Noth so weit, zu behaupten, nur wenn der Mann nicht ebenfalls die Ehe gebrochen habe, sei es der Frau schädlich, sonst nicht, und da in der Zeit nach dem Exil alle Männer Ehebrecher gewesen seien, wäre der Gebrauch in dieser Zeit abgekommen (Gemara zu Soṭa, V, 1; IX). Auch wird die Frage aufgeworfen, ob die Wirkung an dem Wasser hafte oder ob der falsche Eid die nothwendige Mitbedingung sei. Hieraus geht wenigstens so viel hervor, daß in der spätern Zeit des Judenthums das Gesetz nicht gehandhabt ist, und daß man die Schwierigkeiten, die demselben anhaften, wohl fühlte.

Wie aber ist dasselbe in das richtige Licht zu rücken? Michaelis („Mosaisches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], V, 199) meint, eine so absonderliche Strafe zu bestimmen wäre ein zu dreister Schritt für einen Gesetzgeber gewesen, der göttliche Sendung vorgab, wenn er sich derselben nicht fest bewußt gewesen wäre. Dabei hat er aber doch nicht den Muth, die regelmäßige Erfüllung der Drohung zu behaupten, etwa wie Warburton die mosaische Theodicee dadurch zu retten dachte, daß er, den Klagen des A. T. zum Trotz, behauptet, jeder Jude hätte bis zur Zeit Christi auf Erden ein gerechtes Schicksal erhalten. Er kommt vielmehr dazu, den Eid einfach für ein Beweismittel zu halten, da er so schrecklich war, „daß selbst die Frechste ihn kaum wird haben abschwören können, ohne sich sehr zu entfärben und so zu verrathen, daß es dem den Eid abnehmenden Priester in die Augen fiel und er sagen konnte: «Madame, um Gottes willen, halten Sie ein, Sie schwören falsch!»" Allein die Stärke dieser Lösung ruht denn doch gar zu sehr auf der Voraussetzung einer weiblichen Charakterschwäche der Angeklagten; wie, wenn die Frau wirklich frech genug gewesen wäre, zu schwören, und die Bauchwassersucht ausgeblieben wäre? Hätte dann nicht „das ganze Publikum den Betrug des vorgeblichen Propheten gemerkt und Religion und Gesetze für blauen Dunst gehalten"?, und würde nicht das Weib „wenigstens heimlich sich mit ihren Amanten sehr lustig über Mose und sein göttliches Gesetz gemacht haben", sodaß die Religionsverachtung sich bald weiter ausbreitete? Zumal doch Michaelis gar nicht sicher darüber ist, ob „die Vorsehung" rechtzeitig eingreifen werde.

Man sieht, ein so schwächlicher Supranaturalismus kann die Frage nicht beantworten; versuchen wir, ob es mit dem Kriticismus besser geht. Das Gesetz schließt mit den Worten: „Der Mann ist rein von der Schuld, das Weib trägt ihre Schuld." Der

Ausdruck: „die Schuld tragen", bedeutet, die Straffolgen für die Handlung aushalten, ganz gleichgültig, ob diese durch ein Gericht verhängt oder durch Jahve unmittelbar gesandt werden. Vgl. 3 Mos. 5, 1, wo das Vergehen unbekannt bleibt, der Sünder aber doch „seine Schuld trägt", die also nicht vom Gericht, sondern von Jahve bestimmt wird.

Welche Strafe soll nun das Weib tragen? Nach dem Zusammenhang das schwere Körperleiden, durch welches sie auch gezeichnet und zum Fluch wird, und eben diese Strafe erfordert, daß das Weib am Leben bleibt. Nichtsdestoweniger bestimmt 3 Mos. 20, 10, der Mann sammt dem verführten Eheweibe solle sterben, gleichgültig, ob durch Steinigung, wie Ez. 16, 40 jedenfalls richtig lehrt, oder durch den Strang, wie die Rabbinen es besser wissen wollen. Beide Strafen, die Steinigung und die körperliche Krankheit, schließen sich aus, und die kindische Ausflucht, da nach 5 Mos. 22, 22 die Verbrecher in flagranti ertappt sein müßten (und zwar von zwei Zeugen, Gemara zu Soṭa VI, 3), so gingen sie hier frei aus, da dies nicht stattfinde, erledigt sich von selbst, da die nach dem Trank des bittern Wassers folgende Krankheit hinlänglicher Beweis ist.

So zwingt dies Gesetz zu dem Schluß, daß ein unter besondern Umständen erwiesener Ehebruch vor dem bürgerlichen Gesetz straflos ausging, obwol die Strafe 3 Mos. 20, 10 ganz allgemein ausgesprochen und an unserer Stelle nicht einmal abrogirt ist für den besondern Fall. Die ganze Ceremonie des bittern Wassers durchbricht also die gesetzgeberische Consequenz. Also, dachte Michaelis, kann es nicht ernsthaft gemeint sein, es ist ein Mittel, die Schuldige zum Geständniß zu bringen, und hiermit begnügt sich im wesentlichen auch Winer, während Saalschütz („Das Mosaische Recht" [2. Aufl., Berlin 1853], S. 574) schweigt. Diese Erklärung hat aber die, wenn auch unbewußte Voraussetzung gemacht, daß weise oder, vom andern Standpunkt aus, schlaue Gesetzgeber und Priester hier ein Hausmittelchen für die Beweisaufnahme ersonnen haben, das freilich darum seinen Zweck wieder verfehlt, weil auf den Beweis keine juristische Strafe folgt und bei der einem Ungläubigen, wie Michaelis bemerkt, doch bange für Mose und sein göttliches Gesetz werden kann. Wer es nun für gänzlich ungeschichtlich hält, daß „weise Priester" auf dem Umwege des Fürheiligerklärens gewisse Civilgesetze gegeben haben, und dies schon darum, weil man nicht begreift, wie jene Priester zu einer ihre Zeit so weit überflügelnden Weisheit gekommen sein sollen, der wird auch für unsern Fall auf diese billige Erklärung verzichten und den Schlüssel anderwärts suchen. Und er liegt in der That nicht fern. Die Flüche, die das Weib gesprochen hat, schreibt der Priester auf und wäscht die Schrift in dem Wasser ab, wodurch sich ihre Kraft, anders kann der Gedanke nicht sein, dem Wasser mittheilt, dessen Genuß alsdann die zerstörende Wirkung ausübt.

So wird das Ganze ein magisches Mittel, dessen Erfindung auf einem Volksglauben von der Uebertragung des Fluchs auf einen sinnlichen Gegenstand beruht, der seine Wirkung vermittelt. Aehnlicher Aberglaube ist bei Arabern noch heute vorhanden; eine für diesen Theil des Gebrauchs völlig analoge Anschauung erwähnte z. B. Lane („Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter" übersetzt von Zenker [2. Ausg., Leipzig 1856], II, 70) bei einem ägypt. Araber, der, als die Metzger ihr Fleisch auf der Straße auszuhängen anfingen, erklärte: „Es ist wahrhaftig anstößig, ganze schöne Schafe mit Schwanz (einem Leckerbissen) und allem auf diese Weise den öffentlichen Blicken auszusetzen, sodaß jeder Bettler, der vorübergeht, darüber neidisch sein kann, und man möchte wirklich ebenso gut Gift essen als solches Fleisch." Der „böse Blick" haftet am Fleisch und wirkt schädlich, dies sein Gedanke, und der Fluch haftet am Wasser und verdirbt die Schuldige, das der Gedanke, aus dem das hebr. Gesetz entsprang. Und um auch einen Aberglauben mit Wassergebrauch zu erwähnen: ein Zahnstocher in das Wasser des heiligen mekkanischen Brunnens Zemzem getaucht, soll beim Gebrauch vor Zahnschmerzen schützen (Lane, a. a. O., II, 75). Daß solche Gedanken auch im Alterthum vorhanden waren, bei dem die Magie ihre große Rolle spielte (Horaz, Ep., V, 17; Theokrit, Idyll., Clemens Roman., Recogn., II, 13; III, 44), ist bekannt, und für die Hebräer stellt es unser Gesetz fest. Fragt man nach dem Alter desselben, so ist dasselbe als ein sehr hohes anzusehen, denn nach dem Exil schwand der Gebrauch, der aber früher tief im Volksgeist gewurzelt haben muß, denn sonst wäre es nicht in den Pentateuch aufgenommen, der, dies und vielleicht die Asche der rothen Kuh ausgenommen, alle magischen Gebräuche streng verdammt. Die ganze Vorschrift gehört also dem großen Gebiet des Aberglaubens an, über dessen Wesen im A. T. der betreffende Artikel zu vergleichen ist.

Sonst vgl. Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii inspecta ed. Wagenseil (Altdorf 1674); Groddeck, De vet. Hebr. purgationib. castitat. in Ugolini's Thesaurus, Bd. XXX, und für Aehnliches bei andern Völkern: Aelianus, De natura an., I, 57; Achilles Tatius, Erot., VIII, 3. Eskuche, „Erläuterungen der H. Schrift aus morgenl. Reisebeschreibungen" (Lemgo 1750—55), I, 222; Rosenmüller, „Das alte und neue Morgenland" (Leipzig 1818—20), II, 226. Merx.

Fluß (nahár). Mit diesem Namen bezeichneten die Israeliten zumeist nur den Nil und den Euphrat (Jes. 19, 5; 8, 7 fg.). Wenn sie das Bild des Stromes in ihren dichterischen Reden verwendeten, dann hatten sie diese gewaltigen, majestätisch langsam sich fortbewegenden Wassermassen im Auge. Wie die beiden Flüsse durch tausend Kanäle ihren Ländern weithin Segen bringen, so ist nach Ps. 46, 5 Jahve „ein Strom, dessen Bäche die Gottesstadt erfreuen". Aegypten wäre längst unter dem Flugsande der Sahara begraben, würde nicht der Nil dem eindringenden Verderben halt gebieten. Wird daher einst die Zeit kommen, wo nach den Propheten alles Düstere und Schreckliche verschwinden soll, dann wird Gottes Allmacht „Wasser schaffen in der Wüste und Ströme in der Einöde" (Jes. 43, 20).

In der eigenen Heimat besaß der Israelit zahllose, tief eingeschnittene Rinnsale (nehalím) für die von den Bergen strömenden Winterbäche; aber nur eins seiner laufenden Gewässer verdient im strengen Sinne des Wortes den Namen eines Flusses, nämlich der Jordan, und auch dieser nur in bescheidenem Maße. Deshalb nahm es der Israelit ruhig hin, wenn der hochmüthige Syrer geringschätzig vom Jordan sprach im Vergleich zu den Flüssen Amana und Parphar, welche die Hochebene von Damaskus durchströmen (2 Kön. 5, 12). Allerdings kann man im Spätsommer, hüpfend von Stein zu Stein, an mehr als einer Stelle trockenen Fußes über den Jordan gelangen, und in mächtigem Wogenschwall braust er nur während der wenigen Wochen einher, da die Frühlingssonne die Schneefelder des Hermon schmilzt. Neben ihm führen der Jabbok, Belus, Kison, der el-Audscheh und Jarmuk einen Theil des Jahres hindurch eine ziemlich bedeutende Wassermasse, ja die zwei letztern machen zeitweilig in dieser Beziehung dem Jordan den Rang streitig. Doch keins dieser Gewässer wurde im A. T. als Strom bezeichnet, indem die Israeliten mit dem Wort nahár nicht so freigebig waren wie heutzutage die Araber mit dem entsprechenden Ausdruck nahr, den diese selbst auf kleine, rasch versiegende Winterbäche anwenden. Jabbok und Kison gelten jenen nur als Bäche, weil sie im Sommer zu dünnen Wasseräderchen sich verwandeln oder wol gar in besonders dürren Jahren austrocknen (Richt. 4, 7; 1 Kön. 18, 40; 5 Mos. 2, 37). Der el-Audscheh, der nördlich von Jaffa sich ins Meer ergießt und von allen diesen kleinern Flüssen der größte ist, ja, nie zu fließen aufhört, ebenso der stattliche, nie versiegende Jarmuk erscheinen in den biblischen Schriften nirgends erwähnt. Furrer.

Föhre, s. Acacia.

Fortunatus, ein korinthischer Christ, welcher zum Apostel Paulus nach Ephesus gereist war, und diesem Nachrichten über den Zustand der jungen Christengemeinde brachte (1 Kor. 16, 17). Röck.

Forum Appii. Die erste große über Latium hinausgehende Heerstraße baute der Censor Appius Claudius Cäcus in den Jahren seiner Censur (312—309 v. Chr.), und zwar von Rom aus in südlicher Richtung am Rande des Albanergebirges hin, dann durch die Pontinischen Sümpfe, nach Terracina und über Formiä und Sinuessa bis Capua. Dieselbe ist später fortgesetzt worden über Benevent bis Brundusium, und bildete die große nächste Verkehrsstraße nach Griechenland und Asien. Mit einer solchen Straßenanlage hingen eine Menge sonstiger Unternehmungen zusammen, wie Brücken, Kanalisation, Errichtung von Stationen mit Wirthshäusern, endlich auch neuere kleine Mittelpunkte für Handel und Wandel und Jurisdiction, für einen Bezirk gültig. Dies sind die sogenannten Fora, die daher den Beinamen vom Begründer oder Fortsetzer der Straßen bekamen; so gab es ein Forum Appii wie Aurelii, Cassii, Cornelii, Julii, Sempronii, Neronis, Popilii u. s. w. Forum Appii war eine solche Anlage auf der Via Appia, zwischen Aricia und Terracina, bereits in den gefürchteten Sümpfen gelegen, 42 röm. Meilen (8½ geographische Meile) von Rom entfernt. Von da aus führte ein Kanal neben der Straße her bis zum Tempel der Feronia, in der Nähe von Terracina, und man pflegte auf einer Art Schiffpost, die von Maulthieren gezogen ward, in der Nacht diesen Kanal zu passiren und dann die Reise auf der Straße fortzusetzen.

Horaz (Sat., I, 5, 3 fg.) gibt uns ein kleines lebendiges Bild von diesem, von Schiffern, Wirthen und schlechtem Gesindel vollgepfropften Forum Appii, von dem Gezänk unter den Schiffern über den Preis und der nicht gerade behaglichen Fahrt unter Mückengeschwirr und Froschgequäk und dem Liebeslied angetrunkener Schiffsleute und Wandersleute.

Bis Forum Appii, also eine Tagereise weit, und dem näher nach Rom zu gelegenen Tres Tabernä, einem hinlänglich bezeichnenden Stationsnamen, kommen dem von Puteoli her die Via Appia reisenden Apostel Paulus, welcher wahrscheinlich ebenfalls die Nachtfahrt auf dem Kanal benutzt hatte, Gemeindeglieder aus Rom zur Begrüßung entgegen (Apg. 28, 15). Stark.

Frauen. Es gereicht zuverlässig den Hebräern zur Ehre, daß sie die bei allen andern Völkern des Alterthums herrschende Misachtung des Weibes nicht theilten, und demselben daher auch eine viel bessere Behandlung angedeihen ließen als die war, welche es anderwärts zu erfahren hatte. Die Vorstellung, daß das Weib ein Wesen niedrigerer Art sei, und deshalb auch keine andere Bestimmung habe, als dem Mann zu dienen und seine fleischlichen Lüste zu befriedigen, blieb dem Geist des israelitischen Volks fremd. Auf eine unendlich merkwürdige Weise spricht sich der ungleich höhere und edlere Begriff, den der Hebräer von dem Wesen und der Bestimmung des Weibes hatte, in den beiden mosaischen, ihrem Ursprung nach bis in das höchste Alterthum hinaufreichenden Schöpfungsurkunden aus. Die erste läßt den Mann und das Weib zu gleicher Zeit von Gott durch einen Act seines allmächtigen Willens geschaffen werden, und zwar den einen wie das andere nach dem Bild Gottes. Ihr zufolge überträgt auch Gott dem Weib nicht weniger als dem Mann die Herrschaft über die ganze sichtbare Natur. Die zweite läßt zuerst den Mann von Gott geschaffen werden. Dieser aber fühlt sich einsam und verlassen mitten in der ihn umgebenden, und noch von keinem lebenden Wesen bevölkerten Natur. Da nun Gott selbst findet, daß es nicht gut sei, daß der Mann allein sei, insofern er das Bedürfniß in sich trage, jemand zu haben, der seinesgleichen sei und ihm hülfreich zur Seite treten könne, schafft Gott die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels. Der Mensch ertheilt diesen Thieren ihre Namen, findet aber unter ihnen keins seinesgleichen, keins, das ihm die nothwendige Hülfe gewähren könnte. Da läßt Gott einen tiefen Schlaf auf ihn fallen, währenddessen er ihm eine Rippe entzieht, aus welcher er das Weib baut. Freudig wird es von dem Mann empfangen, der bei seinem Anblick ausruft: „Diese ist einmal Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch.“ An diese Erzählung schließt sich die Bemerkung: „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und sie werden zu einem Fleisch werden.“ Können wir diesen Schöpfungserzählungen auch keinen geschichtlichen Charakter zuschreiben, so müssen wir doch eingestehen, daß die Bilder, die sie uns vorführen, einen sehr tiefen Sinn enthalten. Die aus ihnen hervortretenden, die Natur des Weibes und sein Verhältniß zum Mann betreffenden Züge führen uns, wenn wir sie zusammenfassen, zu folgender Vorstellung: Das Weib ist kein Wesen einer niedrigern Ordnung; es ist vielmehr, was seinen Ursprung und seine Natur betrifft, dem Mann ebenbürtig; es trägt, wie er, das Bild Gottes an sich, und ist dazu berufen, mit ihm die sichtbare Welt zu beherrschen. Die wesentliche Verwandtschaft, in der es mit dem Mann steht, gibt sich in dem mächtigen Trieb zu erkennen, der diesen zu ihm hinzieht, und soll sich darin bethätigen, daß beide in einen Bund zusammentreten, durch welchen sie zu einem Fleisch, d. h. zu einer idealen Person werden. Nicht blos zur Befriedigung der geschlechtlichen Gelüste des Mannes ist das Weib bestimmt, sondern dazu, daß es ihn des drückenden Gefühls der Vereinsamung enthebe, als Lebensgefährtin und Gehülfin ihm zur Seite trete und sein Dasein erheitere und verschönere.

Man muß eingestehen, daß dieses eine überaus edle Vorstellung von dem Weibe ist, die uns um so mehr überraschen muß, wenn wir bedenken, daß sie aus einer Zeit stammt, wo bei allen andern Völkern das Weib als ein Wesen einer untergeordneten Gattung betrachtet und in drückender Sklaverei gehalten wurde. Obgleich in den Schriften des A. T. beinahe nirgends auf die mosaischen Schöpfungsurkunden zurückgewiesen wird, so wurde doch die durch sie gegebene Vorstellung von dem Weibe bei den Israeliten einheimisch und erhielt sich durch alle Zeiten hindurch. Sie wurde maßgebend für die Stellung, welche

bei ihnen dem Weib angewiesen wurde, für die Behandlung, die es genoß, und für die gesetzlichen Bestimmungen, die in Ansehung seiner aufgestellt wurden.

Die nächste Folge dieser Vorstellung war die, daß bei den Hebräern von den ältesten Zeiten an die Monogamie die gewöhnliche Form der Ehe war. Wir finden diese Form der Ehe schon in dem patriarchalischen Zeitalter, wie es uns im ersten Buch Mose geschildert wird. Gesetzlich verboten war zwar die Polygamie bei den Israeliten zu keiner Zeit; desto sicherer können wir annehmen, daß die Einführung und stete Erhaltung der Monogamie blos die Wirkung der edlern Vorstellung war, die dieses Volk von dem Weib und folglich auch von der Ehe hatte. Die Beispiele von Polygamie, die wir in spätern Zeiten namentlich an den Höfen der Könige antreffen, sind dem Einfluß ausländischer Sitten zuzuschreiben, welche glücklicherweise bei den niedern Ständen keinen Eingang fanden. Der Kaufpreis, welchen nach einem alten Herkommen der Bräutigam den Aeltern der Braut zu entrichten hatte (1 Mos. 29, 15 fg.; 34, 12; 2 Mos. 22, 16; 1 Sam. 18, 25 fg.), galt mehr als eine gebräuchliche Formalität, als daß man den Begriff besonderer dadurch erworbener Rechte an ihn geknüpft hätte. Und in der That verlieh er dem Mann kein unbeschränktes Eigenthumsrecht über seine Frau. Sogar das in den ältesten Zeiten dem Mann zustehende Recht willkürlicher Verstoßung seiner Frau, die ihm, aus irgendeinem Grunde, widerwärtig geworden war, erlitt durch die mosaische Gesetzgebung eine bedeutende Einschränkung, insofern eine solche Scheidung an die doppelte Bedingung gebunden wurde, daß der Mann an seiner Frau etwas Schimpfliches entdeckt hatte (ein Ausdruck, der später auf verschiedene Weise gedeutet wurde), und daß er ihr einen von Zeugen unterschriebenen Scheidebrief ausstellte, durch welchen er allen Rechten auf sie entsagte, und ihr die Befugniß ertheilte, sich mit einem andern zu verehelichen (5 Mos. 24, 1; s. Ehe).

Die Ehefrauen bei den Hebräern genossen viel größere Freiheit als bei den andern Völkern des Alterthums. Bewohnten sie auch im patriarchalischen Zeitalter eine besondere Abtheilung des Zeltes (1 Mos. 24, 67; 31, 33) und später einen ihnen bestimmten Raum des Hauses (von einem Harem ist nur bei Königen, die in Polygamie lebten, die Rede; 1 Kön. 7, 8; 2 Kön. 24, 15; Esth. 2, 3. 11), so waren sie doch nicht gefangen gehalten. Sie verkehrten frei und ungezwungen mit den Gliedern der Familie (1 Mos. 12, 14; 24, 11; Ruth 2, 5 fg.; 1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 19, 5), und waren auch den Fremden sichtbar (1 Mos. 20, 2). Sie durften unverschleiert ausgehen und erschienen zuweilen bei fröhlichen Festen (1 Sam. 18, 6; Richt. 16, 27). Finden wir doch sogar eine Israelitin, Deborah, als Richterin einen mächtigen Einfluß auf das Volk ausübend (Richt. 4, 3 fg.). Mit den Männern zu speisen, das erlaubte zwar ihnen die Sitte nicht, dagegen sehen wir sie zuweilen bei den Mahlzeiten aufwarten (Luk. 10, 38. 40; Joh. 12, 2). Sie waren im eigentlichen Sinn die Lebensgefährtinnen und Gehülfinnen ihrer Männer, standen mannichfaltigen häuslichen Geschäften vor (Spr. 31, 10—31) und nahmen Antheil an der Erziehung der Kinder. Darum empfand der Hebräer Achtung vor einem gesitteten, fleißigen Weibe und wußte das Glück einer friedlichen Ehe zu schätzen, wie besonders aus dem herrlichen Lob der treuen Hausfrau Spr. 31, 10 fg. hervorgeht (vgl. Sir. 26, 1—4. 13—24; 26, 22—24). Gerade um des aus einer friedlichen Ehe entspringenden Glückes willen ermahnt der weise Jesus Sirach (Kap. 25, 1) den Mann und das Weib zur Eintracht und gibt dem erstern den Rath, nicht eifersüchtig zu sein, aber dem Weib auch nicht zu erlauben, über ihn zu herrschen (Kap. 9, 1. 2); sich auch nicht zu scheiden von einer vernünftigen und frommen Frau, weil sie kostbarer sei als Gold (Kap. 7, 19. 26).

Wie edel auch im ganzen die Stellung war, welche das Weib bei den Hebräern einnahm, so besaß es gleichwol nicht alle Rechte, die ihm, als einem dem Mann ebenbürtigen Wesen, zukamen. Es hatte keinen Antheil an der Hinterlassenschaft der Aeltern und durfte um keines Grundes willen sich willkürlich von dem Mann scheiden, während doch diesem die Verstoßung des Weibes, unter den angegebenen Bedingungen, erlaubt war. Erst das Christenthum setzte das Weib in den Vollgenuß seiner Rechte ein und bewirkte hierdurch eine Umgestaltung des Familienlebens, die nicht hoch genug angeschlagen werden kann und zu der von dem Christenthum überall verbreiteten Cultur unermeßlich viel beigetragen hat.

Hinweisend auf die zweite mosaische Schöpfungsurkunde macht Christus mit dem hier ausgesprochenen Grundsatz, daß Mann und Weib, im Zustand der Ehe, ein Fleisch sein, d. h. ideal genommen eine Person bilden sollen, mehr Ernst als Mose, indem er aus

demselben die Folgerung ableitet, daß beide gleiche Rechte haben, und daß daher dem Mann eine willkürliche Scheidung ebenso wenig gestattet werden solle als der Frau (Matth. 19, 5. 6; vgl. 5, 31. 32 fg.; s. Ehe). Den gleichen Grundsatz, daß Mann und Weib in der Ehe zu einer idealen Einheit zusammentreten, stellt Paulus im Epheserbrief (Kap. 5) auf. Auf höchst sinnige Weise das Verhältniß des Mannes zum Weibe mit dem Christi zu der Gemeinde vergleichend, verlangt er, daß der Mann sein Weib als seinen eigenen Leib ansehe und ihm eine zärtliche, zu jeder Aufopferung bereite Liebe widme, gleichwie Christus die Gemeinde, die sein Leib sei, liebe und sich selbst für sie geopfert habe. Wohl erkennt der Apostel die Superiorität des Mannes über das Weib an: er erklärt den Mann für des Weibes Haupt (1 Kor. 11, 3), was er dadurch motivirt, daß nicht der Mann um des Weibes, sondern umgekehrt, das Weib um des Mannes willen geschaffen worden sei (V. 8); darum verlangt er, daß das Weib dem Mann unterthänig und gehorsam sei (Eph. 5, 22). Doch gibt er zu bedenken, daß der Mann hinwiederum vom Weibe geboren sei (1 Kor. 11, 12), was das Verhältniß dieses letztern zum Manne wieder ausgleiche. Außerdem bemerkt er, daß das Christenthum mit allen Unterschieden äußerlicher Verhältnisse auch den Unterschied des geschlechtlichen Verhältnisses aufhebe, und daß Mann und Weib in Christo Eins seien, d. h. auf gleicher Linie stehen (Gal. 3, 28). Diese Grundsätze wirkten mächtig nicht allein auf die christl. Sitte, sondern auch auf die christl. Gesetzgebungen ein, die nunmehr die Rechte der christl. Ehefrau unter ihren Schutz nahmen.

An einigen Beispielen wollen wir nur noch nachweisen, wie sich selbst in den Frauengestalten die große Verschiedenheit des alttest. Geistes von dem im N. T. herrschenden aufs treffendste ausspricht.

Eine der hervorragendsten Frauengestalten des A. T. ist Deborah. Sie gehörte der anarchischen Heldenzeit der Israeliten an. Durch ihre ungewöhnliche Begabung hat sie sich bis zur Stellung einer Richterin aufgeschwungen. Sie galt außerdem für eine Prophetin, was sie wol ihrem eminenten dichterischen Talent zu verdanken hatte. Durch ihre begeisterten, aus ihrem glühenden Nationalgefühl entspringenden Worte weiß sie einen Naphtaliten, Namens Barak, zu ermuthigen, einen Feldzug gegen den kanaanit. König Jabin, der die israelitischen Stämme unter hartem Druck hielt, zu unternehmen. Den Sieg desselben feiert sie durch einen Gesang, der unter die bewunderungswürdigsten dichterischen Stücke des A. T. zu rechnen ist (Richt. 5, 1 fg.). Ihre Zeitgenossin ist Jaël. Spiegelt sich in Deborah der israelitische Begriff des Prophetenthums, so äußerte sich in dieser letztern die ganze Verworrenheit der Begriffe, welche die Hebräer, vorzüglich in der wilden, anarchischen Richterperiode, vom Patriotismus hatten. Durch eine schändliche Treulosigkeit und eine schwere Verletzung des im Alterthum, besonders im Orient, so heilig gehaltenen Gastrechts ermordet sie den vor Barak fliehenden und in ihrem Zelt eine Zuflucht suchenden kanaanit. Feldherrn Sisserah, und wird für diese That, selbst von Deborah, für eine Heldin gepriesen (Richt. 5, 12 fg.). Ein Seitenstück zu Jaël, aus späterer Zeit, bildet Judith, die ebenfalls wegen eines an einem feindlichen Feldherrn verübten abscheulichen Meuchelmordes als Heldin gepriesen wird (Jud. 14, 18 fg.). Indeß ist zu bemerken, daß die ganze Erzählung des apokryphischen Buchs Judith aus vielen und unwiderlegbaren Gründen sich als eine Fiction zu erkennen gibt. Die wunderliebliche Idylle von Ruth stellt uns die ganze Innigkeit des hebr. Familienlebens vor Augen, zugleich aber in den Mitteln, welche Noomi anwendet, um ihre Schwiegertochter in Verbindung mit Boas, den reichen Anverwandten ihres verstorbenen Mannes, zu bringen, Begriffe von Schicklichkeit in geschlechtlicher Beziehung, die von den bei uns herrschenden unermeßlich verschieden sind. Ob Esther eine geschichtliche Person sei, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wäre sie es, so würde sich in ihrem Bild die innige Anhänglichkeit der Juden an ihre Nation, zugleich aber in ihrem Pflegevater Mardochai der engherzige Particularismus der Hebräer und ihre glühende Rachsucht gegen die Feinde ihres Volks darstellen.

Wenden wir uns zum N. T., so ist die schönste und anziehendste aller in ihm auftretenden Frauengestalten zuverlässig die Jungfrau Maria in den ersten Kapiteln des Evangeliums Lucä. Wie viel in den hier gesammelten Erzählungen auf Rechnung der frommen Sagen zu setzen ist, welche sich früh schon an einige Reminiscenzen aus der Kindheitsgeschichte Jesu ansetzten, das kann hier nicht untersucht werden. Das aber ist

sicher, daß das Bild der heiligen Jungfrau unter dem Einfluß des reinsten christl. Geistes gezeichnet worden ist. Denn Keuschheit, Demuth, unbedingte Ergebung unter den Willen Gottes, innige mütterliche Zärtlichkeit, kurz alle Züge, aus denen es zusammengesetzt ist, sind echt christl. Tugenden. Nur im Schos des Christenthums konnte dieses Bild entstehen, dessen alles übertreffende Lieblichkeit es begreiflich macht, warum kein anderes einen so mächtigen Einfluß auf die christl. Kunst ausgeübt hat. Im Verlauf der evangelischen Geschichte spielt die Mutter Jesu keine so große Rolle, als man es hätte erwarten sollen. Doch spiegelt sich in mehrern Zügen, wie in ihrem ängstlichen Suchen des verloren geglaubten Jesusknaben (Luk. 3, 41 fg.), in den in Gemeinschaft mit den Brüdern Christi gemachten Versuch, ihn aus seinem bewegten und gefahrvollen Leben in die Mitte des väterlichen Hauses zurückzuführen (Matth. 12, 47 fg.), die sie erfüllende mütterliche Liebe und Sorge, und in der Erzählung des Wunders in Kana (Joh. 2) das Vertrauen, das sie in die außerordentlichen Kräfte setzt, mit welchen er ausgerüstet war. Nirgends äußert sich ihre Liebe zu ihrem Sohn auf eine rührendere Weise als in dem Heldenmuth, mit welchem sie ihn bis unter das Kreuz begleitete, eine Liebe, die Jesus durch die zarte Sorgfalt erwidert, mit der er ihr künftiges Los sicherzustellen sucht.

Unter den mit enthusiastischer Bewunderung an Jesu hängenden Frauen ragt das liebenswürdige Schwesternpaar von Bethanien hervor. Aeußert sich im Bild der Martha vorzugsweise die sorgsame hebr. Jungfrau, so erblicken wir in Maria eine Innigkeit der Liebe, eine Begeisterung der Verehrung, ein sehnsüchtiges Verlangen nach Belehrung, wie sie sich nur in dem Umgang mit Jesu selbst und unter dem Einfluß seines Geistes entwickeln konnten. Durch und durch christlich ist auch das tiefe Reuegefühl der büßenden Sünderin und ihr unbegrenztes Vertrauen zu Jesu (Luk. 7, 36 fg.). Die christl. Sage hat in ihr Maria Magdalena zu erblicken geglaubt. Wenn auch diese Sage durch nichts verbürgt wird, so ist doch so viel gewiß, daß diese letztere zu denjenigen Freundinnen Jesu gehörte, die mit der glühendsten Begeisterung an ihm hingen. Wir schließen diese Reihenfolge christl. Frauenbilder mit Tabitha (Apg. 9, 9. 36), in welcher sich die christl. Wohlthätigkeit, vorzüglich die zarte Sorgfalt für arme Witwen in klarem Licht darstellt. Vgl. insbesondere Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (Halle 1830—32), Thl. 1 u. 3. Bruch.

Freiheit ist die höchste Gabe des Schöpfers an das Geschöpf, die Blüte der endlichen Creatur, das Zeichen göttlichen Ursprungs und Wesens. Sie ist zugleich die Grundbedingung aller Sittlichkeit und Religion. Ohne Freiheit gibt es nicht nur keine wahrhaftige Sittlichkeit, auch keine lebendige Frömmigkeit. Mag es auch scheinen, als ob gerade die Religion nicht in der Freiheit, sondern in der Abhängigkeit ihr eigenstes Wesen habe, und ist auch die Frömmigkeit von einem der größten Theologen (Schleiermacher) als das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit bestimmt worden, so ist doch diese absolute Abhängigkeit zugleich die wahrhafte Freiheit, und das Christenthum mit Recht von Christo selbst wie von dem Apostel Paulus als die Religion der Freiheit und der Kindschaft bezeichnet worden. Schon diese Freiheit in der Gebundenheit weist darauf hin, daß zwei scheinbar entgegengesetzte Momente erst in ihrem Zusammenschluß die volle sittliche Freiheit darstellen. Die sogenannte formale Freiheit oder die Wahlfreiheit und die reale, oder die sittliche und vernünftige, die Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21), sind nicht verschiedene Arten, sondern unterschiedene und zugleich zusammengehörende und sich ergänzende Momente, welche wie Form und Inhalt, wie Streben und Ziel, unauflöslich aneinander gebunden sind und auch da, wo sie einander gegenübertreten, nur zeitweise und als Glieder eines zusammenhängenden und fortschreitenden sittlichen Processes ihre Selbständigkeit erringen.

Die formale Freiheit, welche gemeinhin mit dem Wesen der Freiheit verwechselt wird, ist das Vermögen, sich aus sich selbst zu bestimmen. Diese Bestimmung, nicht von außen, sondern von innen, aus dem Mittelpunkt des eigenen Wesens, kraft des eigenen Willens, diese Bewegung um des Willens Achse, ist das Charakteristische der vernünftigen Creatur.

Freilich könnte diese Selbstbestimmung wieder nichts anderes als das Resultat einer höhern Bestimmung, die Frucht der von einer überweltlichen Macht angelegten Kräfte und Triebe sein, und damit der Mensch sich nur scheinbar und durch die höhere Richtung seiner Triebe von den Thieren unterscheiden. In Wahrheit aber ruht die Selbstbestimmung der vernünftigen Creatur auf dem Selbstbewußtsein und der Selbstunter-

scheidung, das ist auf der Duplicität des Bewußtseins, kraft welcher der Mensch Subject und Object zugleich ist und sich als „Ich", als freie Persönlichkeit, von der natürlichen Basis seines Seins, dem Leibe und dem ganzen Gebiet des gegenseitigen Bestimmens und Bestimmtwerdens, der Natur und allen aus der Naturseite stammenden Empfindungen und Neigungen unterscheidet. Kraft dieser Selbstunterscheidung, dieser Reflexion des Willens in sich, ist der Mensch der freie, und hat die Macht, sich von dem Kreise des blosen Bestimmtwerdens loszureißen, sich aus sich selbst zu bestimmen. Diese formale Seite der Freiheit, auch Wahlfreiheit genannt, ist ein ganz unerlaßliches Moment, welches nirgends fehlen darf, wo von einem sittlichen Handeln des Menschen geredet wird, und ohne welches die Freiheit zu einem blosen Schein, zu dem Resultat einer höher hinauf liegenden Determination herabgesetzt wird.

Der formalen Seite der Freiheit steht gegenüber und ist zugleich eng und nothwendig verbunden die reale. Das ist der sittliche, vernünftige, Gott gewollte Inhalt des Willens, die Uebereinstimmung desselben mit dem Sittengesetz oder mit dem Willen Gottes. Ohne diese Uebereinstimmung bleibt die Freiheit in einem innern Widerspruch stehen, schlägt in ihr Gegentheil um, wird zur Knechtschaft. Die Freiheit ist nur, was sie sein soll, wenn sie mit dem rechten Inhalt, dem Guten und Göttlichen erfüllt ist. Da, wo sie das Unrechte und Unvernünftige wählt, den Leidenschaften sich ergibt, fällt sie unter sich selbst herab, verliert die ihr angeborene Kraft, wird unfrei. Das ist die Wahrheit des tiefsinnigen Wortes: „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht" (Joh. 8, 34). In diesem Sinn macht erst die Wahrheit frei (Joh. 8, 32), ist Christus selbst und der von ihm ausgehende Heilige Geist der freimachende (Joh. 8, 36; 2 Kor. 3, 17; Gal. 5, 1), und ist im höchsten Sinn die Urquelle aller Freiheit wie aller Wahrheit und Liebe, der freie, persönliche, zur Freiheit berufende und erziehende Gott. Die Lehre vom göttlichen Ebenbild des Menschen (s. d.), die Schöpfungsgeschichte, nach welcher Gott dem Erdenkloß den lebendigen Odem seines Geistes einblies, enthält schon im Keim diesen Gedanken, daß das Göttliche das höchste und tiefste Menschliche ist, daß der göttliche Geist nicht als ein dem Menschen fremder und äußerlicher über ihm steht, vielmehr das Sittengesetz Gottes ihm als die eigene Vernunft in das Herz geschrieben ist (Röm. 2, 15).

Mit vollem Bewußtsein ist dieser Gedanke der Einheit und Uebereinstimmung des göttlichen und menschlichen Geistes, in welcher erst der Mensch sich wahrhaft frei weiß, durch das Christenthum und namentlich durch Paulus, den großen Apostel der Freiheit, ausgesprochen. Der Geist der Kindschaft und der Freiheit ist eins. Die, welche der Geist Gottes treibt, sind Gottes Kinder, und dieser Geist ist es, welcher sich in unserm Innersten bezeugt und uns die Gewißheit gibt, daß wir Kinder Gottes, Freigeborene und zur Freiheit berufene sind (Röm. 8, 14—18).

Beginnen wir mit der Wahlfreiheit, so muß vor allem festgestellt werden, daß eine unbedingte Freiheit dieser Art, eine Selbstbestimmung, die durch nichts anderes bestimmt ist, in der Erfahrung nicht vorkommt und in der Schrift nicht gelehrt wird. Der menschliche Wille ist nicht eine tabula rasa, eine vollständig leere Form, die sich aus reiner Willkür bald für diesen, bald für jenen Inhalt bestimmt. Ein solcher Indifferenzpunkt des Willens ist eine reine Abstraction. Vielmehr ist der Wille, vielfach von außen wie von innen, durch endliche Ursachen wie durch die höchste, absolute, durch die Vergangenheit wie durch die Gegenwart, durch fremde wie durch seine eigenen, von einem Moment zum andern fortwirkenden, Willensbestimmungen mitbestimmt, und die Freiheit, welche trotz dieser Bestimmtheit sich erhält, ist nichts anderes als die Kraft, sich von jeder Bestimmtheit wieder loszureißen, sich in sich zu vertiefen, einen neuen Anfang zu machen, durch ein neues sittliches Linienziehen. Der Mensch unterscheidet sich eben dadurch von jedem andern Naturwesen, daß er etwas anderes ist als das Glied eines unzerreißbaren Naturzusammenhangs, ein Durchgangspunkt für unwiderruflich wirkende Gesetze. Vielmehr aus einer Menge von Möglichkeiten, Antrieben und Anreizungen zieht sich das Ich in seinen eigenen Mittelpunkt zurück, berathschlagt, wägt Gründe ab, kämpft, überwindet sich selbst. Diese Freiheit bestätigt sich täglich durch die Zeugnisse der innern Erfahrung. Die Erfüllung des Sittengesetzes ist nicht ein Müssen, sondern ein Sollen. Das Zuwiderhandeln führt zur Selbstanklage, Reue, zum Schuldbewußtsein, in welchem der Mensch es ausspricht, daß er sich selbst als verantwortlich weiß. Diese Selbstverantwortlichkeit ist ohne Freiheit undenkbar. Aber diese Freiheit ist vielfach begrenzt: 1) durch die Außenwelt;

2) durch die Innenwelt; 3) durch Gott selbst. Nach der Lehre der Schrift ist die Außenwelt nur insofern eine Schranke für den Willen, als derselbe wohl in sie einzugreifen, nicht aber, außer durch von Gott mitgetheilte Wunderkräfte, ihre Gesetze aufzuheben vermag. Aber der freie Wille wird nirgends unter die Macht der Natur gestellt. Der Mensch ist vielmehr schon mit der Schöpfung von Gott selbst zum Herrn der Natur eingesetzt. Damit ist der materialistische Determinismus oder Fatalismus aufs bestimmteste ausgeschlossen und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für alles äußere Thun behauptet. Dagegen erhält der freie Wille eine wesentliche Beschränkung durch die Innenwelt des Menschen wie durch Gott selbst, durch die Lehre von der Sünde und von der Gnade. Denn es gehören die drei: Freiheit, Sünde und Gnade, so wesentlich zusammen, daß die Aussagen über Sünde und Gnade die über die Freiheit sogleich mitbestimmen, und zwar so, daß sie im umgekehrten Verhältniß zueinander stehen, daß, je größer und weitgreifender die Macht der Gnade und Sünde (diese beiden correspondiren einander vollkommen), desto geringer und verschwindender die der Freiheit ist.

Nach der Schrift ist der freie Wille wesentlich durch die Sünde beschränkt, und nicht nur durch die einzelne Thatsünde, sondern durch den sündhaften Hang, welcher zu einer Macht geworden und die Herrschaft über das Menschengeschlecht gewonnen hat. Freilich unterscheidet sich hier wieder die Anschauung des A. T. von der des Neuen und namentlich des Apostels Paulus. Im A. T. stehen Männer wie Noah, Henoch, die Patriarchen, David, die Propheten, wenn auch nicht als die Sündlosen, doch als die Gott Wohlgefälligen, als die „Knechte Gottes" da, ja das ganze jüd. Volk ist ein auserwähltes, und gleichsam in die göttliche Arche eingeschlossen, die es vor der allgemeinen Sintflut bewahrt hat. Nach dem Geschichtsbild des Apostels Paulus dagegen ist die ganze Menschheit vor Christo unter die Sünde beschlossen (Röm. 3, 9. 10), alle Welt ist Gott verschuldet (Röm. 3, 19). Und zwar stammt diese Sündhaftigkeit aller von dem ersten Menschen, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen, und alle, Juden wie Heiden, die unter dem Gesetz wie die außer dem Gesetz Lebenden, ergriffen hat (Röm. 5, 12—19). Diese Ansicht von der Fortpflanzung der Sünde durch den Urheber des Geschlechts kommt in den ältern Schriften des A. T. noch nicht vor, erst in den Apokryphen (Sir. 25, 32; Weish. 2, 23. 24), und gehört der rabbinisch-jüd. Theologie an. Sie wird von dem Apostel Paulus zur Parallelisirung der beiden großen Weltalter, an deren Scheidepunkt Christus steht, verwandt, um also den Gegensatz eines Typus und Antitypus, des ersten Adam von unten her, und des zweiten von oben her, zu gewinnen (1 Kor. 15, 45—47). Die Menschheit theilt sich danach in zwei große Reihen, die vorchristliche und die nachchristliche mit ihren Anfängern und Führern, Adam und Christus. Und wie von Adam Sünde und Tod ausging auf alle seine Nachkommen, so von Christus Heil und Leben auf alle, die ihm angehören. Die Frage ist nur, wie eng oder wie weit diese Vergleichung zu fassen ist, und wie viel des Unterschieds noch übrigbleibt bei der scheinbaren Gleichheit. Ist Adam wirklich der Urheber oder nur der erste Darsteller der allgemeinen Sündhaftigkeit? Heißt der Satz: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen" (Röm. 5, 12), so viel als: durch ihn ist die bisher sündlose Natur sündhaft geworden, oder: durch ihn ist die Sünde zuerst zum Vorschein gekommen? Jedenfalls denkt der Apostel an eine Veränderung der menschlichen Natur durch die Sünde eines einzelnen, wie sie die spätere Kirchenlehre ausgebildet hat, nicht, wie schon aus 1 Kor. 15, 45—47 hervorgeht, wo der erste Adam von vornherein als der irdische und sinnliche, in welchem die sinnliche Natur noch die Uebermacht hatte, dargestellt wird. So müssen wir denn sagen, daß die Uebertretung des göttlichen Gebots bei Adam durch die noch vorherrschende sinnliche Natur bedingt war und als die erste, in einer bewußten That heraustretende Aeußerung derselben anzusehen ist. Außerdem führt gerade diese Vergleichung zwischen Adam und Christus und ihrem Einfluß auf die nachfolgenden Geschlechter dahin, daß für die Freiheit des einzelnen und für den Unterschied des sittlichen Verhaltens noch ein großer Spielraum übrigbleibt. Denn wie nicht alle nach Christo Lebenden darum auch das Heil durch ihn empfangen, sondern nur die an ihn Glaubenden und in ihm Lebenden; so ist auch innerhalb der Adamitischen Reihe für die eigene Verschuldung und den eigenen Werth noch ein weiter Raum, und die sittliche Zurechnung keineswegs aufgehoben. Es ist durch jene Paulinische Parallele nur die Solidarität des Guten wie des Bösen, die geistig ansteckende Kraft des Gemeinschaftslebens, anerkannt

worden. Die Kraft, Gutes zu thun, ist auch innerhalb jener sündhaften Atmosphäre sowol den Heiden wie den Juden geblieben (1 Kön. 2, 7. 10 fg.), und die allgemeine Sündhaftigkeit ist keineswegs bis zu einer absoluten gesteigert. Gegen diese erst durch Augustin zugespitzte und bis an die Grenze manichäischer Einseitigkeit hingeführte Erbsündenlehre streitet die ganze H. Schrift. Das Ebenbild Gottes ist durch die Sünde nicht verloren gegangen (1 Mos. 9, 6; Ps. 8, 6; Jak. 3, 9), und auch bei dem schärfsten Bewußtsein derselben, wie das Gesetz es hervorruft und wie der Apostel Paulus es ergreifend geschildert hat (Röm. 7, 15—24), ist doch gerade der Zwiespalt des Innern und die Lust an Gottes Gesetz (Röm. 7, 22), welche geblieben, ein Zeugniß dafür, daß die Kräfte des Guten nicht erstorben, nur in einem schweren Kampfe mit den Sinnenmächten befangen sind. Das Wohlgefallen an Gottes Gesetz, ist es auch nur ein schwaches Wollen, ist doch als die höhere Natur gerettet, welche dann durch die Kraft des von Christo ausgehenden Geistes gestärkt und zur Herrschaft geführt wird.

Die innerste Wurzel des sittlichen Lebens ist nicht vernichtet, und die Freiheit zum Guten als Empfänglichkeit und Sehnsucht, als Buße und Glaube geblieben. Christus selbst ist es, der an diese Empfänglichkeit und Bedürftigkeit, an die Hungernden und Durstenden sich wendet, der zum Eintritt in das Reich Gottes, als die freie That des Menschen, Reue und Buße, Glaube und Umkehr verlangt (Matth. 4, 17; Luk. 15, 11 fg.; 18, 9 fg.). Vornehmlich ist es der Glaube, der gefordert wird und somit nicht ein Geschenk Gottes, sondern eine freie That des Menschen ist. Der Glaube (s. d.) ist mehr als Empfänglichkeit und kann am besten eine active Empfänglichkeit genannt werden, weil er nicht allein für den Gehalt des Glaubens, die Gnade Gottes in Christo, aufgeschlossen ist, sondern auch ihn mit eigener Kraft ergreift, ihn festhält und sich völlig zu eigen macht. Er ist zugleich eine Hingabe und eine Zueignung und überall eine lebendige That des Subjects, zu der es eines starken Entschlusses, einer sittlichen Erhebung und Zusammenfassung des ganzen Menschen bedarf. So kann von einem „Werk" des Glaubens im Unterschied von den todten und äußerlichen Werken, dem innersten und lebensvollsten Werk des Menschen, die Rede sein, und Christus straft und schilt die Kleingläubigen, und fordert den starken und muthigen Glauben, der Berge versetzt. Während so in den meisten Stellen der Schrift der Glaube als des Menschen freier Entschluß erscheint, durch welchen die in Christo offenbarte Gnade Gottes und der alles heiligende göttliche Geist in die Seele des Menschen aufgenommen wird, findet die entgegengesetzte Betrachtung, nach welcher durch eine absolute Gnadenwahl alle sittliche Freiheit aufgehoben und auch der Glaube oder Unglaube des Menschen nur ein Werk göttlicher Vorherbestimmung ist, in vereinzelten Stellen einen scheinbaren Anhalt. Es ist die Lehre von der Gnade, welche der von der Freiheit feindlich und bedrohend gegenübertritt, es ist ein Pantheismus der göttlichen Gnade, welcher den sittlichen Nerv der Freiheit bis in seine letzten Wurzeln zu durchschneiden scheint. Die Hauptstelle, welche diese Auffassung begünstigt, ist bekanntlich Röm. 9, 10 und 11 (s. Erwählung). Der Apostel stellt sich hier ganz auf den Standpunkt des Judenthums, des oriental. Despotismus und Absolutismus, nach welchem das Verhältniß Gottes zum Menschen nur das des absoluten Königs, des Herrn zum Knecht, des Töpfers zum Thon, mit Einem Wort das der absoluten Herrschaft auf der einen, und der absoluten Machtlosigkeit auf der andern Seite ist. Ganz ähnlich wie im Buch Hiob der einzelne, der sich beikommen läßt, mit Gott zu rechten und ihn wegen Ungerechtigkeit und Nichterfüllung seiner Verheißungen anzuklagen, hart abgewiesen wird, wird hier das jüd. Volk mit seinen angeblichen Rechtsansprüchen an Gott auf die Unbedingtheit des göttlichen Willens, seiner Erwählung und Begnadigung, die in jedem Augenblick von den Juden auf die Heiden übertragen werden kann, hingewiesen. Aber in der That hat diese Absolutie der göttlichen Gnadenwahl nur einen polemischen Werth, nur eine negative Bedeutung, und soll nur dazu dienen, die falschen Rechtsansprüche auf Geburtsrecht und Gesetzeserfüllung abzuweisen, nicht aber jede Art eines gerechten und auf sittliche Ordnungen gegründeten Verhältnisses von Gott und Menschen zu vernichten. So wird denn im 10. Kap. des Römerbriefs die schneidende Härte und scheinbare Gnadenwillkür des 9. Kap. wieder gut gemacht, indem an Stelle der falschen und äußerlichen Rechtsansprüche die große und vollberechtigte Bedeutung des Glaubens, als des von Gott selbst gewollten und anerkannten Rechts des Menschen, als der nothwendigen subjectiven Bedingung des Heils, gesetzt wird. Hier erst tritt die eigentlich christl. Betrachtung ein, während im

9. Kap. das Judenthum mit seinen eigenen Waffen, die Ansprüche des auserwählten Volks mit der absoluten Machtwillkür Gottes, geschlagen werden. Diese ganze polemische Argumentation des Apostels stützt sich daher auch vorzugsweise auf alttest. Aussprüche und Vorstellungen, wie 2 Mos. 7, 3, wo das Herz des Pharao von Jahve verstockt wird, und Jes. 6, 10, wo das Wort des Propheten dazu dienen soll, das Volk für das, was zu seinem Frieden dient, taub zu machen, auf die sich auch einzelne neutest. Anklänge (Matth. 13, 14. 15; Joh. 12, 39. 40; Röm. 1, 24; 2 Thess. 2, 14; 1 Petr. 2, 8) zurückbeziehen. Das Verstocken und Verhärten der Menschen von seiten Gottes erscheint übrigens auch hier härter und einseitiger als es in Wirklichkeit gemeint ist, da nur der menschliche Factor der Versündigung zurücktritt und es in der That nichts anderes ist als ein Gesetz der göttlichen Weltordnung, nach welchem das selbstverschuldete Böse sich bis zur Abstumpfung und Verhärtung steigert und wieder in der Hand Gottes ein Mittel zur Förderung seines Reichs wird.

Gehen wir von allen diesen Beschränkungen und Kämpfen der formalen Freiheit, als der werdenden, über zu der realen Freiheit als ihrer Erfüllung und Vollendung, so sind in ihr, wie schon zu Anfang angedeutet wurde, der göttliche und der menschliche Wille, der Heilige Geist und der Glaube des Menschen, das Sittengesetz und die freie freudige Zustimmung, in Eins zusammengeschlossen. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor. 3, 17). Das Princip des neuen Lebens ist der Geist, das menschliche Organon, durch welches es ergriffen wird, der Glaube. Diese beiden gehören innerlich und unauflöslich zusammen, und wenn der Glaube als eine freie That ganz in die menschliche Entschließung gelegt wurde, so geht diesem freien Ergreifen doch wieder ein Ergriffensein, die suchende, einladende, erziehende Gnade Gottes, sein ewig lebendiger und den Menschengeist sollicitirender Geist, voran, es besteht ein verborgener, innerlicher und stetiger Contact dieser beiden, bei aller Selbständigkeit beständig aufeinander einwirkender und in den Tiefen unauflöslich verbundener Factoren. Das Verhältniß von Gott und Mensch ist in diesem Zustand der realen, sittlichen Freiheit ein wahrhaft innerliches geworden, das von Geist zu Geist, vom Geist Gottes, der Zeugniß gibt unserm Geist. Erst in der christl. Religion ist diese Freiheit errungen und das Christenthum wird mit Recht als die Religion der Freiheit bezeichnet. Sie wird auch, und mit demselben Recht, die Religion der Kindschaft, der Liebe, der Versöhnung genannt. Ueberall liegt der Gedanke zum Grunde, daß der Zwiespalt zwischen Gott und Mensch aufgehoben, daß der Geist Gottes nicht eine Schranke für den Menschengeist, sondern der tiefste Grund seines Wesens, seine Freude und Seligkeit ist. Diese wahrhafte Freiheit ist eine Freiheit von der Sünde (Joh. 8, 34; Röm. 8, 2), welche der eigentliche Despot der Seele ist und den Menschen in die schmählichsten Sklavenketten schlägt. Sie ist ferner eine Freiheit von Wahn und Schein und Aberglaube; denn die Wahrheit ist es, welche den Menschen erst völlig frei macht (Joh. 8, 32), und der Geist Gottes ist ein Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit führt (Joh. 16, 13). Sie ist ferner eine Freiheit von der Außenwelt, von Schicksalen und Trübsalen, von Gegenwärtigem und Zukünftigem, von Leben und Tod. Gerade diese Freiheit und Unerschütterlichkeit des in der Liebe Gottes gebundenen, in Christo fest und unüberwindlich gewordenen Geistes hat Paulus mit wunderbarer, an die Stoiker erinnernder, aber sie in warmer Liebe und göttlicher Begeisterung weit übertreffender Kraft ausgesprochen (Röm. 8, 35—39). Diese Freiheit ist nicht nur eine Unabhängigkeit von der Außenwelt, eine Unangreifbarkeit gegenüber ihrer Macht, sondern zugleich eine Herrschaft über sie, wie dies in dem tiefsinnigen Wort: „Alles ist euer" (1 Kor. 3, 21), ausgesprochen ist. Das heißt: alles steht in euerm Dienst, oder richtiger: im Dienst des Reiches Gottes, denn nichts von diesen äußerlichen Dingen hat für sich einen Werth und eine Macht, sondern soll ein Mittel sein in euerer Hand, ein Werkzeug zum Aufbau des göttlichen Reichs. Diese wahrhafte Freiheit ist ferner eine Freiheit von Menschen und menschlicher Autorität. „Werdet keines Menschen Knechte", dies Wort des Paulus nimmt niemand aus, auch nicht die Apostel, und hat uns von aller menschlichen Autorität, unter welchem Namen sie auftreten möge, seien es Apostel oder Apostelschriften, Päpste oder Reformatoren, Concilien oder Bekenntnißformeln, ein für allemal befreit (1 Kor. 3, 22).

Diese Freiheit ist ferner eine Freiheit von dem Gesetz, d. i. dem jüd. Ceremonialgesetz mit Beschneidung, Speiseverboten, Opfern, jüd. Fasttagen u. s. w., welches auf-

gehoben ist in dem Einen, alles umfassenden Gebot der Liebe (Gal. 5, 1. 14). Sie ist zugleich eine Befreiung von dem Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 10), von seinem äußerlichen Zwang, seiner Drohung und Strafe, mit welcher es wie ein Zuchtmeister die kindische und unerzogene Menschheit beherrschte (Gal. 3, 24—26). Sie führt die Menschheit aus der Knechtschaft in die Kindschaft, aus der Abhängigkeit in die Selbständigkeit der der Vormundschaft nicht mehr bedürfenden Kinder (Gal. 4, 3—7).

Endlich ist diese Freiheit eine Freiheit vom Buchstaben. Das in Einzelheiten und Aeußerlichkeiten zerfallende, nicht in das Herz geschriebene Gesetz wird zu einem ertödtenden Buchstaben, der wohl verdammen, aber nicht selig machen kann. An die Stelle dieses todten Buchstabens tritt der lebendige Geist, an die Stelle der vielen einzelnen und kleinlichen Vorschriften das Eine Gesetz der Liebe, an die Stelle der starren und für alle gleichen Regel die freie Anerkennung der Eigenthümlichkeit (Röm. 7, 27 fg.; 2 Kor. 3, 6). Diese Freiheit von Sünde und Welt, von Wahn und Aberglauben, von Menschen und Menschenansehen, von Gesetz und Buchstabe, ist aber nicht Zügellosigkeit und Willkür, nicht eine Freiheit, welche zum Deckel der Bosheit dient (Gal. 5, 13; 1 Petr. 2, 16), sondern ein neues Gesetz der Liebe, und damit zugleich die tiefste und innerste Gebundenheit an Christum, den einigen Meister und Heiland, an Gott, das einige Ziel. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi und Christus ist Gottes" (1 Kor. 3, 23). Schwarz.

Freijahr, s. Sabbatjahr.

Freistatt. Das Institut der Freistätten im alten Israel ist das Correlat zu dem andern der Blutrache. Diese war in Israel wie bei den Arabern ein uraltes Herkommen, an das auch die Gesetzgebung nicht anzutasten wagte. Das Streben derselben ging vielmehr lediglich darauf, die Härten dieser Institution möglichst zu mildern und namentlich den bei der Vollziehung der Blutrache leicht möglichen Willkürlichkeiten und Ungerechtigkeiten vorzubeugen. Ganz besonders suchte sie dies zu erreichen durch das Institut der Freistätten, d. i. dadurch, daß sechs Städte ausgesondert wurden, drei diesseit, drei jenseit des Jordans, in welche es dem von einem Bluträcher wegen eines Mordes oder Todtschlags Verfolgten gestattet sein sollte sich zu flüchten, und in denen der Verfolgte das Recht hatte sich aufzuhalten, bis seine Sache von der Volksgemeinde untersucht war. Stellte sich durch die Untersuchung heraus, daß der des Mordes oder Todtschlags Angeklagte desselben wirklich schuldig war, so ging er des Rechts der Zuflucht verlustig und fiel der Hand der Gerechtigkeit anheim. Stellte sich aber heraus, daß er lediglich aus Versehen, d. i. ganz absichtslos und nur durch einen unglücklichen Zufall, jemand umgebracht hatte, so durfte er auch ferner in der Freistatt sich aufhalten und genoß, solange er innerhalb der Grenzen des Weichbildes der Stadt sich aufhielt, des öffentlichen Schutzes; überschritt er aber die Gemarkung der Stadt, so durfte der Bluträcher ungestraft ihn tödten. Nur in dem Fall ward der unschuldig Verfolgte (denn ein solcher genoß ja überall nur des Asylrechts) der Verpflichtung, innerhalb des Stadtbannes sich zu halten, entbunden, wenn der bisherige Hohepriester starb; mit dem Tod dieses erlangte jener, vorausgesetzt, daß nicht neue Verdachtsgründe gegen ihn aufgetaucht waren, die volle Freiheit wieder, hinzugehen, wohin er wollte, und die Freistatt zu verlassen; in diesem Fall durfte der Bluträcher bei Strafe an seinem eigenen Leben denselben nicht mehr verfolgen (4 Mos. 35). Im Interesse des Verfolgten gibt das deuteronomische Gesetz noch das Gebot, daß man solle die Wege zu den Freistätten stets in gangbarem Zustand erhalten (5 Mos. 19, 3). Die Bestimmung hinsichtlich der Nichtüberschreitbarkeit der Grenze des Stadtgebiets läßt sich verschieden auffassen und ist auch verschieden gedeutet. Man könnte sie als eine rein im Interesse des Verfolgten getroffene Bestimmung betrachten, zu dem Zweck, den Verfolgten so viel als irgendmöglich vor den Nachstellungen seines Feindes zu sichern. Die weitere Bestimmung indeß, für den Fall des Todes des zeitigen Hohenpriesters, dürfte auf eine andere Absicht des Gesetzgebers bei derselben schließen lassen. Der Tod des Hohenpriesters war im alten Israel, namentlich in der frühern Zeit, ein nicht minder bedeutungsvolles Ereigniß wie etwa der Tod eines Fürsten in monarchischen Staaten. Wie dieser in gewisser Weise den Abschluß einer Geschichtsepoche zu bezeichnen und deshalb mit einem Vergeben und Vergessen in Bezug auf die dahinten liegende Zeit verbunden zu sein pflegt, so auch der Wechsel im Amt eines Hohenpriesters; mit dem Tode desselben sollten auch die von demselben gefällten Strafurtheile in ihrer Wirkung aufhören. Eine Spur dieser Anschauung haben wir noch in

der in Rede stehenden Bestimmung. Die Verpflichtung, innerhalb der Grenzen des Weichbildes sich zu halten, war gewiß wesentlich auch eine beabsichtigte Beschränkung der Freiheit des Verfolgten, in gewissem Sinne eine Strafe desselben; eine Strafe nämlich für die Fahrlässigkeit oder Unvorsichtigkeit, durch welche, auch wider Absicht, der Tod eines andern herbeigeführt ward. Diese Strafe ward dem Detinirten auf dem Wege der Gnade erlassen bei dem Tode des Hohenpriesters. Um dem Misbrauch des Asylrechts vorzubeugen, war ausdrücklich verboten, gegen ein Wehrgeld, das man an den Bluträcher zahlte, sich das Asylrecht zu erkaufen (4 Mos. 35, 32).

Andere Zufluchtsstätten, außer jenen sechs Städten, gab es in Israel nicht; ein Altar aber oder der Tempel, welche wol bei andern Völkern den wegen Mordes Verfolgten als Zuflucht dienten, gewährte bei den Hebräern diesen Schutz nicht (2 Mos. 21, 14; 1 Kön. 2, 28—34); ebenso wenig wie sich im A. T. eine Spur findet von der bei den heutigen Beduinen Syriens sich findenden Verpflichtung, jemand, dem es gelingt, als Schützling (dachil) in das Haus eines Beduinen zu kommen, mit Gut und Blut zu schirmen (Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 148); nur soweit es einen Gast galt vor Unbill zu bewahren, war auch bei den Hebräern das Asylrecht ein allgemeineres (s. Gastfreundschaft). Vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—1780), II, 418 fg.; V, 43; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 228 fg. Schrader.

Fremde, Fremdlinge. Ursprünglich ist der Mensch ungastlich. Der Mann aus fremder Heimat, also auch, bei dem geringen Umfang der Staaten und staatenartigen Gebilde, aus fremdem Gemeinwesen, war schutz- und rechtlos; hostis, der „Fremde" (das deutsche „Gast"), ist der „Feind". Freilich können wir bei keinem Volk, welches die erste Roheit überwunden hat, diesen Zustand mehr geschichtlich nachweisen; wenigstens einen gewissen moralischen Schutz hat der Fremde überall, aber doch zeigen sich noch genug Spuren der alten Ungastlichkeit. Derselbe Araber, welcher den Gast seines Zeltes oder den mit seinem Stamm Verbündeten mit der größten Aufopferung pflegt und beschirmt, wird den schutzlosen Fremdling auf offenem Felde ausplündern oder gar tödten, ohne sich eines Unrechts bewußt zu werden. Und ähnliche Züge alter Barbarei finden wir bei andern Völkern. Aber das gegenseitige Interesse und das natürliche Mitgefühl des Menschen mit dem Nothleidenden milderte schon im frühen Alterthum die Härte der ursprünglichen Anschauung. Wenn nicht die Staatsgesetze, so nahm sich wenigstens die Religion der Fremdlinge an; der Dienst des Zeus Xenios war nicht auf Griechenland beschränkt. So liegt denn auch die alte Ungastlichkeit weit vor den Zeiten, aus welchen wir durch das A. T. sichere Kunde haben.

Zu unterscheiden ist hier aber zwischen dem blos auf kurze Zeit verweilenden Reisenden und dem, welcher sich dauernd in der Fremde niederläßt. Ersterer ist viel schutz- und hülfsbedürftiger, genießt aber auch im Alterthum, und namentlich im semitischen Orient, eine weit liebevollere Berücksichtigung. Gastfreundlichkeit ist bei den Semiten uralt und war auch bei den Hebräern allgemein. Das A. T. setzt die Aufnahme und Verpflegung der Reisenden als selbstverständlich voraus. Keiner der Schriftsteller des Pentateuch hält es für nöthig, ein ausdrückliches Gesetz zu ihren Gunsten zu geben, während im N. T. bei ganz andern Verhältnissen eine Empfehlung der Gastfreundschaft nicht so überflüssig ist (Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2). Verschiedene Schilderungen des A. T. zeigen uns, wie der Fremde aufgenommen und nach Kräften gepflegt und bewirthet wird. Die oft übertriebene Meinung von der Unveränderlichkeit morgenländischer Sitten ist in diesem Punkt durchaus richtig. Der Araber setzt seinen ganzen Stolz darein, den Fremden, wer es auch sei, aufs ehrenvollste zu bewirthen. Der raubsüchtige Beduine wird sein Letztes mit seinem Gast theilen. In den syr. Dörfern ist es, wie Wetzstein mittheilt (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XI, 482 fg.), eine gar nicht seltene Erscheinung, daß sich ein wohlhabender Mann durch seine Gastfreundschaft ruinirt. Aehnlich wie Hiob sagt, daß er seine Thür nach der Straße zu für die Fremden geöffnet habe (Hiob 31, 32), drücken sich arabische Dichter oft aus. Der freie Araber bedient mit Stolz seine Gäste; „ich bin der Knecht der bei mir Einkehrenden, während ich doch wahrhaftig niemand Knecht bin!" singt der altarab. Dichter. Das ist die Lage, in welcher uns die herrliche Schilderung der Genesis den Abraham (1 Mos. 18) vorführt, der auch Hebr. 13, 2 noch als Vorbild der Gastfreundlichkeit erscheint. Einer der schärfsten und

zuverlässigsten Beobachter, Lane, sagt hierüber in seinem vortrefflichen Werk über die „Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter“, übersetzt von Zenker (1. Aufl., Leipzig 1852), II, 116: „Die Erzählung von Abraham's Bewirthung der drei Engel, die wir in der Bibel lesen, enthält eine vollkommene Schilderung der Art und Weise, wie ein heutiger Beduinenscheikh an seinem Lager ankommende Reisende aufnimmt. Er befiehlt sogleich seiner Frau oder seinen Frauen, Brot zu backen, schlachtet ein Schaf oder ein anderes Thier und richtet es eilig zu, bringt Milch und andere Vorräthe, die er leicht bei der Hand hat, mit dem Brot und dem Fleisch, welches er zugerichtet, und setzt es den Gästen vor. Sind es Leute von hohem Rang, so bleibt er bei ihnen stehen, während sie essen, wie Abraham in dem angeführten Fall that. Die meisten Beduinen werden lieber selbst eine Beleidigung ertragen oder ihre Familie beleidigen lassen als zugeben, daß ihren Gästen, solange dieselben unter ihrem Schutz stehen, ein Uebel zugefügt werde. Es gibt Araber, die selbst die Keuschheit ihrer Frauen nicht zu kostbar halten, um sie der Befriedigung ihrer Gäste zum Opfer zu bringen“ u. s. w. Mit dem letzten Punkt vergleiche das Benehmen Lot's, der wenigstens zum Schutz der Gäste die Ehre seiner Töchter zu opfern bereit ist (1 Mos. 19, 8). Um so niederträchtiger erscheint das Benehmen der Bewohner von Sodom und der ihnen nachgebildeten Bürger von Gibea (Richt. 19, 22), welche an den Gästen ihres Mitbürgers schändliche Ungebühr üben.

Es ist jetzt in vielen Gegenden Sitte, daß der wohlhabende Reisende seinem Wirth bei der Abreise ein Geschenk gibt, das meist unter dem Werth des Genossenen steht, bei sehr vornehmen Leuten aber auch dessen Werth bedeutend übersteigen kann. Bei den alten Israeliten herrschte diese Sitte wol kaum, wenigstens nicht in der ältern Zeit.

Der steigende Verkehr, zumal nachdem das gemünzte Geld häufiger wurde, hat übrigens gewiß auch schon im alten Israel eigentliche Herbergen zum Bedürfniß gemacht, welche wir uns ungefähr in der Weise einer heutigen Wokâle, Kâravânsarâi oder eines Chân zu denken haben, d. h. eines Hauses, welches nicht viel mehr als ein Obdach für Mensch und Thier bietet. Für Speisen hat der Reisende durchgängig selbst zu sorgen. Vielleicht ist schon Jer. 41, 17 etwas derartiges gemeint; doch ist die Stelle nicht klar. Zur Zeit Jesu gab es in Palästina sogar Herbergen mehr nach unserer Art, denn der Wirth (πανδοχεύς, Luk. 10, 34) bekommt Bezahlung für die vollständige Verpflegung. Daß aber solche πανδοχεῖα keine eigentlich orientalischen Einrichtungen sind, zeigt sich auch darin, daß verschiedene semitische Sprachen dies griech. Wort in allerlei Umformungen für diese Einrichtung entlehnt haben (daher ist es denn in der Form fondaco mit etwas veränderter Bedeutung nach Europa zurückgekehrt). Es liegt übrigens auf der Hand, daß die eigentliche Gastfreundlichkeit in Gegenden mit stark entwickeltem Verkehr zum Vortheil beider Theile immer mehr der bezahlten Bewirthung weichen muß, und daß wir keine Ursache haben, uns nach dem Zeitalter patriarchalischer Gastlichkeit zurückzusehnen, so schöne Züge diese auch zeigt. Zu bedenken ist ferner, daß im Orient eine ausgedehnte Gastfreundlichkeit schon deshalb leichter durchführbar ist, weil dort die Bedürfnisse der Menschen viel geringer sind. Und daß auch bei den Israeliten diese Tugend ihre Grenzen hatte, können wir wol daraus schließen, daß wenigstens die Möglichkeit erwähnt wird, draußen zu übernachten trotz der Nähe menschlicher Wohnungen (1 Mos. 19, 2; Richt. 19, 18 fg.; Hiob 31, 32). In unbewohnten Gegenden war ein Nachtlager unter freiem Himmel gewiß nichts Seltenes; bei der Milde des Klimas verursacht ein solches auch weiter keine großen Beschwerden.

Ausgeschlossen von der Gastfreundlichkeit ist natürlich der offenbare Feind und der, welcher feindlicher Absichten dringend verdächtig ist. So weit wie der Beduine, welcher selbst dem bittersten schuldbeladenen Feind Zuflucht gibt, wenn er bis in sein Zelt gelangt und hier in streng bestimmter Form um Schutz fleht, können seßhafte Völker aus mehrern Gründen nicht gehen. Den vermeintlichen Kundschafter behandelt man unfreundlich, ja hart (1 Mos. 42), und Josua's Späher können in Jericho nicht wagen, ein anständiges Haus aufzusuchen, sondern müssen bei der Hure Rahab einkehren (Jos. 2), aus welcher die alberne Prüderie Späterer eine „Gastwirthin“ gemacht hat.

Ganz anders als die des Reisenden ist die Stellung eines Mannes, der sich auf längere Zeit oder für immer in einer fremden Gemeinde oder gar einem fremden Volk niederläßt. Die Eifersucht auf die Rechte und Vortheile des Gemeindebürgers und der starre Patriotismus lassen den Gedanken gar nicht aufkommen, einem solchen eine gleich-

berechtigte Stellung zu geben. Der Reisende wird geehrt, der fremde Ansiedler höchstens geduldet. Ohne Zweifel bestand auch bei den Israeliten vor dem Exil ein bestimmtes Rechtsverhältniß dieser Leute. Wir haben hierfür die deutliche Analogie der alten Araber, welche die „Fremdlinge" (so Luther) auch mit demselben Wort benannten wie die Hebräer (arabisch ĝâr = hebräisch gêr). Der Fremdling stellte sich bei den Arabern unter den Schutz eines angesehenen Mannes oder eines Geschlechts, in Israel wol meist unter den einer einzelnen Gemeinde; der fremde Schützling eines Priesters wird erwähnt 3 Mos. 22, 10. Der Patron haftet nun mit seiner Ehre für das Leben und etwa noch das Eigenthum seines Schützlings, aber nicht mehr; dieser ehrt in jenem seinen Beschützer, ist aber ohne politische Rechte. Der volle Ausdruck für einen Mann in diesem Rechtsverhältniß scheint gêr (w)tôšab (Fremdling-Ansiedler) gewesen zu sein; doch steht das erstere Wort, welches zuweilen auch den Fremden schlechthin bedeutet, meistens allein, seltener das zweite. Uebrigens werden auch andere Ableitungen von der Wurzel gwr zur Bezeichnung der Lage eines solchen Fremdlings gebraucht; dieser Zusammenhang ist in einer deutschen Uebersetzung nicht gut wiederzugeben.

Die Lage dieser Fremdlinge war im ganzen keine beneidenswerthe. Die Ursache der Niederlassung unter Fremden wird meistens bittere Noth gewesen sein (vgl. z. B. Ruth 1, 6). Arm kam der Schützling an und gewiß fand er selten viel Geneigtheit, ihm emporzuhelfen. Der ihnen gewährte Schutz ging nicht weit, und selbst von ihren Patronen scheinen sie oft bedrückt zu sein. Daher mahnen der Pentateuch und die Propheten so eindringlich von der Unterdrückung der Fremdlinge wie der Witwen, Waisen und übrigen Schutzlosen ab (3 Mos. 12, 33 fg.; 5 Mos. 10, 18 fg.; 26, 11; Jer. 7, 6 u. s. w.). Als entsetzlichen Frevel nennt der Psalmist (Ps. 94, 6) die Tödtung der Witwen und der Fremdlinge. Die Gesetzgebung suchte die Gleichberechtigung anzubahnen, aber ohne sie auch nur theoretisch durchzuführen. Die Kinder fremder Ansiedler, welche als Sklaven verkauft waren, sollen nicht wie israelitische bald freigelassen werden (3 Mos. 25, 45), und selbst der milde Deuteronomiker schließt den Fremden, den wir uns hier nothwendig als in Israel wohnend denken müssen, von mehrern Wohlthaten des Gesetzes aus (5 Mos. 23, 21). Zum Volk selbst wird der Fremdling auch da nicht gerechnet, wo strenge Gerechtigkeit eingeschärft wird (5 Mos. 1, 16). So erklärt sich das Murren der Bewohner von Sodom darüber, daß der Fremdling Lot es sich herausnehmen will, ihnen Vorschriften zu machen (1 Mos. 19, 9).

Freilich konnte auch wohl einmal ein solcher Fremdling zu Reichthum gelangen, sodaß der Gesetzgeber 3 Mos. 25, 47 selbst den Fall vorhersehen muß, daß ein Israelit ihm als Sklave dient. Konnte doch bisweilen auch ein angesehener und reicher Mann durch Unglück oder eine Blutschuld gezwungen werden, sich in die Fremde zu flüchten und dort als Schutzgenosse zu leben, wie wir solche Fälle bei den alten Arabern nicht selten finden. Die Volksüberlieferung erzählte ja, daß selbst die erlauchten Vorfahren nur als Fremdlinge in Palästina gelebt hatten, wenn auch von Fürsten und Völkern hochgeehrt (1 Mos. 21, 22 fg.; 23 u. s. w.). Und das ganze Volk hatte als Fremdling in Aegypten geweilt, ein Hauptmotiv für die Ermahnungen zur milden Behandlung der Fremdlinge in Israel (2 Mos. 22, 20; 23, 9; 4 Mos. 19, 34; 5 Mos. 10, 19).

Im allgemeinen haben die Vorschriften des Pentateuchs hauptsächlich nichtisraelitische Fremdlinge im Auge, d. h. also einzelne Angehörige fremder Nationen, welche sich dauernd unter Israeliten niedergelassen hatten; so wird z. B. auch 2 Sam. 1, 13 ein „amalekitischer Fremdling" erwähnt. Aber auch der Israelit kann bei einem andern Stamm seines Volks oder einer andern israelitischen Gemeinde als Fremdling leben. Wir dürfen uns die Volkseinheit Israels noch in der Königszeit durchaus nicht so eng denken, daß etwa ein allgemeines Staatsbürgerrecht bestanden hätte. Vielleicht konnte selbst ein armer Israelit in die Lage kommen, größern Schutzes wegen sich in die Clientel eines Mitbürgers zu begeben und so in seiner eigenen Heimat als Fremdling zu leben, wenn wir auch annehmen dürfen, daß die Gemeinden in Israel fester geschlossen waren und deshalb einen größern Rechtsschutz gewährten, als die bei den alten Arabern, bei welchen solche Fälle oft vorkamen. Jedenfalls spricht die Stelle 3 Mos. 25, 36 deutlich von dem Israeliten, welcher aus Armuth zum Fremdling herabsinkt. So schlagen sich auch die meisten der Leviten, weit entfernt davon, besonderer Ehre theilhaftig zu werden, in einer ähnlichen Stellung wie die Fremdlinge durch (5 Mos. 26, 11 und andere Stellen des

Deuteronomiums; vgl. Richt. 17, 7 fg.; 19, 1, welche uns die Stellung der Leviten klar vor Augen führen, obgleich die Erzählungen selbst ganz ungeschichtlich sind). Selbst der Prophet Elia wird als ein bloser „Ansiedler" in Israel selbst bezeichnet (1 Kön. 17, 1).

Die Doppelstellung des Fremdlings, welcher zwar des Schutzes dringend bedarf, aber auch ein Recht hat, Schutz zu fordern, wird sehr passend als Bild für das Verhältniß Israels zu Gott angewandt. Gott ist der Besitzer, die Israeliten sind blos seine geduldeten und beschützten Fremdlinge ohne eigenes Recht (3 Mos. 25, 23; Ps. 39, 13; 119, 19; 1 Chron. 29, 15). Etwas specieller werden die, welche in der Nähe des Tempels weilen, als die eigentlichen fremden Schutzgenossen Gottes betrachtet (Ps. 15, 1; 61, 5), wie denn auch im Islam der Anwohner der Ka‛ba ebenso (gâr allâh) genannt werden kann.

Sicher war es nicht unmöglich, aber schwer, aus dem Stand der Fremdlinge zur vollen Gemeinde- und Volksgenossenschaft zu gelangen. Jedenfalls konnte sich jene Stellung durch mehrere Geschlechter hindurch vererben (vgl. z. B. 5 Mos. 23, 9).

Wir haben bisher nur die bürgerliche, nicht die religiöse Stellung der Fremdlinge betrachtet. Positive Nachrichten fehlen uns hier ganz. Gewiß waren in älterer Zeit nicht einmal die israelitischen Fremdlinge den einzelnen Localculten gegenüber gleichberechtigt, geschweige die von fremden Nationen. Je mehr die religiöse Einheit hervortrat, desto mehr mußten solche Unterschiede für die Israeliten selbst schwinden. Aber auch die Ansiedler fremden Stammes konnten es zur religiösen Gemeinschaft bringen. Wenigstens begünstigen die Ritualgesetze der mittlern Bücher des Pentateuchs sehr diese Aufnahme der Fremdlinge in den religiösen Verband. Sie sollen an allen Opfern und Festen theilhaben und unter denselben Ritual- und Criminalgesetzen stehen (2 Mos. 12, 48; 3 Mos. 16, 29; 17, 8. 12; 18, 26; 24, 16. 22; 4 Mos. 9, 14; 15, 14; vgl. 5 Mos. 23, 9; Jos. 8, 33; Ez. 47, 22 fg.; Jes. 14, 1 u. s. w.). Aber die unerlaßliche Vorbedingung ist die, daß sie sich vorher durch die Beschneidung zur Religion Israels bekennen (2 Mos. 12, 45 fg.). Hier ist der Uebergang des politischen Begriffs „Fremdling" in den religiösen „Proselyt" bezeichnet (aramäisch giôrâ, von derselben Wurzel wie gêr, gräcisirt γειώρας). Es ist daher nicht zu verwundern, wenn das spätere Judenthum, von dem Irrthum ausgehend, daß die Bestimmungen des Pentateuchs von jeher wirkliche Gesetze gewesen, ja daß das israelitische Alterthum ganz im Licht der spätern Schulentwickelung zu betrachten sei, auch an vielen Stellen des A. T. Proselyten fand, wo wir einfache Schutzgenossen sehen.

Von diesen Fremdlingen sind zu unterscheiden die Reste fremder, aber in Palästina von alters her einheimischer Völker, welche tributpflichtig gemeindeweise unter den Israeliten lebten. Durch Kriege, Auswanderung und besonders auch durch Verschmelzung mit den Israeliten erloschen sie allerdings schon in der Königszeit fast ganz. Wir haben nur noch wenige, aber deutliche Spuren davon, daß ihre Zahl früher beträchtlich war. Die spätere Scheu vor der Vermischung mit Fremden und der Wahn, daß Israel ein Volk von reinem Blut sei, hat uns die Nachrichten über jenen Verschmelzungsproceß fast völlig entzogen oder verdunkelt. Angenehm wird die Lage dieser fremden Gemeinden nicht gewesen sein, wenigstens in Zeiten, wo Israel oder der einzelne Stamm, unter dem sie gerade lebten, die Oberhand mit Kraft zu behaupten vermochte. Man ließ ihnen gewiß die Selbständigkeit in ihren innern Angelegenheiten (gewiß auch bis tief in die Königszeit hinein in den religiösen), aber drückte sie durch harte Steuern und schweren Frondienst, wie das ausdrücklich von Salomo berichtet wird (1 Kön. 9, 20 fg.). Es ist ein arges Misverständniß oder eine Entstellung, wenn der Chronist (2 Chron. 2, 16 fg.) aus diesen „Ueberbleibseln der Amoriter, Hethiter, Peresiter, Heviter und Jebusiter" Fremdlinge (gêrîm) macht, d. h. in seinem Sinn wahrscheinlich schon „Proselyten". Die Zahlenangaben, die er hinzufügt, haben schwerlich eine andere Autorität als seine Phantasie. Eine sehr abhängige Stellung war nach Jos. 9 auch die der Bewohner von Gibeon, wenn auch dieser Bericht für nichts weniger als geschichtlich zu halten ist.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß von einem strengen Abschließen Israels gegenüber fremden Völkern in alter Zeit nicht die Rede sein kann. Freilich steht der Israelit dem Israeliten näher als dem Fremden, sein „Nächster" oder „Bruder" ist immer sein Volksgenosse, aber so dachte das ganze Alterthum. Man verkehrt ganz unbefangen mit einzelnen Fremden und ganzen Staaten, bedeutende Bruchtheile anderer Völkerschaften verschmelzen mit Israel, und das Königshaus von Juda zählt mit Stolz unter seinen

Vorfahren eine arme Moabiterin, also eine Angehörige eines sehr feindlichen Volks, welches der Deuteronomiker für immer aus der religiösen Gemeinschaft Israels fern zu halten befiehlt (5 Mos. 23, 4 fg.). Je weiter aber die Religion Israels fortschreitet und sich vergeistigt, desto mehr regt sich gerade unter den Trägern dieses Fortschritts eine Abneigung gegen das Fremde. Denn die Berührung mit den thierverehrenden Aegyptern und den Menschen opfernden und in ihren Culten der rohesten Sinnlichkeit fröhnenden semitischen Nachbarvölkern konnte der Religion Israels nur Gefahr bringen. „Fremder Gottesdienst" beginnt ein Synonym für Abgötterei zu werden. Aber dennoch schließen sich Staat und Volk nie von den Fremden ab, und selbst die frömmsten Könige, wie Hiskia und Josia, haben Verbindungen mit dem Ausland. Erst im Exil sahen die frommen Juden sich gezwungen, die Berührung mit den Fremden, unter welchen sie lebten, immer ängstlicher zu meiden, um sich nicht durch ihren Götzendienst zu beflecken. Hier bildete sich die früher nur theoretische Abschließung praktisch aus. Als nun Juda wiederhergestellt war und so mancher schöne Gedanke, der beim Nahen der Befreiung erregt war, unerfüllt blieb, da blieb wenigstens die strenge Gesetzlichkeit und der Buchstabenglaube. Es mochte eine Nothwendigkeit sein, aber es war eine traurige Nothwendigkeit, daß Männer wie Esra und Nehemia selbst die schon geschlossenen Ehen mit fremden Weibern auflösten, um Judas Reinheit zu bewahren. Und so trennte man sich damals auch definitiv von den Brüdern in Samaria, den schwachen und von fremden Elementen durchsetzten Erben des alten Reichs Ephraim, eine Trennung, welche zum giftigsten Haß führte und beiden Theilen, vorzüglich aber den Samaritern, unsägliches Leid zugefügt hat. Die Absonderung von den fremden Völkern war nun wol durch die Praxis vielfach gemildert, aber blieb doch immer schroff genug, sowol im Heimatland wie in der früh beginnenden Zerstreuung. Sie ist der Hauptgrund der Abneigung gegen die Juden bei den gebildeten Völkern des Alterthums; man hielt dieses Ausschließen des Fremden, welches aus Aengstlichkeit und Buchstabendienst entsprang, für ein Zeichen des Menschenhasses und gab den Juden ihren angeblichen und wirklichen Haß in reichem Maß zurück.

Freilich nahm auch das spätere Judenthum mit Bewußtsein noch Fremde auf, aber dies waren eigentliche Proselyten, welche die ganze Last der gesetzlichen und Schulvorschriften auf sich nahmen. Sogar massenhafte Zwangsbekehrungen kamen einzeln vor, wie z. B. der große Fürst Alexander Hyrkanos die alten Feinde, die Edomiter, zur Beschneidung zwang, doch hatten diese Ereignisse, soviel wir sehen können, keinen wesentlichen Einfluß auf das jüd. Volk. Wenn die alten Propheten die Aufnahme aller Völker in den Bund Israels mit Gott geweissagt hatten (Jer. 3, 1 fg.; Jes. 66, 19 fg. und manche andere Stellen), so hatten sie dabei nicht an eine buchstäbliche Ausführung der Vorschriften des Pentateuchs gedacht, welche zu ihrer Zeit noch gar nicht als Gesetze im strengen Sinn des Wortes galten. Will doch der Prophet (Jes. 66, 19 fg.) selbst Priester und Leviten aus den fremden Völkern nehmen. Aber die Grundgesetze, die Beschneidung und der äußere Cultus, waren auch ihnen sicher wesentliche Theile der Religion. Und so ist es nicht zu verwundern, daß das junge Christenthum seine universalistische Tendenz, sein Brechen mit der Einseitigkeit des Gesetzes und Volksthums nur nach harten innern Kämpfen durchführen konnte. Erst Paulus zieht die volle Consequenz, welche auf dem religiösen Gebiet keinen Unterschied der Völker anerkennt. In anderer, nach außen beschränkterer, nach innen aber wenigstens in der Praxis viel vollständigerer Weise hat der Islam die Trennung der Völker aufgehoben, welche sich zu ihm bekennen. Nöldeke.

Freude. Wie oft ist dem Christenthum der Vorwurf gemacht worden, daß es ein finsteres Wesen hege und frohen heitern Lebensmuth mit argwöhnischem Blick ansehe, wo nicht gar zum Verbrechen mache. Und unleugbar ist mancher Gestaltung des Christenthums ein recht düsterer Zug aufgeprägt, ja nicht selten hat sich ideenlose Selbstquälerei für das allein echte und ernste Christenthum ausgegeben. Dergleichen sind jedoch Auswüchse, welche eine starke Miskennung des Geistes Christi verrathen. Im Wesen des Christenthums liegt es nicht. Ist nicht das Wesen des Christenthums Erlösung des Menschen aus seiner falschen Stellung zu Gott, aus dem damit verbundenen Schuldgefühl und Uebel? Es ist eine „gute Botschaft", die Botschaft von der Gnade Gottes (2 Kor. 5, 18—21), welche ihr Versöhnungswerk an der Welt vollenden will: wie sollte es nicht große Freude verkündigen (Luk. 2, 10), wie denn Gnade und Freude im Griechischen auch sprachlich zusammenhängen. Das Reich Gottes ist außer Gerechtigkeit und Friede auch

„Freude in dem Heiligen Geist" (Röm. 14, 17), was sagen will: für das Reich Gottes ist wesentlich ein fröhliches Bewußtsein, welchem Gott selbst durch seinen Geist Zeugniß gibt, daß einer sein Kind ist (Röm. 8, 14—17). Zu den Früchten des Geistes zählt Paulus auch die Freude in dem ebengenannten Sinn (Gal. 5, 22). Demnach ist die Freudenstimmung für den Erlösten nicht nur eine erlaubte (Gal. 5, 23), sondern sie ist die normale, ja als die vollendete gedacht ist sie die ideale Gemüthsverfassung, welche als begehrenswerthes Ziel vorgehalten wird (1 Joh. 1, 4; Joh. 15, 11; 16, 22; 17, 13). Die Freudenstimmung soll immer festgehalten werden (2 Kor. 6, 10), und es fehlt im N. T. nicht an den nachdrücklichsten Ermahnungen, es an der rechten Freudenstimmung nicht fehlen zu lassen (vgl. namentlich Phil. 1, 25; 2, 17. 18; 3, 1; 4, 4). Es muß allerdings Freude „in dem Herrn" sein, welche gepflegt wird, d. h. sie muß sich gründen auf die Lebensgemeinschaft mit Christo, sodaß diese und die mit ihr verbundenen Güter der eigentliche Gegenstand der Freude sind. Der Christ freut sich seines Heilsbesitzes als eines ihm durch die Erfahrung gewissen und bereits in seinem Genuß befindlichen, aber er freut sich zugleich der noch zukünftigen Vollendung des Heilsbesitzes, der vollen Herrlichkeit, welcher er sammt aller Creatur als der vollen Erlösung wartet; er ist fröhlich in Hoffnung (Röm. 12, 12). Beides zusammen, der gegenwärtige Besitz und die sichere Anwartschaft auf den vollkommenen zukünftigen macht die Freude zu einer unaussprechlichen und verklärten (1 Petr. 1, 8). Wendet man die entsprechenden subjectiven Bezeichnungen für den gegenwärtigen und zukünftigen Heilsbesitz an, so ist zu sagen, des Christen Glaube und Hoffnung ist es, was sein Herz mit Freude erfüllt. Diese Seelenstimmung haben wir zu bewahren und zu steigern nicht um blosen Genusses willen, sondern vor allem, weil sie die gesunde, dem Heil entsprechende Stimmung ist, welche sich allein eignet, die Functionen des christl. Lebens kräftig zu vollziehen. Denn Freudigkeit bedürfen wir zum Gebet (Eph. 3, 12; Hebr. 4, 16), zum Verkündigen des Evangeliums insbesondere und zum rechten Bekennen überhaupt (Eph. 6, 19. 20; Apg. 4, 13), zum Bringen von Opfern (Phil. 1, 20), endlich zu frischem Eifer, zu brünstigem Geistesleben und willigem Dienst gegen den Herrn (Röm. 12, 11). Die christl. Freude ist eine geistliche Freude, sie wurzelt in und ist unzertrennlich verbunden mit dem richtigen Stand des Menschen zu Gott, mit welchem sich der Christ versöhnt weiß. — Welche Stellung gibt nun dem Christen seine geistliche Freude zu den aus anderer Quelle fließenden Freuden? Da keine von diesen mit jener einen Vergleich aushält, so fallen die andern Freuden dem Christen nicht schwer ins Gewicht; er läßt seine Seele nicht von ihnen gefangen nehmen, sodaß er sich freut als freute er sich nicht (1 Kor. 7, 30), ja er kann, wo es sein muß, nach Christi Vorbild auf sie auch ganz verzichten (Hebr. 12, 2). Hingegen verschlossen für andere Freude wird der Christ durch seine geistliche Freude so wenig, daß ihn letztere vielmehr erst recht geschickt macht, sich über alles zu freuen, weil sein Herz ohnehin in friedevoller Freudenstimmung, also geschickt ist, freudige Eindrücke aufzunehmen, und weil er weiß, daß alles „unser" ist (1 Kor. 3, 21—23). Die Weltlust, d. i. Freude, welche nur auf widergöttliche oder Gottes vergessende Weise zu Stande kommt, wird freilich durch die geistliche Freude schlechtweg ausgeschlossen; wo der Sinn für Weltlust ist, fehlt nothwendig der Sinn für die geistliche Freude und umgekehrt. Wer sich in dem Herrn freuen will, muß fliehen die weltlichen Lüste (2 Petr. 1, 4). — Hast du die einzig reelle unvergängliche Freude, wie sie das Evangelium bietet, in dir, so kannst du nicht traurig sein; die christl. Freude zehrt alle Traurigkeit auf. Sie ist ein so mächtiges Gegengewicht gegen Betrübnisse von außen, z. B. gegen Verfolgung, Schmach und sonstige Anfechtungen, daß dieselben sogar ein Anlaß zu besonderer Freudigkeit werden können (2 Kor. 7, 4). Natürlich kann bei der menschlichen Schwäche die geistliche Freudenstimmung sehr getrübt und durch erschütternde Ereignisse unterbrochen werden (Apg. 20, 37. 38). Es gibt auch eine Traurigkeit, welche im jetzigen Weltlauf dem Christen trotz seiner Freude nicht fehlen darf, das Leid über die eigene und über die fremde Sünde (Matth. 5, 4). Sie ist der ernste Hintergrund der christl. Freude, der erst schwindet mit der Sünde selbst. — Da die Liebe Gottes das Herz der Selbstsucht enthebt und es willig macht mitzutheilen und Theilnahme zu bezeugen, so kann der Erlöste auch seine Freude nicht für sich behalten, sondern er gibt seinem Freudengeist Ausdruck, um ihn mitzutheilen (2 Kor. 1, 6. 7); nicht weniger ist er begierig, in neidloser Liebe sich zu freuen mit den Fröhlichen und ihre Freude zu der seinigen zu machen (Röm. 12, 15). Späth.

Freundschaft. Eine eigenthümliche Anwendung, welche wol genauerer Beachtung werth ist, findet dieser Begriff in Bezug auf das Verhältniß frommer Menschen zu Gott. Zwar gehören nicht hierher Stellen wie Ps. 127, 2 und 108, 9, wo die Luther'sche Uebersetzung „Freund" setzt, während der hebr. Ausdruck Jadid etwas Allgemeineres, nämlich Geliebter oder Liebling bezeichnet (vgl. Ps. 60, 7). Anders dagegen verhält es sich mit dem Ausdruck „Freund Gottes" in Bezug auf Abraham (Jes. 41, 9). Hier ist das Wort im stricten Sinn gemeint. Ueber Entstehung und Sinn dieser echt alttest. Bezeichnung geben Aufschluß die Stellen 2 Mos. 33, 11 und 4 Mos. 12, 8, wo des Mose hohe prophet. Autorität dadurch ausgedrückt wird, daß Gott mit ihm unmittelbar verkehrt und mit ihm redet wie ein Mann mit seinem Freund. Das wird sofort auch auf Abraham übergetragen und derselbe kurz „Freund Gottes" genannt, um sein vertrautes Verhältniß zu Gott zu bezeichnen. Man kann dieses relative Parallelstellen Gottes und eines Menschen für das A. T. auffallend finden bei dem gewaltigen Abstand, in welchem sonst Gott über dem Menschen gestellt erscheint. Zieht man in Betracht, daß dieses Freundesverhältniß als die Folge einer außergewöhnlichen Herablassung Gottes, somit als seltenste Ausnahme gedacht wird, so erklärt sich die gesammte Vorstellung daraus, daß eine spätere Zeit eben auf Grund des Abstands zwischen Gott, dem Unnahbaren, und dem Menschen, der Staub und Asche ist, die größten Gottesmänner der Vergangenheit dadurch auszeichnen wollte, daß man sie sich als eines Freundesverkehrs mit dem für alle andern Unnahbaren gewürdigt dachte. Freund Gottes zu sein ist somit das Höchste, was im A. T. von einem Menschen in Betreff seiner Stellung zu Gott ausgesagt wird. Man sieht, wie das im N. T. wegfallen mußte, da Gott gerade das Gegentheil des Unzugänglichen für die Gläubigen geworden ist. An die Stelle des Freundesverhältnisses Gottes zu wenigen Ausnahmen tritt jetzt das Verhältniß des Vaters zu seinem Kind für alle. Gott ist nun für alle mehr als Freund und dabei fällt das Unangemessene einer Gleichstellung Gottes mit dem Menschen im Vaterverhältniß von selbst weg, ohne daß von dem eigentlichen Gehalt jener Vorstellung irgendetwas verloren ginge. Jak. 2, 23 wird jenes Freundesverhältniß des Abraham zu Gott nicht lehrhaft aufgenommen, sondern nur der Titel „Freund Gottes" angeführt als eine Auszeichnung Abraham's. Sehr auffällig lehnt sich allerdings Jak. 4, 4 an die alttest. Ausdrucksweise an und redet von Feindschaft gegen Gott, welche sich erweise in der Freundschaft mit der Welt. Allein abgesehen davon, daß hierbei auf das Verhältniß zu Gott nicht der positive Ausdruck Freundschaft angewendet wird, ist klar, daß die Ausdrücke Freundschaft und Feindschaft nur die zugethane und die abgewandte Gesinnung im allgemeinen bezeichnen. — Genau die Stellung, welche das A. T. einem Mose und Abraham zu Gott anweist, gibt das vierte Evangelium (Joh. 15, 13—16) den Jüngern (und wol den Gläubigen überhaupt) zu dem Sohne Gottes. Sie sind seine Freunde. Er ist zwar der Herr, der Gebote stellt und die Seinen aus eigener göttlicher Machtvollkommenheit erwählt, während sie ihn nicht erwählt haben (vgl. V. 17 und 16). Jedoch behandelt er sie nicht als Sklaven, sondern als Freunde, welche mit ihm auf gleichem Fuß zu stehen gewürdigt werden und mit denen er alle seine Geheimnisse theilt. Obgleich die Liebe, welche auch das Leben läßt für die Freunde (V. 13 und 14), besonders hervorgehoben ist, so ist doch sie schwerlich das einzige Motiv, welches die Anwendung des Freundesverhältnisses herbeigeführt hat. Höchst wahrscheinlich trägt der vierte Evangelist auf den Sohn Gottes und seine Erwählten ein Verhältniß über, welches damals in der röm. Welt eine hohe, nicht nur gesellschaftliche, sondern auch politische Bedeutung erlangt hatte. Schon die spätern Zeiten der Republik kannten die Sitte der Großen, einen Kreis von sogenannten „Freunden" um sich zu sammeln, die zwar in einem Verhältniß freier Huldigung und Dienstleistung zu ihnen standen, auch als Ebenbürtige geachtet und behandelt wurden, dabei aber doch von ihnen mehr oder weniger abhängig waren. Dieses Verhältniß wurde besonders dadurch charakteristisch, daß es in scharfem Gegensatz erhalten wurde zu dem Verhältniß der unfreien Bediensteten des Haushalts, der Sklaven und Freigelassenen. In der Kaiserzeit gewann das Verhältniß erhöhte Bedeutung, indem der Kaiser selbst sich mit einem Kreis von „Freunden" umgab und somit recht eigentlich eine politische Institution daraus wurde (Friedlaender, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms" [2. Aufl., Leipzig 1865], I, 110—132, insbesondere seine Bemerkung über die amici „primae admissionis" und die andere, wonach die Rangordnung der „Freunde" als solcher vom persönlichen Verhältniß zum Kaiser, also von seiner Auswahl abhing). —

Was das Freundschaftsverhältniß unter Menschen betrifft, so gibt uns das A. T. ein überaus liebliches Vorbild inniger Freundschaft in David und Jonathan (1 Sam. 18, 1 fg.; 19, 1 fg.; 20, 11 fg.). Was dieses Bild echter Freundschaft so ergreifend macht, das ist der tragische Conflict zwischen der Liebespflicht gegen den hochgeschätzten und unschuldig gewußten Freund und dem Gehorsam gegen den Vater nebst den persönlichen Interessen des Königssohns (1 Sam. 20, 30 fg.; 23, 17 fg.). Auch im N. T. finden wir ein inniges Freundesverhältniß: Johannes erscheint im vierten Evangelium als der Busenfreund Jesu, ein Vorzug, den er mit keinem der andern Jünger zu theilen hat (Joh. 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 20). So schön und innerlich wahr aber der Gedanke ist, daß der Welterlöser auch dieses Lebensverhältniß durch eigenes Eingehen desselben geheiligt habe, so ist doch die Darstellung des vierten Evangeliums keine rein geschichtliche. Sie beruht zwar auf der Ueberlieferung, daß Johannes unter den drei Jesu am nächsten Stehenden gewesen sei (Matth. 17, 1; 26, 37), aber das der Darstellung des vierten Evangeliums im Gegensatz gegen ebendiese Ueberlieferung zu Grunde liegende Motiv ist doch nur dies, daß Johannes als der vorzüglichste und von Jesu auch bevorzugte Träger einer wahrhaft geistigen pneumatischen Auffassung des Evangeliums erscheinen soll. — Außer diesem aber finden wir im N. T. keine weitern Exempel von Freundschaft im eigentlichen Sinn noch auch Worte, welche speciell dieses Verhältniß beträfen. Das ist auch nicht zum Verwundern, da das Freundschaftsverhältniß hinter andern weit wichtigern hier billig zurücksteht. Weil es aber immerhin ein Lebensbedürfniß ist, welches seine sittliche Berechtigung hat und von christl. Geist durchdrungen werden soll wie alle andern, so ist es trotzdem der Untersuchung werth, wie sich das N. T. nach dem in ihm waltenden Geist zu diesem Verhältniß stelle. Die Freundschaft ist ein Verhältniß individueller Anziehung und persönlicher Wahl. Es setzt daher einerseits eine tiefgreifende Verwandtschaft der Geister nebst einer die Ergänzung des Angezogenen ermöglichenden Verschiedenheit, andererseits ein freies ebenbürtiges Verhältniß, also volle persönliche Würde und Geltung voraus. Wenn David (1 Sam. 19, 3. 8) sich dem Jonathan als der Untergebene, an dem jener fürstliche Gnade übt, gegenüberstellt, so thut das nach unserm christl. Gefühl dem Freundesbewußtsein Eintrag. Das Freundesverhältniß kann die Herablassung nicht ertragen. Hier nun ist der Geist des N. T. ein wesentlich ergänzender; denn der Mensch wird jetzt erst als Mensch anerkannt und jedem ebenbürtig. Der persönliche Werth, auf welchen es bei der Freundschaft allein ankommt, ist jedem Menschen zugesprochen. So ist denn durch den neutest. Geist die Möglichkeit der Freundschaft sehr erweitert, und ihr erst der rechte in das Bewußtsein als sittliche Forderung erhobene Grund in der Werthhaltung des Menschen als Menschen gegeben. Ebenso auch die Bedeutung des Individuellen im neutest. Geist als eines von Gott zum Wohl des Ganzen wie der einzelnen Glieder Gesetzten (Röm. 12, 4—8) ist eine Ermöglichung tiefern Freundschaftsverhältnisses. — Indem der neutest. Geist alles abstellt auf das Reich Gottes, könnte es scheinen, daß hierdurch das Interesse für die Freundschaft als ein rein persönliches Verhältniß unterbunden würde. Und in der That für blos persönliche Verhältnisse hat das Christenthum keinen Sinn. Das ist jedoch kein Mangel, sondern beruht auf dem Bedürfniß, alle menschlichen Verhältnisse zu durchgeisten und der allumfassenden Idee des Reiches Gottes unterthan zu machen. Dadurch werden wir bewahrt vor inhaltlosen und schwärmenden Freundschaften. Auch die Freundschaft muß das Reich Gottes zum Inhalt haben, auch diese persönlichen Gefühle müssen in der Richtung des Einen großes Zieles laufen. Dadurch erst werden Menschen recht verbunden und ihre Vereinigung läuft nicht Gefahr, eine leere und zwecklose zu werden. — Es wäre ein Irrthum, zu meinen, daß die Forderung der innigsten, alle umfassenden Bruderliebe in der Gemeinde die Möglichkeit des Freundschaftsverhältnisses aufhebe. Vielmehr da das letztere nur eine durch die Eigenthümlichkeit zweier, oder auch mehrerer, Persönlichkeiten bestimmte Modification der erstern ist, so gelten alle Ansprüche, welche die Bruderliebe stellt, auch für die Freundschaft, z. B. einander in Geduld zu tragen, zu vergeben, zu mahnen, zu strafen. Und wenn durch die Wahlanziehung die Pflichten der Bruderliebe zwischen Freunden erleichtert werden, so haben sie dafür auch zwischen ihnen in erhöhtem Maß zur Anwendung zu kommen. Späth.

Friede. Wir haben zu unterscheiden den Frieden als Bestandtheil des christl. Heilsbewußtseins und den Frieden als Erforderniß christl. Gemeinschaft. In ersterer Beziehung zeigt sich, daß der Begriff zwei Bedeutungen in sich faßt, welche in einzelnen Stellen für

sich hervortreten, in andern jedoch zusammengenommen erscheinen, um den Vollbegriff des christl. Friedens auszudrücken. Der Sprachgebrauch lehnt sich hierbei an die Bedeutungen des entsprechenden hebr. Wortes šalom an. Dieses bezeichnet ursprünglich ein Vollendetsein oder Ganzsein und daher einen befriedigenden Zustand, Glück, Wohlergehen. Auch im N. T. gibt es Stellen, in denen Friede weiter nichts als eben dies bedeutet, wo der griech. Ausdruck nur die wörtliche Uebertragung einer hebr. Redeform ist (1 Theff. 5, 3; Luk. 19, 42). Weiter aber bedeutet šalom den Friedensstand unter Menschen nicht nur im allgemeinen Sinn, sondern auch in dem intensivern der Freundschaft, eines innigen Verhältnisses. Alle diese Bedeutungen klingen im neutest. Begriff des Friedens wieder. Friede kommt im N. T. vor im Sinn von Wohl, wahrem allumfassendem Wohlergehen (Röm. 2, 10). Dahin dürften insbesondere die stehenden Friedenswünsche zum Eingang der Briefe gehören (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. s. w.). Wo hingegen der Friede als ein von Christo ausgehendes Trostmittel erscheint, vermöge dessen der Empfänger sich über alle Angst und Noth in der Welt hinwegsetzt (Joh. 16, 33), da entspricht wol am meisten der Sinn, welchen wir mit „Seligkeit" verbinden, also das Heil, sofern es nicht nur objectiv genügt, sondern auch subjectiv befriedigt, beseligt (so besonders Joh. 20, 19. 21. 26; 14, 27). Da aber die Sünde eine Feindschaft wider Gott ist (Röm. 8, 7) und somit einen unnatürlichen Kriegszustand zwischen Gott und dem Menschen hervorruft, so ist der christl. Friede auch der Zustand des Versöhntseins mit Gott durch Christum, der wiederhergestellten gesunden persönlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, natürlich mit Einschluß des innigsten Verhältnisses der Liebe. Dieser Zustand spiegelt sich aber im Gefühl als innere Ruhe und Bewußtsein der Sicherheit (Röm. 8, 31—39), was ebenfalls in dem Ausdruck „Friede mit Gott" (Röm. 5, 1) mitbefaßt ist. Es fehlt auch nicht an Stellen, welche beide Bedeutungen zusammenzunehmen scheinen, wie denn dieselben für das in der täglichen Erfahrung des Friedens stehende christl. Bewußtsein sich leicht vermitteln, weil der Zustand des wahren Wohlseins unzertrennlich verknüpft ist mit der Versöhnung mit Gott. In solchem Vollsinn scheint das Wort gebraucht Kol. 3, 15, wo Christus als der den Frieden Gebende oder Vermittelnde bezeichnet wird, und der Friede als die Macht erscheint, welche die Herzen beherrschen, den Grundton in ihnen bilden soll; ferner 1 Theff. 5, 23, wo Gott, wie auch sonst öfters, ein Gott des Friedens heißt, wol in dem Sinn, daß der rechte volle Friede von ihm ausgeht, und wo der Friede als das Ziel genannt ist, zu welchem uns Gott auf dem Weg der Heiligung und Bewahrung führt, und 2 Theff. 3, 16, wo der Vollsinn des Wortes noch ausdrücklich durch den Beisatz „in allerlei Weise" angedeutet ist. Wesentlich ist für den christl. Frieden, daß er der Friede Christi ist, daß wir also unsern Frieden von dem seinigen nehmen, daß der unserige dieselbe Art an sich habe und auch seinen Ursprung in ihm (Joh. 14, 27). — Die christl. Gemeinschaft kann natürlich nicht bestehen ohne Frieden, d. h. Eintracht der Glieder untereinander, daher die Ermahnung, den Frieden zu bewahren, sehr oft im N. T. auftritt (Eph. 4, 3 u. s. w.). Aber nicht nur in der Gemeinde soll der Friede als ein zusammenhaltendes Band mit Eifer bewahrt werden zur Erhaltung der Einheit des Geistes, sondern gegen jedermann soll der Friede angestrebt werden, natürlich nicht um den Preis der Salzlosigkeit (Mark. 9, 50), und soweit es dem unfriedfertigen Wesen der Welt gegenüber eben möglich ist (Röm. 12, 18—21). Es liegt ja im Wesen der christl. Gesinnung, daß sie friedfertig sein muß gegen jedermann (Hebr. 12, 14), da nur unter dieser Bedingung der Gott der Liebe und des Friedens mit uns sein kann (2 Kor. 13, 11). Die Friedfertigkeit gegen den Nächsten ist die einfache Folge des Friedensstandes, in welchen der Erlöste sich durch Christum Gott gegenübergestellt findet (Kol. 3, 15) oder eine Frucht des Geistes Christi (Gal. 5, 22). Späth.

Frömmigkeit, s. Religion.

Frosch, s. Mose.

Frühregen, s. Regen.

Fuchs. Das Volk in Syrien und Palästina unterscheidet bis auf den heutigen Tag denselben nicht streng vom Schakal, sodaß man berechtigt ist, je nach der sonstigen Schilderung der Bibel bald an den Fuchs im eigentlichen Sinn, bald an den Schakal zu denken. Unter jenen „Füchsen", welche Simson fing, um sie mit brennenden Fackeln in die Getreidefelder seiner Feinde zu schicken, haben wir Schakale zu verstehen; denn diese kommen in jener Gegend jetzt noch in großer Zahl vor, während man von Füchsen dort

wenig weiß, namentlich aber ein scharenweises Zusammenleben dieser Thiere, das doch in der Erzählung angedeutet scheint, nicht vorkommt. Von Schakalen redet man gewöhnlich auch bei Ps. 63, 11, wo der Dichter seinen Feinden droht, sie werden durchs Schwert sterben und dann den Sualim zur Beute werden. In der That verzehren die Schakale das Aas und stellen sich darum am Abend auf dem Schlachtfeld ein, doch verschmähen auch die Füchse solche Speise nicht.

Dem Hebräer waren die Gewohnheiten des eigentlichen Fuchses wohl bekannt. Er weiß, wie das Thier die Einsamkeit liebt und die verödeten Stätten und Trümmerorte aufsucht, daß es daher ein Zeichen größter Verlassenheit ist, wenn die Füchse an einem Ort herumlaufen, weil sie dort Schlupfwinkel für sich gefunden (Ez. 13, 4; KL. 5, 18). Er weiß auch von dem sanften, weichen Auftreten des schlauen Thiers, das über die losesten Steinhaufen hinhuscht, ohne einen Stein zu verrücken (Neh. 3, 35). Von den Gruben und der Verschlagenheit der Füchse redet auch der Herr in seiner bilderreichen Sprache (Matth. 8, 20; Luk. 13, 32). — Im Frühjahr wirft die Füchsin fünf bis neun blinde Jungen, die, rasch sich entwickelnd, schon einen Monat nach ihrer Geburt in den blühenden Weinbergen vielen Schaden anrichten können, indem sie bei ihren eifrigen Minirungsversuchen die Wurzeln der Weinstöcke lockern und wol auch muthwillig die Blütentrauben zerraufen, von deren Wohlgeruch angelockt, wogegen die verständigen Alten erst den reifen Trauben fleißig zusprechen; daher der drohende Zuruf der Sulamit im Hohen Lied (Kap. 2, 15): „Wartet ihr kleinen Füchse, die ihr die Weinberge zerstört!"

Furrer.

Füllen, s. Füllopfer.

Füllopfer, d. h. das für die Priesterweihe (nebst Sünd- und Brandopfer) verordnete Dankopfer, bestand aus einem Widder, dessen innere Fettstücke, Fettschwanz und rechter Schenkel nebst Brotkuchen auf die Hände der Aaroniden gelegt, gewoben und dann auf dem Altar verbrannt wurden. Die nach Absonderung der Hebebrust noch übrigen Fleischstücke sammt Brotkuchen verzehrten die Priester alsbald (nämlich noch am selbigen Tag) in gemeinschaftlicher Mahlzeit beim Eingang der Stiftshütte (2 Mos. 29, 19 fg.; 3 Mos. 8, 22 fg.). Die Bezeichnung „Füllopfer" rührt daher, daß im Hebräischen „die Hand jemandes füllen" soviel bedeutet als: ihm etwas in die Hand geben, auch bildlich: ihm ein Geschäft oder Amt übergeben, geradezu: ihn dazu einsetzen, bevollmächtigen (2 Mos. 28, 41; 29, 9; 3 Mos. 16, 32; Richt. 17, 5 u. s. w.), und zwar im besondern zum Priesterthum. Hier (2 Mos. 29, 33. 35; 3 Mos. 8, 33) bezieht sich der Ausdruck zunächst auf das in die Hand legen der betreffenden Opferstücke, aber dieses war eben ein Sinnbild der Uebergabe des Opferamtes und der damit verbundenen Deputate an die Aaroniden. Statt des nach der wörtlichen Uebersetzung von millu'im gebildeten „Füllopfer" wäre daher verständlicher und besser „Einsetzungs- oder Antrittsopfer" zu sagen.

Ueber die anderweitigen hiermit verbundenen Ceremonien s. Priesterweihe. Steiner.

Fürbitte. Unter den verschiedenen Arten von Bitten, welche der Fromme an Gott richtet, verdient besondere Beachtung diejenige, welche sich nicht auf sein eigenes Wohlergehen und seine persönliche Förderung, sondern auf das Wohlergehen und die Förderung des Nächsten bezieht. Die Fürbitte entspringt dem Gefühl der Theilnahme an fremdem Glück oder Unglück, an dem Schmerz und der Freude anderer; sie ist ein wesentliches Postulat einer wahrhaft selbstsuchtlosen Stimmung und Gesinnung. Daher finden wir sie schon von den Trägern der alttest. Frömmigkeit vielfach geübt. Eins der ältesten Beispiele liebevoller Fürbitte ist dasjenige Abraham's zu Gunsten der Sodomiten, wobei die Voraussetzung unterstellt ist, daß Gott die Sünden der Ungerechten mit Rücksicht auf die Frömmigkeit der Gerechten vergeben könne, wenn die Zahl der Gerechten nicht zu klein ist (nicht unter zehn; vgl. 1 Mos. 18, 23 fg.). Dahin gehört auch die, freilich nicht ganz selbstsuchtslose, Fürbitte Loth's für die kleine Stadt Zoar (1 Mos. 19, 20). Aehnlich bittet Mose, nach dem Rückfall Israels zum Kälberdienst, für sein abtrünniges Volk zu Jahve (2 Mos. 32, 11 fg.), Samuel für Errettung der Israeliten aus der Hand der Philistäer (1 Sam. 7, 8 fg.), David um ein gottergebenes Herz für seinen Sohn Salomo (1 Chron. 30, 19), Hiob (Kap. 42, 10) für seine Freunde, Daniel (Kap. 9, 16) für Jerusalem u. s. w. Auch einzelne Psalmen enthalten Fürbitten für das Volk Israel (Ps. 80, 102, 125, 144).

War die Fürbitte für Freunde, Angehörige, Glaubensverwandte unter den Hebräern

eine stehende fromme Sitte, so dehnte Jesus die Pflicht derselben auch auf die Feinde aus (die „Verleumder“ und „Verfolger“; Luk. 6, 28; Matth. 5, 44), und zwar nicht nur zu dem Zweck, damit dieselben von ihrer Feindschaft ablassen möchten, sondern weil der wahrhaft Sittliche keinem Menschen, auch nicht dem Feind, Böses anwünscht oder anthut, sondern Böses mit Gutem vergilt und das Richteramt Gott überläßt (Röm. 12, 19 fg.; 13, 10). Jesus hat deshalb für seine Feinde auch noch am Kreuz Fürbitte eingelegt (Luk. 22, 34). Insbesondere für seine Jünger und seine Gemeinde pflegte er zu beten (für Petrus Luk. 22, 32; für seine Jünger und seine Gemeinde Joh. 17, 9 fg.). Die Vorstellung, daß er die Fürbitte für seine Gemeinde in seiner ewigen Herrlichkeit fortsetze (Joh. 14, 13 fg.; Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1) bedarf einer besondern Beleuchtung (s. Paraklet). Von einer wirksamen Fürsprache abgeschiedener Menschen weiß das N. T. nichts (s. Heilige). Paulus legte Fürbitte ein für die Gemeinden, die er gestiftet hatte oder mit denen er sonst in Verbindung stand (Röm. 1, 9; Kol. 1, 9; Phil. 1, 4 fg.), und forderte die mit ihm verbundenen Christen auf, auch für ihn und ihre Mitchristen zu Gott zu bitten (Kol. 4, 1 fg.; Eph. 6, 18). Ebenfalls für seine ehemaligen Glaubensgenossen, die Juden, trat er noch immer fürbittend ein (Röm. 10, 1).

Im allgemeinen fließt die Pflicht der Fürbitte aus dem Gebot der Nächstenliebe, und die Ausübung derselben war immer ein wirksames Mittel zur Erhaltung und Stärkung der Gemeinschaft. Hin und wieder scheinen sich auch in den urchristl. Gemeinden einigermaßen superstitiöse Vorstellungen damit verbunden zu haben, wie z. B. Jak. 4, 15 die Fürbitte für Kranke zum Zweck der Krankenheilung angelegentlich empfohlen wird. Daß unter den Gebeten, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen der alten Christengemeinden gesprochen wurden, das Fürbittengebet früh eine hervorragende Stelle einnahm, ist an sich wahrscheinlich und durch 1 Tim. 2, 1 fg. bestätigt. Die letztere Stelle weist auf eine Zeit hin, in welcher bereits bestimmte Anordnungen in Betreff der gottesdienstlichen Gebete getroffen und öffentliche Fürbitten für Fürsten, obrigkeitliche Personen und „alle Menschen“ (also auch Juden und Heiden) in Uebung waren. Aus V. 2 erhellt, daß nicht für die Bekehrung der Fürsten und Beamten zum Christenthum, sondern für eine menschenwürdige Staatsleitung gebetet wurde.

Wenn Jesus mehreremal den Weheruf über seine Feinde ergehen ließ (Matth. 11, 24 fg.; Luk. 10, 13 fg.; Matth. 23, 13 fg.): so setzte er sich damit mit seinem Grundsatz, daß für die Feinde Fürbitte eingelegt werden solle, nicht in Widerspruch; denn der Schmerz und Unwille über die Herzensverhärtung der Gegner schließt den liebevollen Wunsch für ihre Herzensänderung nicht aus. Dagegen ist der Wunsch im zweiten Timotheusbrief, daß Alexander der Schmied, der dem Verfasser viel Böses zugefügt, dafür Strafe von Gott empfangen möge (2 Tim. 4, 15), mit der Fürbitte für sein Wohlergehen (trotz aller von manchen Auslegern bei jener Stelle aufgewandten apologetischen Kunststücke) nicht zu vereinbaren. Vgl. im übrigen noch den Artikel Gebet. Schenkel.

Fürbitte Christi, s. Paraklet.

Furcht, s. v. a. Gottesfurcht, s. Religion.

Fürsprache des H. Geistes, s. Paraklet.

Fürsprecher, s. Paraklet.

Fußringe oder Spangen am Fußknöchel getragen gehörten zum Putz der Hebräerin (Jes. 3, 18; Luther: Schmuck an den köstlichen Schuhen, richtiger: Schmuck der Fußringe Judith 10, 4). Nach Vermögensumständen waren sie aus Horn, Elfenbein, mehr oder weniger kostbarem Metall und verursachten beim Gehen durch Zusammenstoßen oder durch Anhängsel an denselben ein Geklapper oder Geklingel (1 Kön. 14, 6). In der Luther'schen Uebersetzung ist Jes. 3, 16 der Sinn bis zum Unverständlichen entstellt: „Und haben köstliche Schuhe an ihren Füßen“; es soll heißen: „Und klirren mittels Fußringen an ihren Füßen“. Die Mode der Fußringe findet sich auch bei den Frauen anderer Völker des Alterthums; Herodot berichtet über die Weiber eines libyschen Volksstammes, daß sie um jedes Bein eine eherne Spange tragen. Bei den Römerinnen muß ein ähnlicher Schmuck beliebt gewesen sein, da Horaz von dem Kniff der Buhlerin spricht, „die oft um ein Kettchen, oft um ein Fußband, das ihr geraubt ward, jammert“, wobei allerdings unentschieden ist, an welcher Stelle des Fußes die Spange getragen wurde. Ebenso haben griech. Frauen nicht verschmäht, Spangen von einfacher Form über dem Fußknöchel zu tragen. Des Propheten Jesaja Rüge der Eitelkeit hebr. Frauen erinnert an einen ähn-

lichen Ausspruch des Koran, der die arab. Frauen warnt: „Auch sollen sie ihre Füße nicht so werfen, daß man gewahr werde die Zierde, die sie verbergen", wobei letztere auf die Fußringe gedeutet werden kann. Dieser Schmuck ist im heutigen Orient noch immer in Gebrauch und Reisende haben bei den Morgenländerinnen Ringe an den Fingern, den Zehen und Fußspangen wahrgenommen, welche letztere bei Bewegungen klirren. Die Frauen in Persien machen die Ringe, die sie an den Fußknöcheln tragen, durch das Geklimper gern bemerklich. Bei der Schilderung des Schmucks einer mongolischen Schönheit von einem Augenzeugen fehlen nicht die goldenen Ketten, die ihre Fußknöchel umschließen. Der Reisende Seetzen hörte zu Aleppo ein arab. Volksräthsel, das nach dem Bisherigen leicht zu errathen ist: „Ohne Schuld wird es geschlagen, zart von Gestalt und lieblich siehst du es bewundernswerth um den Knöchel in den Kaufläden." Morgenländische Dichter besingen die Fußringe öfters in ihren erotischen Poesien. — Auch unter den sogenannten Naturstämmen haben Reisende das weibliche Geschlecht mit Fußringen geschmückt gefunden, die Hottentottinnen tragen deren so viele, daß sie vom Knöchel bis zum Knie reichen; die Congonegerinnen haben dieselbe Mode, die Frauen der Sierra-Leonaküste finden ein großes Vergnügen an dem Geklapper, das sie mit den Schellen an ihren Fußknöcheln besonders beim Tanz machen; die Karaibenweiber tragen nicht nur Schnüre und Geflechte um Knöchel und Knie, sie suchen überdies durch angelegte Bänder ihre Waden künstlich zu vergrößern; auch auf den Sandwichinseln haben Reisende den Gebrauch von Fußringen bemerkt. Die Beduinenfrauen im südlichen Arabien verbinden die Fußringe mit kleinen Kettchen, wodurch das Geräusch beim Gehen unvermeidlich ist. Diese Fußkettchen waren auch bei den Hebräerinnen beliebt (Jes. 3, 20 Luther: „Gebräme", richtig „Fußkettchen"), wodurch die Schritte auf ein gewisses Maß beschränkt wurden, der Koketterie aber auch als Mittel dienten. Der Prophet macht daher das Zurschautragen des trippelnden Ganges den Töchtern Zions zum Vorwurf. — Ob diese Fußkettchen ihrem ursprünglichen Zweck nach die Mädchen an kleine zierliche Schritte gewöhnen sollten, wie man angegeben hat, oder ob sie um den Hymen zu schützen getragen wurden, wie die Talmudisten behaupten, wollen wir dahinstellen; uns genügt zu wissen, daß die hebr. Frauen Gefallen daran hatten und andern dadurch zu gefallen suchten. Roskoff.

Fußwaschen. Da die Israeliten wegen des heißen Klimas keine Schuhe, sondern nur Sandalen trugen, so wurden die Füße bei jedem Gang durch Staub und Unreinigkeit beschmuzt, und die Reinlichkeit und Wohlanständigkeit, zumal man im Hause ganz ohne Fußbekleidung zubrachte, wie die Behaglichkeit erforderten häufige Reinigungen. Daher pflegte man sich vor der Mahlzeit (Joh. 13, 5) und vor dem Schlafengehen (HL. 5, 3) die Füße zu waschen, vorzüglich wenn man von einer Reise zurückkehrte (2 Sam. 4, 8). Deshalb war es auch die erste Pflicht des Hausherrn gegen einkehrende Gastfreunde, denselben diese Wohlthat zu erweisen (1 Mos. 18, 4; 19, 2; 24, 32; 43, 24; Richt. 19, 21; Luk. 7, 44), und wenig Liebe zeigte, wer sie unterließ (Luk. 7, 44. 45). Wer dagegen seine eigenen Füße längere Zeit nicht waschen ließ, gab dadurch tiefe Trauer kund, wie Mephiboseth 2 Sam. 19, 24. Gesetzliche Bestimmungen über das Fußwaschen finden sich jedoch nur 2 Mos. 30, 19—21, wo den Priestern vorgeschrieben wird, daß, ehe sie in das heilige Zelt oder zum Altar gehen, sie sich in dem zwischen Zelt und Altar aufgestellten Kupferbecken auch die Füße abwaschen sollen, „damit sie nicht sterben". Denn wer vor das Angesicht Jahve's treten will, muß rein sein von irdischer sündlicher Befleckung, und diese Reinheit wird durch das Waschen der mit Staub besudelten (Hände und) Füße symbolisirt. Das Fußwaschen verrichteten meist wol Diener (1 Sam. 25, 41). Nach spätern jüd. Bestimmungen hat aber auch der Sohn dem Vater und die Frau dem Mann diesen Dienst zu thun die Verpflichtung (vgl. Lightfoot's Horae hebr. et talmud. zu Joh. 13, 5). Der Diener umgürtet sich zu dem Behuf mit einem Trockentuch, gießt etwas Wasser in ein Becken, benetzt damit die Füße und trocknet sie darauf ab (Joh. 13, 4. 5), wie das noch jetzt im Orient an den, nicht gerade häufigen, Orten, wo diese alte Sitte sich erhalten hat, ebenso gemacht wird (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 1, 234). Unter den Christen hatten noch im 2. Jahrh., wenn auch wol nur im Orient, die Witwen die Obliegenheit, den „Heiligen", d. i. Christen, diesen Dienst zu leisten (1 Tim. 5, 10). Ueber die von Christo selbst vollzogene Fußwaschung s. den folgenden Artikel. J. R. Hanne.

Fußwaschung. Mit der Erzählung von der Fußwaschung leitet der vierte Evangelist den zweiten Theil seiner Schrift ein (Kap. 13, 1—17), nachdem er als Thema alles

Folgenden den Satz (V. 1) vorangeschickt, daß Jesus, im Bewußtsein der Nothwendigkeit seines Abscheidens von der Welt am bevorstehenden Passah, vorher noch den Seinen gegenüber seine Liebe zur Vollendung gebracht habe. Dann erzählt er, wie der Herr bei dem letzten Mahl, demselben, das nach den Synoptikern eine Passahmahlzeit war, und die (im vierten Evangelium übergangene) Einsetzung des Abendmahls mit sich brachte, aufgestanden sei und angehoben habe, den zu Tisch liegenden Jüngern die Füße zu waschen. Als er damit bis zu Petrus gekommen, verbat sich dieser, daß Jesus ihm einen so niedrigen Dienst leiste, obgleich der Herr ihn versicherte, daß er später den Sinn der Handlung einsehen werde; und erst dann ließ er sich bewegen, als Jesus erklärte, daß, wenn er sich nicht waschen lasse, er keine weitere Gemeinschaft mit ihm habe. Nun wünschte Petrus nicht nur die Füße, sondern auch Hände und Haupt gewaschen zu erhalten. Aber Jesus erwiderte, daß, wie derjenige, welcher, nach der jüd. Sitte, vor dem Mahl ein Bad genommen, nur noch nöthig habe, die vom Staub wieder beschmuzten Füße zu reinigen, da er übrigens schon rein sei, es sich mit ihnen, freilich den Judas ausgenommen, ebenso verhalte: auch sie seien bereits rein und, so müssen wir die unausgesprochene Folgerung ergänzen, bedürften daher ebenfalls nichts weiter, als eine, die letzten Spuren der Unreinigkeit fortnehmende Waschung. Durch diese Schlußworte, wie durch die Erklärung an Petrus über die unverbrüchliche Nothwendigkeit der Fußwaschung, die sich doch nicht auf die äußere Handlung beziehen kann, erkennen wir die symbolische Bedeutung und den Sinn der ganzen Vornahme. Derselbe ist, wie Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leyden 1865], S. 167 fg., 310 fg.) vortrefflich ausgeführt hat, folgender. Vermöge der Worte, welche Jesus zu seinen Jüngern geredet (Kap. 15, 3) und vermöge ihres dadurch erweckten Glaubens (Kap. 3, 18 u. s. w.), sind dieselben bereits sittlich gereinigt. Allein, „wie rein auch, noch immer klebt an ihren Füßen der Staub der Erde und macht eine letzte Waschung nöthig“, die durch Jesu Blut geschehen mußte (1 Joh. 1, 7). Die Stunde, welche den Tod Jesu und somit diese letzte Reinigung der Seinen bringen sollte, war nun da (Kap. 13, 1. 3), und deshalb wollte der Herr durch jene symbolische Handlung, deren Sinn die Jünger freilich erst nachher, durch den Parakleten (Kap. 13, 7; 16, 7 fg.), völlig verstehen konnten, sie auf diese höchste Liebeserweisung (Kap. 13, 1) vorbereiten. Mit dieser durch die letzten Worte indicirten Deutung stimmt denn auch die Einleitung der Erzählung. Jesus habe, sagt der Evangelist, die Fußwaschung vorgenommen, da er wußte (Meyer und de Wette übersetzen „obgleich er wußte“, allein das Particip eidōs gibt hier den Grund der folgenden Handlung an), daß 1) Gott ihm alles in die Hände gegeben habe, also auch die Macht, jene letzte sittliche Reinigung vorzunehmen, und 2) daß er, wie er von Gott ausgegangen, so jetzt zu ihm zurückkehre, daß also die Zeit und Stunde jener letzten Reinigung nun gekommen sei. — Mit dieser Auslegung scheint jedoch der weitere Verlauf der Erzählung, in welchem die Handlung als eine Versinnbildlichung der demüthigen Liebe gedeutet wird (V. 12 fg.), in Widerspruch zu stehen. Indessen können wir die V. 13 fg. gegebene Erklärung des Herrn über die Abzweckung der Fußwaschung nur für eine vorläufige halten, die den Jüngern deswegen zutheil wurde, weil sie den tiefern Sinn noch nicht verstehen konnten. Denn offenbar weist die Wendung, welche am Schluß von V. 10 auf die sittliche Reinigung genommen wird, uns an: diese letztere Idee für die in der Handlung hauptsächlich symbolisirte anzusehen; auch ist im andern Fall die gegebene Motivirung der Geschichte, daß Jesus gewußt habe, ihm sei alles übergeben u. s. w., nicht zu verstehen: denn um den Jüngern ein Vorbild dienender und demüthiger Liebe zu geben, dazu konnte für Jesus in dem Bewußtsein seiner Macht kein Beweggrund liegen, sondern nur etwa in dem Bewußtsein, daß die Jünger einer starken Hinweisung auf die Demuth bedurften. — Als Andeutung des bevorstehenden Todes und seiner Nothwendigkeit leitete daher diese Erzählung die Leidensgeschichte und die in ihr sich offenbarende höchste Liebe Jesu im vierten Evangelium vortrefflich ein, und nebenbei werden aus ihr naheliegende sittliche Pflichten entwickelt.

Wie aber steht es nun mit der Geschichtlichkeit der Fußwaschung? Dieselbe wird schon dadurch bedenklich, daß ihre Symbolik nur vom Standpunkt des Theologen, desjenigen, der über den Tod Jesu und seine religiöse Bedeutung theologisirt, zu verstehen ist, daß sie daher zwar dem theologischen Christus des vierten Evangeliums adäquat erscheint, deshalb aber auch an derselben Ueber- und Ungeschichtlichkeit wie dieser theilzunehmen den lebhaftesten Verdacht erregt. Dazu kommt, daß die Synoptiker mit keiner

Silbe dieser Handlung bei dem letzten Mahl gedenken. Zwar meint man, daß bei Lukas (Kap. 22, 27) in den Worten Jesu, „er sei in der Mitte der Jünger wie ein Diener", eine Anspielung auf die Fußwaschung oder eine dunkle Erinnerung daran anklinge: allein die Erzählung von dem unter den Jüngern ausgebrochenen Rangstreit, in welcher diese Worte vorkommen, die bei Matthäus und Markus an ganz anderer Stelle steht, ist vom dritten Evangelium fälschlich in die Zeit des letzten Mahls verlegt, und ist es daher unmöglich, in jenen Worten eine Erinnerung an die Fußwaschung zu finden. Auch findet sich sonst keine Spur aus jener Zeit, die auf eine solche Thatsache hindeutete, während man doch erwarten sollte, daß, zumal nach der Aufforderung in V. 14, der Gebrauch des Fußwaschens, ebenso wie das Abendmahl, bei den Christen sich fortgepflanzt hätte (1 Tim. 5, 10 geht nur auf Gastfreundschaft, s. Fußwaschen). Aber erst seit dem 4. Jahrh. kam die Fußwaschung als kirchl. Sitte in den Gang. Nach Bretschneider und Strauß hat daher auch Weiße („Die evangelische Geschichte" [Leipzig 1838], II, 272 fg.) sich gegen die Thatsächlichkeit dieser Geschichte ausgesprochen, und er vermuthet, daß dieselbe sich um V. 10, als den echten Kern, angesetzt habe. Befriedigender jedoch ist die Erklärung von Baur („Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 259 fg.), der sich auch Strauß („Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [Leipzig 1864], S. 542) angeschlossen hat, daß diese Anekdote nur eine Insceneſetzung der oben angeführten Worte aus Lukas (Kap. 22, 27) sei, die dann bei Johannes den Platz der ausgefallenen Abendmahlsstiftung bekommen habe und daher in V. 14 einen „beabsichtigten Anklang an das paulinisch-lukanische: «Das thut so oft ihr's trinket» u. s. w. enthalte". Jedenfalls hat diese Ansicht über die Entstehung viel Wahrscheinlichkeit, da ja, auch nach Weizsäcker („Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 276 fg.), der vierte Evangelist die Synoptiker gekannt und benutzt haben muß. Wer trotz dieser Gründe die Geschichtlichkeit festhalten will, der wird sich auch noch mit Böhmer („Theologische Studien und Kritiken", Jahrg. 1850, S. 829 fg.), welcher die Berechtigung als Sakrament zu gelten für die Fußwaschung nachzuweisen weiß, auseinanderzusetzen haben. J. R. Hanne.

G.

Gaal, mit dem Zunamen Ben Ebed (nach andern Urkunden Ben Eber), ein Parteiführer, wahrscheinlich zur Züchtigung der aufständischen Sichemiten von Abimelech (s. d.), in dessen Diensten er stand, abgeordnet. In Sichem angelangt, fiel er mit seinem Anhang jedoch von Abimelech ab (Richt. 9, 26 fg.) und schloß sich den Aufständischen daselbst an. Bei einem Ausfall von Abimelech aus einem Hinterhalt angegriffen und geschlagen, wurde er nun auch von den Sichemiten im Stich gelassen und schimpflich verjagt (Richt. 9, 41). Die Sichemiten büßten ihr zweideutiges und feiges Verhalten mit Zerstörung ihrer Stadt. Schenkel.

Gaas, ein Berg in Palästina unweit Timnath-Serach, der zum Gebirge Ephraim gehörte (Jos. 24, 30; Richt. 2, 9). Thäler — Thalschluchten — von Gaas werden erwähnt 2 Sam. 23, 30; 1 Chron. 11, 32. Kneucker.

Gaba, s. Geba.

Gabbatha. So heißt Joh. 19, 13 der Ort, auf welchem der Richterstuhl des Procurators Pilatus aufgestellt und an welchem derselbe Recht zu sprechen gewohnt war. Das aramäische Wort bedeutet wahrscheinlich „Erhöhung", die griech. Uebersetzung gibt dafür „Steinpflaster". Es ist eine Art von Estrade darunter zu verstehen, wie solche entweder als feststehend oder als tragbar damals gebräuchlich waren; wie z. B. Sueton berichtet, besaß Cäsar eine von der letztgenannten Art. Röck.

Gabeln. So geringfügig die Weise zu essen erscheinen mag, so ist sie doch als Maßstab des allgemeinen Bildungsgrades zu betrachten und darum bedeutsam. Die Verbreitung der Civilisation verdrängt nicht nur den Genuß der rohen Naturproducte, die das Thier mit den Klauen und Zähnen zerreißt, sondern erweckt auch das Bedürfniß, die bereiteten Speisen auf menschenwürdige Weise mittels des Eßzeugs zu sich zu nehmen.

Unsere Gabeln, deren sich heute bei uns der geringste Mann bei seinem Mahl bedient, obwol sie in manchen Gegenden Europas, z. B. Rußlands, noch immer nicht allgemein gebräuchlich sind, waren bis zu Anfang des 16. Jahrh. selbst an fürstlichen Häusern neu. Das ganze Alterthum kannte die Gabeln beim Essen nicht, die Speisen wurden zerlegt aufgetragen und jeder nahm sich mit den Fingern sein Theil aus der Schüssel. Auch bei den Hebräern gehörten sie nicht zum gewöhnlichen Eßzeug, wohl aber finden wir Gabeln aus Erz unter den Opfergeräthen der Stiftshütte und später des Tempels (2 Mos. 27, 3; 38, 3). Man gebrauchte sie, um die Fleischstücke auf dem Brandopferaltar zurechtzulegen und zu wenden. Diese Fleischgabeln waren nach 1 Sam. 2, 13 dreizackig. Luther übersetzt an der betreffenden Stelle durch „Kreuel", worunter eine Gabel mit hakenförmigen Zacken zum Fassen und Halten verstanden wird. Ein ähnliches Werkzeug, das aber gewöhnlich fünf Zacken hat, findet sich bei den Bergleuten, die es auch „Krail" oder „Krahl" nennen und damit Erz und Schutt in Körbe und Tröge füllen. Roskoff.

Gabriel, s. Engel.

Gad. 1) Gâd, einer der Söhne Jakob's von der Zilpa, der Sklavin Lea's, die dieselbe dem Jakob zuführte, um durch sie die Zahl ihrer Söhne zu mehren (1 Mos. 30, 10; 35, 26). Durch sieben Söhne sehen wir Gad als einen israelitischen Stamm erscheinen (1 Mos. 46, 16; 4 Mos. 26, 15), der demnach in sieben Clans (mišpaḥa) zerfällt, nämlich in Sephón, Ḥaggí, Suní, 'Ozní, ;Erí, 'Aród und 'Areli. Er zählt zu den stärkern Stämmen Israels, da er nach 4 Mos. 1, 24; 26, 18 aus 40500 waffenfähigen Männern bestand; dies läßt auf eine Seelenzahl von mindestens 200000 schließen, was, wie die meisten Zahlen größerer Volksmengen im A. T., jedenfalls eher zu hoch als zu niedrig gegriffen ist. Es ist nicht dieses Ortes, sondern gehört in den Artikel Israel, nachzuweisen, daß durch die Berichte über die Stammmütter und ihre Söhne nichts anderes als geographische Verhältnisse ausgedrückt sind, aus denen sich durch weitere Combinationen gewisse Thatsachen über die Einwanderung der Stämme ableiten lassen; nur dies sei hier bemerkt, daß zunächst die von einer Mutter abgeleiteten Stämme eine ursprünglich compacte, später aber vielleicht zersprengte Volksmasse gebildet haben, so die Söhne Lea's und die Rahel's, und daß zu beiden als fernere Verwandte die Söhne ihrer Sklavinnen gehören, daß also Lea's und Zilpa's Söhne in einem nähern Verhältniß zueinander standen, gleichwie die Rahel's und Bilha's, während zwischen den Lea-Zilpastämmen einerseits und den Rahel-Bilhavölkern andererseits immerwährend ein oft in kriegerischen Handlungen sichtbar erscheinender Gegensatz geherrscht hat. Hiernach gehört Gad mit Ruben, Juda u. s. w. zusammen, und demgemäß finden wir seinen Sitz auch in der Nachbarschaft von Ruben auf dem jenseitigen Jordanufer vom Jabbok bis Jaeser und Rabbat Ammon im Süden und bis zum Galiläischen Meer nach Norden reichend. Dennoch war diese Verbindung locker, denn während Juda, Simeon u. s. w. den Jordan überschreiten, haben unsern Berichten zufolge die Gaditischen und Rubenitischen Nomaden an dem weidereichen halben Land der Ammoniter (Jos. 13, 25) so viel Gefallen gefunden, daß sie sich dies Land von Mose geben ließen (4 Mos. 32), nach V. 20 freilich unter der Bedingung, bis zur völligen Landeseroberung Heeresfolge zu leisten, was mit der mythischen Vorstellung von der Landeseroberung im Buch Josua zusammenhängt, und wovon Richt. 1—3 keine Spur sich findet. Ja aus Richt. 5, 16—17 geht klar hervor, daß die in Peräa ansässigen Stämme sich an den nationalen Kämpfen nicht betheiligt haben. — Gegen die auf allen bisherigen Karten verzeichnete gerade Linie als Grenze von Ruben und Gad hat Parent (Machaerous [Paris 1868], S. 57) Einspruch erhoben, nach dessen Untersuchungen die Grenze Gad's durch den Zerqâ-Maîn, das Todte Meer und die Berge, die das Jordanthal beherrschen, gebildet wird, wozu noch das Stück von Gilead kommt, das vom Wadi el-Bahat bis zum Jabbok sich erstreckt. Außerdem aber gehörte zu Gad noch der District zwischen Wadi Zerqâ-Maîn und Wadi Modschib (Arnon) mit den Städten Aroer, Dibon, Sophan, Atroth und Machärus-Jaeser, welches nach der herkömmlichen Zeichnung durchgehends zu Ruben gerechnet worden ist. Ruben war zwischen dieses nördliche und südliche Land Gads eingekeilt, so jedoch, daß es nicht bis an das Ufer des Todten Meeres reichte, welches die Verbindung zwischen den beiden gaditischen Stücken herstellte. So begreift nach Parent Gad die heutige Belka, einen schmalen Uferstrich am Todten Meer bis zum Wadi Zerqa-Maîn, an dem Callirrhoe liegt, endlich aber auch noch den Strich bis zum Arnon herab. — In der Königszeit hielten es die Gaditen mit den rechtmäßigen Herren,

mit Isboseth, dem Sohn Saul's, wie mit David (2 Sam. 2, 8; 17, 24), der nach 1 Chron. 12, 8 auch Gaditen unter seinen Helden hatte; wie sie denn auch 5 Mos. 33, 20; 1 Mos. 49, 19 überhaupt kriegstüchtig geschildert werden.

Im gaditischen Gebiet wird ein Thal Gad (nâḥal haggâd) erwähnt (2 Sam. 24, 5), das von Gesenius (im Thesaurus) gewiß nicht richtig mit dem Jabbok (Wadi Zerqâ) identificirt ist, wonach auch (s. Aroer) das Thal Gad nach Gilead verlegt und darum ein drittes Aroer angenommen worden ist. Nach der Reiseroute der statistischen Commission David's kann sich die Sache nur so verhalten, daß das Thal Gad einfach der Arnon (Wadi Modschib) ist. Es heißt im Text: „Sie überschritten den Jordan und lagerten in Aroer (rechts [südlich] lag die Stadt [ʿîr], die inmitten des Thales Gad liegt) und bis nach Jaeser (Jaʿzer). Da hier über „die Stadt, welche inmitten des Thales liegt", das diesmal Gad heißt, kaum gezweifelt werden kann, daß es ʿAr Môab ist (4 Mos. 22, 36), von dem Aroer (ʿarâʿir) nördlich lag, so erledigt sich die Frage nach dem Thal Gad gleichzeitig. Es ist Name des Arnon, an dem Ar Moab lag, das immer wieder fälschlich mit Areopolis identificirt ist, selbst auf van der Velde's neuester Karte (vgl. Dietrich, „Beiträge zur biblischen Geographie", im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.", 1. Jahrg. 1867, S. 334). Daß aber dieses so höchst eigenartige Arnonthal noch außer dem geläufigen Namen einen zweiten von seinen Besitzern führt, indem unter Thal Gads von selbst das besonders eigenthümliche Thal Gads verstanden wird, ist leicht begreiflich (vgl. z. B. die šeriʿat 'el manḍûr als neuern Namen des Jarmuk).

2) Gad, ein Prophet, der 1 Sam. 22, 5 mit David in Verbindung steht und nach der für sündlich erachteten Volkszählung, als seine Privatseher zu ihm redeten, ihm die Wahl zwischen drei Strafen offen ließ, unter denen David die Pest aussuchte (2 Sam. 24, 11). Uebrigens ist es dieser Gad, der die Lage des spätern jüd. Tempels bestimmt und damit einen wesentlichen Einfluß auf die künftige Weltgeschichte gewonnen hat, denn er wies den David an, auf der Tenne (Bergeshalde) des Arawna einen Altar zu bauen, um die Pest zu beenden, und jedenfalls an der Stelle dieses Altars erhob sich später der Tempel (s. Rosen in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIV, 618). — Die Chronik macht Gad, wie die meisten andern Propheten, welche sie erwähnt, zum Geschichtschreiber und läßt ihn die Tempelmusik organisiren helfen (2 Chron. 29, 25; 1 Chron. 29, 29), das historische Urtheil hierüber aber wird je nach den Anschauungen über die Chronik (s. d.) selbst schwankend sein.

3) Gad als Idol (Jes. 65, 11) s. Meni. Merx.

Gadara, gleichbedeutend mit Geder, Gedera, Gederoth, Gedor, ebenso Gades, Gadeira (Cadix in Spanien), d. i. hebräisch und phönizisch gader, zu deutsch: Haag, Hagen, ein ummauerter Ort, war Eigenname einer berühmten befestigten Stadt Palästinas jenseit (im Osten) des Jordan, auf einem Berg südlich vom Jarmuk, d. i. Hieromax, nicht weit von dessen Einfluß in den Jordan, 60 Stadien von Tiberias, südöstlich von der Südspitze des Meeres von Tiberias (Josephus, „Alterthümer", XIII, 13, 3; Polybius, V, 71, 3; Plinius, V, 15; Josephus, „Leben", Kap. 65). Sie wird immer zur Dekapolis (s. d.) gerechnet und als die Hauptstadt von Peräa aufgeführt, was auch noch vorhandene Münzen bestätigen (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 3). Hier trafen die großen Straßen von Tiberias und Skytopolis nach dem innern Peräa und nach Damaskus zusammen. Alexander Jannäus eroberte Gadara nach zehnmonatlicher Belagerung (Josephus, „Alterthümer", XIII, 13, 3; „Jüdischer Krieg", I, 4, 2). Juden hatten es inne (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4). Pompejus stellte die Stadt, seinem Freigelassenen Demetrius zu Liebe, welcher aus Gadara gebürtig war, wieder her (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdischer Krieg", I, 7, 7). Hier war eins der fünf von Gabinius errichteten Synedrien (Josephus, „Alterthümer", XIV, 5, 4; „Jüdischer Krieg", I, 8, 5). Augustus schenkte sie Herodes dem Großen (Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 3; „Jüdischer Krieg", I, 20, 3), entzog sie aber dessen Nachfolger Archelaus und schlug sie zu Syrien (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4; „Jüdischer Krieg", II, 6, 3). Gadarener verklagten Herodes bei Agrippa und Augustus (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 2. 3). Juden griffen die meist von Heiden bewohnte Stadt im jüd. Krieg an (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 1); Juden wurden in Gadara umgebracht (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 5); zuletzt wurde sie von Vespasian eingenommen (4. März 68; Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 4). Der große Reichthum an Münzen von Augustus bis auf Gordianus herab,

unter 18 verschiedenen Kaisern und über zwei Jahrhunderte hindurch, auch nach Vespasian's Zerstörung, bezeichnet die Blüteperiode Gadaras. Auffallend sind auf diesen Münzen unter Marc Aurel die Gepräge NAVMA und die öftern Abbildungen von Triremen, was auf Naumachien deuten könnte, die seit Vespasian's Siegen auf dem Galiläischen Meer von dieser Stadt zu Ehren des Siegers gegeben worden wären, von denen aber sonst nichts bekannt ist. Später war Gadara eine bischöfliche Stadt in Palaestina secunda, deren Bischöfe auf den Concilien von Nicäa, Ephesus u. s. w. genannt werden. Ihre große Berühmtheit in den ersten Jahrhunderten der christl. Zeitrechnung bis auf Antonius Martyr (gegen 600 n. Chr.) herab verdankte die Stadt hauptsächlich ihren Bädern, welche an Trefflichkeit im ganzen röm. Reich nur denen von Bajä nachstehen sollten (Eunapius Sardianus; vgl. Epiphanius, Adv. haer., XXX, 7). — Jetzt trägt das alte Gadara (nicht das weiter nördlich gelegene Gamala) den Namen Om Keis (Mkês), d. i. „Mutter der Schlauheit", ist ein kleines Dorf, das westlichste im District Kefârât, nahe dem Kamm der Gebirgskette gelegen, welche das Thal des Tiberiassees und des Jordan im Osten begrenzt, und überragt den tiefen Spalt des Scherîat Mandhur, d. i. der Hieromax, welcher nur eine Stunde weiter nördlich an dem Ort vorüberzieht; während der Südabhang der Höhe von Om Keis von einem kleinern Wadi el-Arab bespült wird, welcher mit dem Scherîat parallel von Ost nach West in den Jordan fällt. Die steilen Seiten des Berges bestehen aus mürbem Kalkstein mit vielen Lagen schwarzen Feuersteins. Schon der hier in den Troglodytenwohnungen von Hirtenfamilien am Südostgehänge des Berges bis heute erhaltene Name Dschedûr (Dschadâr) weist auf das antike Gadara hin, ein Name übrigens, der auch auf einen großen Theil der anstoßenden Landschaft Haurans im Osten von Om Keis, sowie auf dem Norduſer des Scherîat übertragen ist, also zugleich die Provinz mit bezeichnet, in deren Mitte die Ruinen dieser Stadt liegen; Plinius (V, 15) und Hieronymus bestätigen durch ihre geographischen Angaben noch dazu die röm. Architekturen auf der Berghöhe als Ruinen des alten Gadara, die sehr bedeutend sind. Die Stadt lag rund um einen Hügel, den höchsten Punkt in der Umgegend; eine Menge Quadersteine und Reste von Marmorsäulen und Gebäuden, insbesondere die Hauptgruppe der Ruinen auf ebenerm Boden gegen Westen mit unzähligen umgestürzten Säulenschäften, Capitälen und Tempelresten bezeichnen die ehemalige Lage und Ausdehnung Gadaras. Die Stadt bildete beinahe ein Rechteck, eine halbe engl. Meile lang und etwa eine Viertelmeile breit, und lief westlich in einen schmalen Punkt aus, wo ein großes massives Gebäude mit vielen Säulen gestanden zu haben scheint. Mitten hindurch führte eine lange, auf beiden Seiten mit Säulen decorirte Straße, deren Pflaster aus viereckigen vulkanischen Steinen an den meisten Stellen noch gut erhalten ist. Auf der West- und Nordseite der Stadt sind die Ueberreste von zwei großen, ganz von schwarzem Stein erbauten Amphitheatern zu sehen; ein drittes Theater nahe bei den Bädern. Oestlich von dem Hügel der Stadt finden sich viele Höhlen (aber kein einziges Haus) in dem Kalkfelsen, von denen man einige erweitert und bewohnbar gemacht, andere als Grabhöhlen gebraucht hat, um welche noch jetzt eine große Menge von Sarkophagen aus Basalt herumliegt, die fast alle, mit niedlichen Basreliefs von Genien, welche Guirlanden und Blumenkränze halten, von Köpfen u. s. w. verziert, vollkommen gut erhalten sind. Nordwärts der Berghöhe mit den Trümmern von Om Keis, in dem Engspalt des Scherîat, auf beiden Seiten des Flusses, nur einige Schritte von dessen Wasser entfernt, liegt die lange Reihe der heißdampfenden, ungemein wasserreichen Heilquellen der Gadarener, welche auch Eusebius und Hieronymus erwähnen und dabei sagen, daß diese dem alten Gadara benachbarte Ortschaft mit den heißen Schwefelbädern Amatha (d. h. „Bäder"; vgl. Hamath Jos. 19, 35 und s. Emmaus) heiße. Gleich denen von Tiberias u. s. w. treten sie aus dem basaltischen Boden hervor, 10 Quellen, im ganzen $2^1/_2$ Stunde voneinander entfernt, mit Ueberresten von Gebäuden; ihr schwefeliger Geruch dringt mehrere Hundert Schritte weit vor. Die westlichste Quelle, Hammâm esch-Scheich (Herrenquelle), die heißeste von allen, wird noch immer im Monat April von einer Menge kranker und gesunder Leute aus der Umgegend von Nablus und Nazareth besucht, welche diese dem Bad in Tabaria vorziehen. — Durch Christi Heilung des Besessenen (s. d.) erhielt die ohnehin schon berühmte Stadt Gadara ein erhöhtes Interesse, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die hier von den Reisenden beschriebenen Grabhöhlen, in denen noch heute an 200 Troglodyten wohnen, dieselben sind, in welchen jener Dämonische sich aufgehalten haben soll

(Matth. 8, 28 fg.; Mark. 5, 1 fg.; Luk. 8, 26 fg.); wie denn auch Epiphanius, Bischof von Constantia auf Cypern († 403) schon dieser Felshöhlen als Begräbnißstätten Erwähnung thut (Adv. haer., I, 131). — Aber freilich, es finden sich an den betreffenden Stellen der Evangelien in den Handschriften noch zwei andere Lesarten, eine sehr gut bezeugte: „Gegend der Gerasener" und die andere: „Gegend der Gergesener". Kneucker.

Gadarener, s. Gadara.

Gadda, s. Hazar.

Gajus, s. Cajus.

Galaad, s. Gilead.

Galater (Gallier). Zur Zeit, als der Apostel Paulus Galatien betrat, war es schon über 300 Jahre, daß dieses gebirgige und fruchtbare Land, im Herzen Kleinasiens am Fluß Halys gelegen, von einem Schwarm des wanderlustigen Celtenvolks, das nach des Brennus Niederlage bei Delphi den thrazischen Bosporus überschritten hatte, in Besitz genommen worden war. Ungefähr um 250 drangen nämlich die gallischen Führer Lutarius und Leonorius (Livius, XXXVIII, 16), von den schönen Gegenden Kleinasiens angelockt, in den Sold des bithynischen Fürsten Nikomedes (Strabo, II, 130; XII, 571), um dann nach vielen Kämpfen und Wanderzügen eine neue Heimat zu finden in der Landschaft, welche im Norden von Bithynien und Paphlagonien, im Osten von Pontus und Kappadocien, im Süden von Kappadocien und Lykaonien, im Westen von Phrygien umschlossen wird. Dort verbrachten sie unter althergebrachten Lebensformen und dem heimischen Namen Galter (Gallier, spätere Form für Κέλται) ihr Dasein. Noch Hieronymus sagt in seiner Vorrede zum Galaterbrief, er habe in Galatien fast dieselbe Sprache gehört, wie in der Gegend von Trier, woran sich, da Tacitus und Strabo den deutschen Charakter der Trevirer verbürgen, die alte, aber auch noch von Hug, Winer, Rückert, Meyer, Wieseler und Hilgenfeld gegen Rettberg („Kirchengeschichte Deutschlands" [Göttingen 1846—48], I, 19 fg.) vertretene Ansicht knüpft, daß die Galater Deutsche gewesen seien, die ersten, die mit dem Christenthum bekannt geworden. Dann hängt ihre Bezeichnung als Gallier mit der alten Auffassung der Römer zusammen, der zufolge alle jenseit der Alpen wohnende Völker Gallier hießen. Noch der Codex Sinaiticus schreibt 2 Tim. 4, 10 statt Galatien Gallien. Aber auch der Name Gallograeci, Gallograecia (Γαλλογραικία) kommt bei Strabo, Livius, Justin und Florus vor, weil sie sich mit Griechen vermischten (Pausanias, I, 4) und griechisch reden lernten, wie es denn keinem Zweifel unterliegt, daß in der neutest. Zeit und noch früher in den größern Handelsstädten Galatiens das Griechische vorherrschte. Wegen ihrer unbändigen Freiheitsliebe und wilden Tapferkeit gefürchtet, dienten die Galater lange als Soldtruppen in den Kriegen der vorderasiat. Herrscher (Florus, II, 11; Justin, XXVII, 3; Polybius, V, 33; 2 Makk. 8, 20), bis sie 189 von Cn. Manlius Vulso in einer schweren Feldschlacht am asiat. Olymp überwunden wurden (1 Makk. 8, 2; Livius, XXXVIII, 12. 20—23. 25; XXXVII, 40). Doch behielten sie ihre alte Stammverfassung und ihre Vierfürsten oder Tetrarchen, von denen einer, der durch Cicero bekannte Dejotarus, ein treuer Bundesgenosse des Lucullus und Pompejus war. Nach seines Nachfolgers Amyntas Tod machte Augustus 26 Jahre vor unserer Zeitrechnung die alte Landschaft Galatien zusammen mit Lykaonien, Pisidien und Paphlagonien zu einer röm. Provinz, welche gleichfalls den Namen Galatien erhielt (Dio Cassius, LIII, 26). — Vgl. Baumstark in Pauly's „Real-Encyklopädie" (Stuttgart 1844), III, 603 fg.; Wieseler, „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (Göttingen 1859), S. 521 fg. Holtzmann.

Galaterbrief. Um die Entstehung dieses merkwürdigen, in seiner apostolischen Echtheit unantastbar dastehenden Sendschreibens zu verstehen, muß man von einer Nachricht des Josephus („Alterthümer", XVI, 6, 2) ausgehen, derzufolge eine Urkunde über die von den Römern den Juden verliehenen Privilegien und Freiheiten im Tempel des Augustus zu Ankyra niedergelegt war. Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß es in Galatien Juden gab. Wahrscheinlich hatte der Handel dieselben angezogen, und wir werden sie deshalb hauptsächlich in den Städten zu suchen haben, also in Ankyra, Tavium und dem durch seinen Cybeletempel weitberühmten Pessinus. Daß dieses jüd. Element nun aber auch in den christl. Gemeinden keineswegs von Anfang an ganz gefehlt habe, wie Schneckenburger, Baur und Hilgenfeld fälschlich annahmen, geht aus solchen Stellen unsers Briefs (Kap. 3, 13. 23. 25; 4, 3) hervor, wo sich Paulus als Judenchrist mit seinen Lesern in der ersten Person zusammenfaßt. Dagegen muß zugegeben werden, daß die Heidenchristen die

Mehrzahl bildeten (Kap. 3, 29; 4, 8—12; 5, 2. 3; 6, 12. 13). Den Wohnort der galatischen Christen haben wir uns wol in denselben Städten zu denken, wo das Judenthum sich niedergelassen hatte. Eine ausdrückliche Angabe hierüber findet sich nirgends im N. T. Denn nicht blos vermissen wir an allen andern Stellen, wo galatischer Christen Erwähnung geschieht, die Angabe eines bestimmten Ortes (1 Kor. 16, 1; Apg. 16, 6; 18, 23; 1 Petr. 1, 1; 2 Tim. 4, 10), auch unser Brief selbst ist der einzige unter allen echten Sendschreiben des Paulus, welcher keine ganz bestimmte Adresse trägt, sondern an eine Reihe von Gemeinden gerichtet ist (Kap. 1, 2). Dieselben waren offenbar durch die Sprache zusammengehalten, sodaß es genügte, die Gesammtheit der christl. Galater als die Empfänger zu bezeichnen.

Jedenfalls hat Paulus selbst diese Gemeinden gegründet (Kap. 4, 19; auch Kap. 1, 6 fg.; 4, 13 fg.). Die Apostelgeschichte erzählt auch ganz beiläufig von einem zweimaligen Aufenthalt des Apostels in Galatien, und es ist deshalb die natürlichste Annahme, daß Paulus auf der Apg. 16, 6 erwähnten Reise die Gemeinden in Galatien gestiftet, auf der Apg. 18, 23 berichteten noch einmal besucht habe. Dann war er, wie unser Brief (Kap. 1, 9; 4, 13. 15; 5, 3. 21) selbst andeutet, zweimal vor Abfassung des Sendschreibens dort gewesen. Mehrere ältere Kritiker haben indessen von drei galatischen Reisen geredet. Die dritte Reise hat dann aber noch vor jenen beiden bekannten stattgehabt. Koppe, Keil, Borger wollten nämlich in der Apg. 14, 6 erwähnten „Umgegend" von Lystra und Derbe Galatien verstanden wissen. Niemeyer, Paulus, Böttger, Mynster, Thiersch aber suchten die galatischen Gemeinden nicht im eigentlichen, sondern im röm. Galatien, welches auch Lykaonien und Pisidien umfaßte. Somit hätten unsere Galater in Ikonium, Antiochia, Lystra, Derbe gewohnt, und dann wären die galatischen Gemeinden allerdings auf der ersten Missionsreise gegründet.

Allein dies ist nicht blos ganz wider den herrschenden Sprachgebrauch, sondern auch namentlich wider den der Apostelgeschichte (vgl. Kap. 16, 6 und dazu Hofmann, „Die heilige Schrift Neuen Testaments" [Nördlingen 1862], I, 143 fg.); und der Apostel hätte unmöglich die Leser Galater nennen können, wenn sie so blos bei den Römern hießen; er hätte sie Lykaonier und Pisidier genannt. Allerdings befremdet es, daß gar keine Stadt erwähnt ist. Aber die Gemeinden waren in und um die genannten Städte zerstreut; vielleicht ist der Apostel auch gar nicht in das Innere Galatiens gekommen, und die Gemeinden sind in diesem Fall in den Grenzdistricten zu suchen.

Freilich hat man noch aus einem andern Grund jene frühe Stiftung der galatischen Gemeinden annehmen zu müssen geglaubt. Es wird nämlich Gal. 2, 1. 13 Barnabas erwähnt. Da nun nach Apg. 15, 36; 16, 5 die zweite Reise unternommen worden sein soll, um die mit Barnabas gegründeten Gemeinden zu festigen, wollte man die Stiftung auf die erste verlegen. Des Barnabas Name konnten die Galater jedoch auch sonst kennen, so gut wie die Korinther (1 Kor. 9, 6). Die Apostelgeschichte aber erzählt keinesfalls, daß Paulus mit Barnabas bis nach Galatien gekommen sei. Hingegen konnte jener auf der zweiten Reise so gut neue Gemeinden in Asien stiften, als er dies dann in Griechenland that.

Ein anderer Grund von gleichfalls exegetischer Art, den man angerufen hat, ist folgender: es sei Apg. 16, 6 nirgends gesagt, daß Paulus bei seiner damaligen Anwesenheit in Galatien gepredigt und Gemeinden gegründet habe; vielmehr heiße es daselbst sogar, dem Apostel sei eine derartige Thätigkeit in jenen Gegenden vom Geist gewehrt worden. Aber bei richtiger Worterklärung beschränkt sich das Verbot blos auf „Asien", d. h. das westliche Küstenland Kleinasiens (Asia minor). Da Paulus bei der Apg. 18, 23 (= 19, 1) erwähnten spätern Anwesenheit in Galatien die Gemeinden daselbst bereits „stärkte", so muß Lukas selbst voraussetzen, daß dieselben bei Gelegenheit der Kap. 16, 6 erwähnten frühern gegründet worden seien. Zugleich geht aus unserm Brief (Apg. 4, 13. 14) hervor, daß Paulus bei seinem damaligen Werk außerordentliche Hemmnisse zu überwinden gehabt hat, indem er von der Fallsucht (2 Kor. 12, 7—9) heimgesucht wurde, wozu nach einigen Exegeten (Lomler, Rückert, Schott, Hausrath) auch ein Augenübel getreten sein soll, wovon Kap. 4, 15 die Rede sei.

Wir haben sonach anzunehmen, daß Paulus seinen Brief an die Galater auf der sogenannten dritten Missionsreise geschrieben hat, nach Bleek von Korinth, nach einer in alter und neuer Zeit gewöhnlichen Annahme von Ephesus aus, in der ersten Zeit seines

fast dreijährigen Aufenthalts daselbst. In letzterm Fall wäre er etwa 56, in ersterm 59 geschrieben, gleichzeitig mit dem Römerbrief. Freilich nöthigt die große sachliche Verwandtschaft mit diesem noch keineswegs zur Annahme von Rückbeziehungen auf ihn; der Galaterbrief setzt nicht sowol den Römerbrief, als die, mit dem Inhalt des Römerbriefs übereinstimmende mündliche Predigt des Apostels voraus. Andererseits ist es allerdings richtig, daß der parallele Gedankengang die Annahme einer ungefähr gleichzeitigen Abfassung wenigstens begünstigt. Man könnte auch anführen, daß 1 Kor. 16, 1 die Verhältnisse in Galatien noch geordnet scheinen, während die dort berührte Collecte für Jerusalem Anlaß zu der Beschuldigung geben konnte, er suche Menschen zu gewinnen (Gal. 1, 10), welchen ihm geläufigen Ausdruck Paulus 2 Kor. 5, 11 noch ganz unbefangen und im guten Sinn gebrauchen konnte. Ist aber eine spätere Abfassung, als die gewöhnlich statuirte, wenigstens im Bereich der Möglichkeit gelegen, so verhält es sich nicht gleich also mit entgegengesetzten, auf Nachweis einer frühern Entstehung gerichteten Versuchen. Es wollten nämlich Michaelis, Koppe, Keil, Schmidt unsern Brief in viel frühere Zeiten versetzen, weil das Apostelbecret darin nicht erwähnt sei. Allein dies war nur die wohlfeilste Art, den „stummberedten Aufläger der Apostelgeschichte" zu beseitigen und die im Artikel „Apostelconvent" besprochene Schwierigkeit abzuthun. Der Brief ist am wahrscheinlichsten „bald" (Kap. 1, 6) nach dem Apg. 18, 23 erzählten Aufenthalt seines Verfassers bei den Lesern entstanden.

Die Veranlassung des Galaterbriefs ist Kap. 1, 7; 5, 10. 12 und überhaupt durch den ganzen Inhalt deutlich angezeigt. Sendlinge der pharisäischen Partei (vgl. Holsten, „Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater" [Rostock 1859], S. 7 fg.) wollten das Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben umstürzen, dagegen Beschneidung und andere jüd. Satzungen (nicht aber das ganze Gesetz, vgl. Kap. 5, 3) den Heidenchristen als nothwendig zur Seligkeit auflegen. Sie griffen daher das apostolische Ansehen des Paulus an (Kap. 1, 1 fg.), beriefen sich wider ihn auf die Urapostel (Kap. 2, 6. 9) und beschuldigten ihn nicht nur der Feindschaft (Kap. 4, 16) gegen die Galater, sondern auch der Zweideutigkeit, da er mitunter selbst die Beschneidung predige (Kap. 5, 11). Nach Schott, Neander, de Wette, Bleek waren diese Irrlehrer zum Theil geborene Heiden (Kap. 5, 12; 6, 13), und es nahm diese judaistische Bewegung (Kap. 1, 9; 4, 16; 5, 3. 21) schon vor der zweiten Anwesenheit des Paulus bei den Galatern ihren Anfang. Das persönliche Auftreten des Apostels muß damals gefruchtet haben (Kap. 4, 18; 5, 7), denn er ist jetzt durch die Nachricht vom drohenden Abfall sehr überrascht (Kap. 1, 6; 3, 1; 5, 7). Aber gerade um dieser Ueberraschung willen hielten Eichhorn, Neander, Bleek und de Wette für wahrscheinlicher, die Irrlehrer seien erst nach der zweiten Anwesenheit aufgetreten. Jedenfalls muß die Epidemie plötzlich eingerissen sein und rasche Fortschritte gemacht haben. Zwar ist keineswegs schon die Mehrzahl in den galatischen Gemeinden abgefallen (Kap. 1, 7; 3, 3; 4, 9. 17. 21); denn mögen auch bereits viele die jüd. Festzeiten beobachten (Kap. 4, 10), zur Beschneidung ist es noch nicht gekommen (Kap. 5, 2. 3; 6, 12. 13). Aber obgleich die Leser solche sind, die den H. Geist (Kap. 6, 1) haben, droht dennoch die Gefahr, daß ihre Menge durch den wenigen Sauerteig der Irrlehrer (Kap. 5, 9) verderbt werde. Weil das Evangelium selbst auf dem Spiel stand, konnte der Apostel nur unter der größten Gemüthsbewegung an seine Galater schreiben; dazu kam, daß er die Scheidewand niederreißen mußte, welche die Gegner nicht ohne Schein, aber mit unredlicher Arglist zwischen ihm und den andern Aposteln zum Verderben des Christenthums aufrichten wollten.

Paulus mußte den Kampf, der ihm angeboten war, aus der Ferne aufnehmen. So kam es zu unserm, nach Kap. 6, 11 eigenhändig geschriebenen Brief, der schon im Eingang (Kap. 1, 1—5) und Schluß (Kap. 6, 11—18) dem unmittelbar praktischen Zweck dienstbar ist, die galatischen Gemeinden von dem Abgrund, an dem sie schwebten, zurückzuführen zum unwandelbaren Festhalten an der Wahrheit des Paulinischen Evangeliums. Die Hauptmasse des Briefs theilt man gewöhnlich in zwei (Kap. 1, 6—5, 12 und 5, 13—6, 10), richtiger mit Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 223) in drei Hauptabschnitte ein, indem im lehrhaften Theil selbst wieder die historisch-apologetische Ausführung (Kap. 1, 6—2, 21) von der religionsphilosophischen Untersuchung (Kap. 3, 1—5, 12) zu scheiden ist. Nachdem Paulus sein Befremden über den Wankelmuth der Galater und seinen Unwillen über ihre Verführer ausgesprochen (Kap. 1, 6—10), gibt er den geschichtlichen Beweis für die Göttlichkeit seines Evangeliums, indem er ausführt, daß

er sein Apostelamt vom Herrn selbst, nicht von Menschen empfangen habe, und daß er von den übrigen Aposteln als ebenbürtig anerkannt worden sei (Kap. 1, 11—2, 21). Er erzählt, um seine Selbständigkeit zu beweisen, eine Geschichte seines Verhältnisses zu den Aposteln, insonderheit zu Petrus. Diese Erzählung ist so einfach und klar, daß sie eine vorzügliche Quelle für die Kenntniß der apostolischen Wirksamkeit des Paulus bildet. Im dogmat. Theil beweist er die Wahrheit seines Evangeliums durch die christl. Erfahrung der Galater, die den heiligen Geist allein aus der Predigt vom Glauben empfangen haben (Kap. 3, 1—5). Darauf wird der Werth des Glaubens gegenüber den Werken des Gesetzes durch die Geschichte Abraham's bewiesen (Kap. 3, 6—14) und der Einwand widerlegt, als sei der Bund mit Abraham durch das mosaische Gesetz abgeändert worden (Kap. 3, 15—18). Das Gesetz ist aus lediglich pädagogischen Rücksichten zwischen Verheißung und Erfüllung eingeschoben worden — als Zuchtmeister auf Christus (Kap. 3, 19—29); doch Freiheit und Mündigkeit in Christus ist jetzt eingetreten, und die Gläubigen sind Söhne und Erben (Kap. 4, 1—7), während die Heidenchristen durch Annahme der Beschneidung und anderer jüd. Satzungen wieder zu den Elementen der Welt zurückkehren (Kap. 4, 8—11). Paulus erinnert nun die Leser an ihre frühere Liebe zu ihm und ermahnt sie, ihm zu folgen (Kap. 4, 12—20). Er zeigt die Verkehrtheit des Judaismus durch hagadische Auslegung der Geschichte von dem Sohn der Sara und dem Sohn der Sklavin Hagar (Kap. 4, 21—30), ermahnt zum Beharren in der christl. Freiheit, warnt vor der Beschneidung und bedroht die Irrlehrer (Kap. 4, 31—5, 12). Darauf folgen Ermahnungen, zunächst zum rechten Gebrauch der christl. Freiheit, zu gegenseitiger Liebe und zum Wandel im Geist (Kap. 5, 13—25), sodann besondere ins einzelne gehende Ermahnungen, namentlich zur Bruderliebe (Kap. 5, 26—6, 10).

Die große dogmat. Bedeutung unsers Briefs haben schon die Reformatoren gefühlt und anerkannt. Da er sich zum Römerbrief verhält, wie der Entwurf eines kühn angelegten Systems zur ausgeführten und entwickelten Gestalt desselben (Baur, „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 332), so wurde er auch mit dem Römerbrief die biblische Hauptstütze für die Grundlehre des Protestantismus vom rechtfertigenden Glauben. Holtzmann.

Galatia, s. Galater.

Galbanum. Unter den Bestandtheilen des für das Heiligthum zu bereitenden Räucherwerks wird auch Galbanum (Luther: Galben, Galban) erwähnt (2 Mos. 30, 34; Sir. 24, 27). Die Mutterpflanze, von der es kommt, hat man verschieden bestimmt; sie ist innerhalb der Pflanzengattung Ferula, in der Familie der Doldengewächse zu suchen, die Ferula erubescens oder doch eine ihr nahe verwandte Art. Es sind meist stachelige, manche sehr große Staudengewächse, in Vorderasien, Afrika und Nordamerika heimisch, der Mehrzahl nach eigenthümliche Gummiharze, wozu auch der Stinkasant gehört. Das unter dem Namen Galbanum bekannte Gummiharz, gewöhnlich durch Einschnitte in die Rinde des Strauchs gewonnen, ist anfangs milchig, wird aber mit der Zeit gelb mit weißen Flecken. Angezündet verbreitet es einen scharfen, widrigen Geruch, daher es, nach den Berichten classischer Schriftsteller, zum Vertreiben der Schlangen und des Ungeziefers überhaupt, oder auch, um im Stock festsitzende Bienen zum Schwärmen zu nöthigen, verwendet wurde. Auch der Talmud kennt dasselbe als stark und übelriechend und läßt es zur Abwehr der Insekten in das Räucherwerk gemengt werden. Einige Rabbinen sehen in der Verordnung, diesen Stoff dem Räucherwerk beizumischen, eine Mahnung Gottes an die Frommen, die schwachen Sünder neben sich geduldig zu ertragen. Andere Ausleger finden den Grund darin, daß es den Wohlgeruch länger vor dem Verduften bewahren, und noch andere, daß es denselben schärfen und verstärken sollte. Das classische Alterthum gebrauchte das Galbanum äußerlich und innerlich als Heilmittel. Roskoff.

Galiläa, hebräisch Galil. Letzteres Wort bedeutete ursprünglich ganz allgemein soviel als Kreis, District (Jos. 13, 2) und wurde erst im spätern Verlauf der israelitischen Geschichte als Eigenname einer bestimmten Provinz Palästinas beigegeben. Am frühesten heftete sich der Name an einen Bezirk des Stammes Naphtali westlich vom See Merom, an einen Bezirk, in dessen Bereich die Freistadt Kedes lag (Jos. 20, 7). Es scheint, daß hier jahrhundertelang neben den Israeliten eine zahlreiche heidnische Bevölkerung sich behauptete, sodaß die Gegend im Volksmund den Namen „Heidenkreis" erlangen konnte (Jes. 8, 23), aus welcher Benennung sich sodann die Bedeutung von „Kreis" als Eigenname entwickelte. Fest umschriebene Grenzen dieses Kreises sind uns unbekannt; vielleicht,

daß er nie solche besaß, sondern daß man in unbestimmter Weise das Hochland nördlich vom See Genezareth, welches westlich vom Jordan nach Safed und Kedes sich hinzieht, darunter begriff. Der König Salomo schenkte dem Tyrerfürsten Hiram 20 Ortschaften in dieser Gegend (1 Kön. 9, 11). Unter Tiglath-Pileser aber drangen die Assyrer im 8. Jahrh. durch den Wadi et-Teim längs dem Hasbani hinunter, nahmen die Bewohner von Ijon, Abel und des ganzen Stammes Naphtali gefangen, womit auch Galil entvölkert wurde (2 Kön. 15, 29). Da nach dem Exil die Juden mit Colonisation des nördlichen Palästina langsam vorrückten, so behielt hier die Bevölkerung einen gemischten Charakter und der Name „Heidenkreis“ konnte sich auf die gesammte Provinz ausdehnen, welche südlich mit der Jesreelsebene beginnt und nördlich am Leontes endigt, westlich von den Küstenebenen Akko und Tyrus, östlich vom Jordan begrenzt wird (1 Makk. 5, 15; Josephus, „Jüdischer Krieg“, III, 3, 1). Mit Einschluß dieser Ebenen, die allerdings politisch vom Bergland getrennt waren, schätzen wir den Flächeninhalt der Provinz auf ungefähr 50 Quadratmeilen und deren größte Längenausdehnung von Süd nach Nord auf etwa 20 Stunden. Größtentheils Bergland unterschied sich die Provinz naturgemäß in ein Ober- und Untergaliläa, und lange vor Josephus, der von dieser Eintheilung uns berichtet, mochte sich dieselbe bei der Bevölkerung selbst festgestellt haben. Es dürften diese Andeutungen über die geschichtliche Entwickelung des Begriffs von Galiläa genügen. Treten wir nunmehr in das Land selbst ein (s. die Karte von Galiläa zum zweiten Bande des Bibel-Lexikon).

Nördlich von den Bergen Samariens lagert sich, einem weiten grünen See gleich, die Ebene Jesreel im Westen durch das Kisonthal mit der Küstenebene von Akko verbunden, während im Osten die Berge Gilboa und Dahy als Grenzmarken über ihr sich erheben, an deren Fuß die Ebene mit dem gegen den Jordan und den Genezarethsee abfallenden Tafelland zusammentrifft. Nordwärts steigt das schmale Hochland auf, das in kleiner Thalmulde Nazareth in sich birgt, und zwei Stunden östlich von da den Tabor als eine mächtige Pyramide in einen Ostarm der großen Ebene vorgeschoben hat. Weiter nach Norden strebend gelangen wir von diesem kaum zwei Meilen breiten Hochland zur Ebene el-Battauf, um nach einer Stunde zu einem neuen welligen, von Hügelketten eingeschlossenen Plateau aufzusteigen, das sich nach Mitternacht in die Ebene von Rameh absenkt. Bis zu letzterm Ort reichte das untere Galiläa, indem die Grenzlinie der Karavanenstraße folgen mochte, die von Akko in ziemlich gerader Richtung in die Nähe des Genezarethsees führt. Nach dem Talmud (Schebiith, IX, 2 bei Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 306) wurde das ganze Gebiet nördlich von Kefr Anan zu Obergaliläa gerechnet, wobei man sich auf die Beobachtung stützte, daß von da ab der Sykomorenwuchs aufhört. Doch mehr als durch diesen feinen klimatischen Unterschied wird in dieser Gegend die Grenze durch das gewaltige Gebirge Dschermak bezeichnet; ist doch dasselbe das höchste in Galiläa, indem es mit seiner hervorragendsten Spitze 4000 Fuß über dem Meer sich erhebt und nach Südwesten in einer schroffen Klippenreihe sich fortsetzend stolz die Ebene von Rameh beherrscht. Ungezwungen bietet sich dem Beobachter von den Höhen Nazareths oder vom Thabor aus dieses Gebirge als Grenzwall für Untergaliläa dar, indem es über alle südlicher liegenden Bergreihen hoch hervorschaut, an Größe nur den fernen Kuppen des Libanon und Hermon weichend.

Schwer fällt es, in dem Berggewirr Obergaliläas sich zurechtzufinden. Nach Westen und Osten, Nordwesten und direct nach Norden haben die Regenströme engere oder breitere Thalfurchen sich gebahnt. Doch trifft unter den hundert Bergen der Wanderer fast nirgends solche mit malerischen, zackigen, in wilder Schroffheit aufsteigenden Formen, sondern in meist sanfter Hebung und Senkung führt der Weg auf und nieder von Thal zu Thal. Zu größern Ebenen öffnet sich nirgends mehr Raum; aber an kleinern Thalkesseln von mannichfacher landschaftlicher Anmuth fehlt es nicht, wie z. B. nördlich vom Dschebel Safa beim Dorf Ramasch. Einzelne freistehende Hügel, wie der von Tibnin, sind wie im Kranz von benachbarten Höhen umgeben. Kalkgestein bildet wie im übrigen Palästina die Hauptmasse der Gebirge; doch über demselben zeigen sich im Osten vulkanische Gebilde, die man von Bethsean bis über Safed hinaus verfolgen kann. In der Nähe letzterer Stadt liegen mehrere nun ausgelöschte und mit Wasser gefüllte Krater und noch vermag man den Lauf der Lavaströme zu erkennen, die sich einst aus ihrem Innern ergossen, um sich in die Niederung hinunterzuwälzen.

Galiläas Boden zeichnet sich namentlich im südlichen Theil durch große Fruchtbarkeit aus. Vor allem sind es die Ebenen Jesreel und Battauf, das Tafelland östlich vom Tabor gegen den See Genezareth hin, mit Ackererde dicht bedeckt, die auch heute noch alle Bedingungen zu reichen Ernten in sich tragen und in den Tagen Jesu unter der Pflege einer fleißigen, strebsamen Bevölkerung sechzig- und hundertfältigen Ertrag hervorzubringen vermochten. Wälder sind im westlichen Palästina selten, doch entbehren nicht alle Höhen Galiläas diesen herrlichen Schmuck. Wenn wir von Ramasch südwärts reisen, führt heute noch der Weg mehr als sechs Stunden durch Waldgebiet, das erst bei der Annäherung von Untergaliläa zu einer mit niedrigem Gestrüpp bedeckten Einöde sich umgestaltet (Finn, Byeways in Palestine [London 1868], S. 270). Auch im Nordosten von Tibnin und im Westen von Safed finden sich noch ausgedehnte Waldstrecken voll von allerlei Wild und im Westen von Nazareth und Sefurijeh deckt Waldesgrün in der Richtung von Süden nach Norden mehrere Meilen lang Thal und Hügel (Finn, a. a. O., S. 278 fg.). Unter den Bäumen sind die verschiedenen Gattungen von Eichen und die Johannisbrotbäume am meisten vertreten, daneben kommen aber auch Pinien und Föhren vor, mit ihrem starken, herrlichen Harzgeruch weithin die Luft erfüllend. Hochgewachsene Baumstämme treffen wir selten, aber eine große Zahl von Bäumen mit dichtbelaubten, weit ausgespannten Kronen, eine gepriesene Zuflucht für den von Sonnenschein oder Regen bedrängten Wanderer. Abgesehen aber vom eigentlichen Waldrevier zeichnen sich viele Thäler dadurch aus, daß buntfarbiges dichtes Gebüsch anmuthig die mit Getreidesaaten bedeckten Gründe umsäumt. Allerdings läßt es das heiße, trockene Klima bei gar manchem Landschaftsbild zu keinem ungetheilten Eindruck kommen. Entweder steht gegenüber dem einen grünen Thalabhang der andere in düsterer Nacktheit da, oder in scharfer Linie hebt sich an derselben Fläche das unbelebte, fahle Kalkgestein vom Buschwald ab.

Die Vegetation trägt durch die ganze Provinz hin im wesentlichen denselben gleichen Charakter, immerhin mit feinen Unterschieden. Dattelpalmen gedeihen auch hier noch an geschützten Orten, während da, wo die Schneewinde der benachbarten Alpen Zugang haben, der Feigenbaum fast einen Monat später als in Askalon seine Frucht zeitigt. Zum Weinbau scheinen alle Thäler geeignet, so wenig auch dieser gegenwärtig gepflegt wird. Oelbaumhaine zeigen sich selten in so großartiger Fülle wie in Samarien; dafür gedeiht vielerorts der Maulbeerbaum um so besser und über reichen Wiesenfluren, wie z. B. am Nordfuß des Tabor, stehen herrliche Valoniaeichen zerstreut. Tropisches Klima eignet der Gegend von Tiberias und Magdala, die Annehmlichkeiten und Leiden einer gemäßigten Temperatur theilt das hochgelegene Safed.

In den einsamen waldigen Gegenden streifen Wolf und Eber, und Füchse finden in dem zerklüfteten Gestein gut geborgene Gruben im Ueberfluß. Wilde Büffel wälzen sich in den Sümpfen der Huleh und hoch in den Lüften kreisen über den Bergen in Nord und Süd zahlreiche Geier und Adler; mit Falken zieht der heutige Jäger in Galiläa auf die Jagd.

Dem pflanzenreichen Land kann es nicht an Wasser fehlen, wir erinnern nur an die historisch berühmten Bäche Kison, Dschalud am Gilboa, Sefurijeh, Selameh, ferner an die mächtigen Quellen, von denen das Westufer des Genezarethsees durchzogen ist. Da, wo die Berge Naphtalis mehr oder weniger jäh gegen die Hulehebene sich absenken, entströmt auf die Länge von nicht zwei Stunden eine ganze Reihe ansehnlicher Bäche den Felsenklüften. Die genannte Ebene selbst wird im Frühling zu einem großen Sumpf, aus dem 20 Fuß hohes Schilf in dichten Massen sich emporhebt (s. Jordan).

Als die Israeliten ihre Eroberungszüge bis an die Nordgrenze Palästinas ausgedehnt hatten (Jos. 11, 17), wurde Galiläa nach Jos. 19, 10 fg. den Stämmen Sebulon, Issaschar, Asser und Naphtali durch das Los zugetheilt. Freilich waren diese Stämme damit noch nicht vollständig Herren ihrer neuen Heimat. Eine große Zahl fester Plätze hatte nicht erobert werden können, und aus verschiedenen, im A. T. zerstreuten Andeutungen geht sogar hervor, daß die Ascheriten nebst ihren Nachbarn in mehr oder weniger bedingten Abhängigkeitsverhältnissen zu den Phöniziern standen (Ritter, „Palästina und Syrien", III, 18 fg.; 1 Mos. 49, 13. 14. 19; Richt. 1, 33). Auch war die Macht jenes Jabin, König von Hazor, durch die Niederlage, welche ihm Josua bei Merom beigebracht (Jos. 11, 7), keineswegs vernichtet, sondern seine Dynastie zeigte sich in der Folge mächtig genug, die nördlichen Stämme Israels sich zu unterwerfen und 20 Jahre unter ihrer Herrschaft zu behalten

(Richt. 4, 2). Kedes und Hazor waren in der Richterzeit die zwei angesehensten Städte Galiläas (Richt. 4, 2. 9), jenes die Hauptfeste der Israeliten, dieses die lange unbezwungene Heidenburg, die noch in den Tagen Salomo's so wichtig erschien, daß dieser König sie neu befestigen ließ (1 Kön. 9, 15; s. Hazor, Kades). Der Sieg der Deborah am Kison machte dem Uebergewicht der Heiden in Galiläa für lange Zeit ein Ende (Richt. 4, 23 fg.), und in der Folge gelang es den Israeliten, ihre Grenzen nach Norden hin weiter auszudehnen, indem von Daniten die phöniz. Stadt Lais an einer der großen Jordanquellen erobert wurde (Richt. 18, 27 fg.). Doch schon vor dem Fall Samariens wurde ein Theil Galiläas seiner Einwohner beraubt, und mit dem Fall der Hauptstadt mußten die noch zurückgebliebenen Insassen der Ascheriten, Sebuloniten und der Kinder Issaschar in die Verbannung wandern (2 Kön. 17, 6). Die Juden, welche nach der Rückkehr aus Babylon allmählich Galiläa neu colonisirten, hielten treu zu ihren südlich wohnenden Brüdern, sodaß die makkabäischen Freiheitskriege zum Theil mit auf galiläischem Boden spielten (1 Makk. 5, 14 fg.; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 1; XIII, 5, 6). Doch behauptete auch damals wie in der vorexilischen Zeit die Provinz nur eine sehr untergeordnete Stellung.

Ungleich bedeutungsvoller denn je vorher tritt Galiläa um die Zeit Christi in den Vordergrund der Geschichte. Die Bevölkerung war auch damals wie einst in den Tagen der Richter eine gemischte, indem neben den Juden, welche den Grundstock der Landsassen bildeten, Phönizier, Syrer und Araber wohnten und auch Griechen, z. B. in Tiberias, nicht fehlten (Josephus, „Leben", Kap. 12; Strabo, XVI, 2, 34). Der fruchtbare und äußerst fleißig bebaute Boden nährte eine ungewöhnlich zahlreiche Bevölkerung; gibt doch Josephus („Leben", Kap. 45) die Zahl der Städte und Dörfer Galiläas auf 204 an. Wenn nun auch sonder Zweifel seine Behauptung, daß die kleinste Ortschaft über 15000 Einwohner gezählt habe („Jüdischer Krieg", III, 3, 2), eine echt morgenländische Uebertreibung ist, so dürfte doch die zuverlässigere Angabe, es sei von ihm ein Heer von über 100000 Mann in Galiläa gesammelt worden, einen Maßstab liefern für die erstaunliche Dichtigkeit der Bevölkerung (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 20, 6). Die angesehensten Städte waren Sepphoris, die Römerfreundin, lange Zeit die Capitale der Provinz (Josephus, „Alterthümer", XIV, 6, 4; XVIII, 2, 1; „Jüdischer Krieg", II, 18, 11), und Tiberias die bekannte herodianische Residenz (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3). Den größten Ruhm aber im jüd. Krieg erlangte die von Josephus („Jüdischer Krieg", III, 7, 3 fg.) vertheidigte Feste Jotapata. Neben diesen erwähnt der jüd. Geschichtschreiber noch eine ganze Menge fester und stark bevölkerter Plätze. Dazu große offene Flecken, die für den gewaltigen Aufstand mit Wehren umgeben worden; wir erinnern an Japha, Gabara, Gabalon, Tarichäa, Giskala u. s. w. (Josephus, „Leben", Kap. 37).

Von Nazareth, dem verborgenen Bergstädtchen, redet nur das N. T., aber auch Kapernaum wird von Josephus nur zufällig erwähnt und Bethsaida nebst Chorazin gar nicht, so ausführlich er sonst gerade über den Genezarethsee berichtet, ein Stillschweigen, das für eine bescheidene Größe dieser Ortschaften zu sprechen scheint. Die Wuth der elementaren Kräfte der Natur und mehr noch diejenige der Menschen hat in der Folge all die großen und kleinen Städte in Trümmer gestürzt; manche haben sich aus den Ruinen wieder erhoben, aber viele sind im Schutt begraben geblieben, und nicht gering ist die Zahl derer, die selbst mit ihrem Namen vom Sturm der Zeit spurlos verweht worden sind.

Unbestreitbar genoß Galiläa zur Zeit Christi seine schönste Blüte. Die dichtgedrängte fleißige und wohlhabende Bevölkerung war durchdrungen von dem stolzen Bewußtsein selbsteigener, auch starken Feinden gewachsener Kraft. „Feigheit", sagt Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 2), „war nicht Sache des Galiläers." Es spiegelt sich übrigens im Charakter des Petrus das Wesen seiner Landsleute. Sie waren leicht vom Affect hingerissen, in Liebe und Haß schnell getheilt, voll rührender Anhänglichkeit und wieder haltlos im Ausbruch des Zorns, Menschen von sanguinisch-cholerischem Temperament, begeisterungsfähig für die höchsten Ideale und wieder voll glühender sinnlicher Träume. Was Josephus in seinen verschiedenen Schriften über den Charakter des galil. Volks uns berichtet, stimmt mit zu den vom Evangelium gebotenen Zügen (Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 312 fg.).

Daß die Galiläer in den Augen ihrer Brüder zu Jerusalem, die mit so peinlicher

Aengstlichkeit und geistlosem Stolz von Berührung mit den Heiden sich fern hielten und ähnlich wie noch heute die Mekkaner schon durch das Wohnen in der heiligen Stadt sich zum voraus geheiligt meinten, keine große Achtung genossen, würde sich von selbst begreifen, auch wenn wir nicht verschiedene historische Zeugnisse darüber besäßen. Im Vergleich zu den Bürgern der Hauptstadt ließen es die Galiläer an einer deutlichen und correcten Aussprache mangeln und ihr Idiom zeigte überhaupt mannichfach das Gepräge eines etwas entarteten Provinzialdialekts; daher jene Knechte seiner Zeit zu Petrus sagen konnten: „Deine Sprache verräth dich" (Matth. 26, 73).

Nicht lange nach der großen Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. wurde indeß für Jahrhunderte Galiläa der Centralsitz der hebr. Nation. Das Synedrium nahm in Sepphoris, später in Tiberias seine Residenz und es that sich namentlich am letztern Ort eine große Schule für rabbinische Gelehrsamkeit auf, eine Schule, welche durch ihre Arbeit an dem großen Gesetzbuch des spätern Judenthums, dem Talmud, von hoher Wichtigkeit werden sollte. Um aber die neue Heimat mit der Weihe der großen Erinnerungen aus der Vorzeit zu verklären, verlegte man die meisten Scenen aus der Patriarchengeschichte nach Galiläa und zeigte z. B. hier die Weideplätze von Jakob und seinen Söhnen. Noch heute erinnern der Chan Dschubb Jusuf (Chan vom Brunnen Joseph's) und die Brücke Benat Jakub (der Töchter Jakob's) an die patriotischen Phantasien der in den ersten christl. Jahrhunderten hier wohnenden Juden. So haben die Griechen auf ihren Wanderungen den Olymp von Asien nach Europa herübergenommen und macedon. Colonisten den Mythenkreis des Apollo zum Theil in die Umgebung des syr. Antiochiens verlegt. Doch auch die Verheißungen der Zukunft sollten fortan zunächst dem Ruhm Galiläas gelten, indem der Messias an den Ufern des Sees Genezareth erscheinen werde, nicht in Jerusalem (s. Tiberias betreffend Sepp, „Jerusalem und das Heilige Land" [Schaffhausen 1862—63], II, 135 fg.; und meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 315 fg.).

Doch in den Wirren der Zeit ging auch die galiläische Nachblüte Israels unter und die kümmerlichen Reste der Juden in Tiberias und Safed haben von ihren kräftigen Vorfahren nur die großen Prätensionen, aber nicht die Energie der Lebensführung geerbt. Vgl. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae [Leipzig 1867]; Finn, a. a. O., S. 253 fg. (s. noch die Karte von Galiläa am Schluß des zweiten Bandes des Bibel-Lexikon). Furrer.

Galiläisches Meer. Dieses Gewässer erscheint in der Bibel unter verschiedenen



Namen. Im A. T. heißt es „Meer Kinneret" oder „Kinnerot" (4 Mos. 34, 11; 5 Mos. 3, 17; Jos. 12, 3 u. s. w.), See Gennesar (1 Makk. 11, 67); im N. T. „Meer von

Galiläa" (Matth. 4, 18), „Meer von Tiberias" (Joh. 21, 1) oder „See Gennesareth" (Luk. 5, 1). Unter letzterm Namen wird es auch von außerbiblischen Schriftstellern des Alterthums, wie Josephus, Strabo u. a., erwähnt. Der Ausdruck Kinnĕrĕt hängt mit Kinnôr, Laute, zusammen und bezieht sich auf die Gestalt des Felsbeckens, in dessen Tiefe, 625 Fuß unter dem Niveau des Mittelländischen Meeres, der 5½ Stunden lange und 1½—2½ Stunden breite See eingebettet ist. Gennesareth aber nannte man diesen nach der am Westufer liegenden Ebene Gennesar.

Wollen wir von der Jordanmündung aus längs dem Saum des Wassers den See umkreisen, so haben wir, uns ostwärts wendend, zunächst eine glatte Ebene zu durchschreiten, die hier der Fluß in der Länge von mehr als einer Stunde und der Breite von 40 bis 50 Minuten angelegt hat, einen äußerst fruchtbaren Landstrich (Batiha von den Arabern genannt). Weizen, Hirse, Gerste, Gurken und Melonen gedeihen da in üppigster Fülle, indem mehrere Bäche während des ganzen Jahres mit einer reichlichen Menge Wasser den schweren Lehmboden durchtränken. Durch das ostwärts aufsteigende Hochufer des Dschaulanplateau gegen die kalten Nordostwinde geschützt, dafür dem warmen, feuchten Südwest offen, bringen die hiesigen Gärten das früheste Gemüse hervor, welches auf dem Markt von Damaskus erscheint. Die Ebene zieht sich von der Jordanmündung aus in ostsüdöstlicher Curve längs dem Wasser hin. Von dem Punkt an, wo sie aufhört, nimmt das Ufer eine ziemlich gleichförmige südliche Richtung an, um nach etwa vier Stunden direct westlich umzubiegen. Südwärts von der Ebene Batiha rückt die mehr oder minder steile, 1000—2000 Fuß über den Spiegel des Sees sich erhebende, felsige Halde des Hochufers näher zum Strand, nur noch Raum für ein schmales, ebenes Gestade gewährend, über welches einst die Römer eine Straße geführt bis nach Gergesa am Ausgang des Wadi Semach. Durch diese Schlucht geht heute noch vom See aus ein Weg nach dem Hauran hinauf, Derb Haurân von den Arabern genannt, sodaß Gergesa — nunmehr blos eine Ruine mit dem verstümmelten Namen Gersa — der Natur seiner Lage nach ein wichtiger Stapelplatz des Ostufers gewesen sein muß. Die Bedeutung des Ortes mochte noch dadurch erhöht werden, daß in seiner Umgebung heiße, stark riechende Schwefelquellen aus dem Felsen hervorsprudeln. Ganz in der Nähe findet sich auch die einzige Stelle vom gesammten Ostufer, wo die steile Halde unmittelbar in den See abstürzt; hier allein wird es anschaulich, wie eine Heerde Schweine in panischem Schrecken über den Abhang hinunterrennend durch die Wucht ihrer eigenen Bewegung rettungslos in die Tiefe gerissen werden konnte (Matth. 8, 28—32); vgl. die Mittheilungen des genauen und umsichtigen Beobachters Thomson in The land and the book (2 Bde., Boston 1860). Südwärts von dieser Stelle setzt sich nämlich die kleine Strandebene fort, bis zum Ausgang des Sees breiter und breiter werdend. Einen interessanten Anblick gewähren die Schichten des hohen Felsenabhangs, indem man deutlich sieht, wie über das Gebilde einer frühern Schöpfung ungeheuere Massen vulkanischen Gesteins sich gewälzt haben, vor allem aus Basalt, der auch hier wie anderwärts seltsame groteske Gestaltungen zeigt und mit dem Schein menschlicher Kunst in rohen Säulenformen spielt. Die compacte Felsmasse ist übrigens an verschiedenen Stellen von tiefen Schluchten zerklüftet, wie vom erwähnten Wadi Semach, Schluchten, durch welche die Regenwasser des westlichen Dschaulan nach dem See hinunterrauschen, während das östliche Gebiet zum Netz des Jarmuk gehört (s. die Abbildung).

Im Süden öffnen sich die Berge. Wir schreiten über das fast eine Stunde breite Thal des Jordan, der im südwestlichen Winkel dem Seebecken entströmt, sodaß wir erst am Fuß der westlichen Bergkette über seine blauen Fluten setzen können. Wir folgen von da einem schmalen Pfad, der sich zwischen dem See und dem Abfall des Tafellandes Ard el-Hamma hinzieht, in nordnordwestlicher Richtung. Die steile Bergwand zur Linken besteht ihrer Hauptmasse nach aus Kalkfelsen; doch hat von Nordwesten her ein mächtiger Basaltgang bis zum Ufer sich Bahn gebrochen und netzartig sich in dem muscheligen Kalk verzweigt. Da und dort treten wir auch über Basaltgerölle hin. Zum weitern Zeichen, daß wir hier wie am Ostufer auf vulkanischem Boden uns befinden, dient die heiße Quelle Hammâm, eine kleine halbe Stunde südwärts von Tiberias. Wie das Wasser aus dem Boden quillt, ist es so heiß, daß niemand die Hand darin halten kann. Es riecht gleich dem von Gergesa stark nach Schwefel und ist von äußerst salzigem Geschmack. In der That hat auch die chemische Analyse ergeben, daß es sehr viel Chlornatrium, daneben

noch andere Salze in geringerer Menge enthält. Vom südlichen Ausgang des Sees an durchschneidet auf einer Strecke von 2½ Stunden kein Wadi die Thalwand, die meist bis in die Mitte hinauf Spuren von Vegetation zeigt und von da als senkrechte nackte Felsrinne auf den See herunterschaut, mit ihrem obersten Rand 1000—1200 Fuß über dem Wasserspiegel erhaben. Der Weg führt bald hart am Wasser hin, sodaß der Schaum der Wellen ihn bespritzen kann; bald hält er sich 30—40 Fuß über demselben und bietet über die weite glänzende Wasserfläche eine überaus malerische Aussicht. Während den Meromsee größtentheils Moräste umgeben, schimmert hier fast überall feiner weißlicher Sand (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 7) dem Strand entlang und hübsch geformte Müschelchen von bräunlicher Farbe oder weißen und violetten Streifen liegen zu Tausenden auf den angeschwemmten Sandschichten zerstreut.

Die erste Thalöffnung, welche wir von Süden herkommend erreichen, wird durch Ain el-Barideh gebildet; doch bald danach gelangen wir an den Eingang einer von den Bergen halbkreisförmig umschlossenen Uferebene, die etwas mehr als eine Stunde in die Länge und 20 Minuten in die Breite sich ausdehnt, es ist die Landschaft Gennesar oder Gennesareth (Mark. 6, 53; Matth. 14, 34; Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 8), heutzutage el-Ghuweir, das kleine Ghor genannt. Zahlreiche Bäche durchrieseln dieselbe, von denen mehrere Zweige des einen mächtigen Rabadijehbaches sind. Dieser Bach tritt von Westen her in die Ebene ein, während von Nordwesten der Leimuny im Frühling und Sommer einen reichen Strom in die Niederung bringt und in der Südwestecke der Wadi Hamâm, jenes durch seine Räuberhöhlen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 16, 4. 5) berühmte Thal, seine Wasser in die Ebene hinausströmen läßt. Vom Ausgang dieses Wadi nach Norden uns wendend, kommen wir nach wenigen Minuten zu einer im el-Ghuweir selbst entspringenden Quelle, des Ain Mudawarah. Da aber, wo im Norden ein ins Wasser hinausragendes Vorgebirge die Ebene schließt, ganz nahe dem Strand, quillt das Wasser des Ain et-Tin hervor, einer sehr reichen Quelle. Damit jedoch alle Theile von Gennesar bewässert werden könnten, hatte man an eben diesem Vorgebirge entlang einen Kanal aus dem Felsen gehauen, der einst Wasser von dem weiter nördlich liegenden großen Quell Tabigha nach der Ebene leitete. Welch ein Reichthum der Vegetation mußte sich auf diesem Strich Landes entwickeln bei der fast tropischen Sommerhitze und der Fülle erquickenden Wassers! In der That muß sich hier nach der Schilderung des Josephus zur Zeit Jesu und der Apostel eine wunderbare Pracht und Mannichfaltigkeit pflanzlichen Lebens entfaltet haben. „Wegen der üppigen Fruchtbarkeit", schreibt er, „kommt da jedes Gewächs fort. In unzähliger Menge wachsen die Walnußbäume, welche der Kühle bedürfen, neben Palmen, die nur in der Hitze gedeihen, neben Feigen- und Olivenbäumen, denen eine gemäßigtere Temperatur zusagt. Es ist wie ein Wettstreit der Natur, das Widersprechende auf einem Punkt zu vereinen, wie ein schöner Kampf der Jahreszeiten, deren jede für sich das Land in Anspruch nimmt. Der Boden bringt die verschiedenen Obstarten nicht nur einmal im Jahr hervor, sondern zu den verschiedensten Zeiten. Die königlichen Früchte, Weintrauben und Feigen, liefert er zehn Monate lang unausgesetzt, während die übrigen das ganze Jahr hindurch neben ihnen heranreifen" (Josephus, a. a. O., III, 10, 8). Auch die Rabbinen wissen von den herrlichen Früchten, der Gennesargärten zu erzählen. Die schon Josephus auffallende Verschmelzung der Zonencontraste ist durch das ungleiche Niveau der Ebene bedingt, die sich gegen Westen sanft aufwärts zieht und in ihren höher gelegenen Theilen den kühlen Nordwest- und Nordwinden ausgesetzt ist. Heutzutage erscheint die gepriesene Ebene menschenarm und das Auge kann sich darum nicht mehr an jener Vegetation erquicken, welche nur der Fleiß und die Umsicht des Landmanns in solcher Herrlichkeit zu erhalten vermochten; aber die dichten Gebüsche von Oleander mit den schönen rothen Blüten, das hochgewachsene Gras, die von Dornen und Disteln strotzende Wildniß, das alles bezeugt die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des wesentlich aus zersetztem vulkanischen Gestein bestehenden Bodens.

Die im allgemeinen nördliche Richtung des Ufers neigt sich von Tiberias an mehr und mehr nach Nordwest, bis sie am Eingang von el-Ghuweir wieder direct nördlich einlenkt, um der ganzen Ebene entlang sich gleich zu bleiben. Sind wir aber einmal auf dem Boden jenes alten schmalen Felsenkanals um das Vorgebirge herumgegangen, das der Quelle Ain Tabigha gegenüberlagert, so führt uns der Pfad am Saum des Wassers hin nordöstlich in flachem Bogen nach der Mündung des Jordans. Ain Tabigha

quillt nicht weit vom Ufer entfernt aus der Erde hervor, ist aber ein außerordentlich mächtiger Quell klaren salzigen Wassers, der unter starkem Rauschen reißenden Laufs nach dem See hinströmt. Ehe er sein Ziel erreicht, zertheilt er sich übrigens in mehrere Arme, mit dichtem Schilf und Gesträuch fast rings umgeben. Der Uferabhang hat nordwärts von dem Vorgebirge seine Steilheit verloren. Sanft geschweifte Hügel begleiten die Strandebene, die sich bei Tellhum zu einem stumpfen Vorsprung ausweitet. Der freundliche grüne Frühlingsschmuck dieser Höhen fällt der sommerlichen Hitze rasch zum Opfer, denn sie entbehren, wenigstens heutzutage, alles Baumwuchses. Abhang und Ebene, von schwarzbraunem Basaltgestein reichlich übersäet, nehmen dann zumal einen beinahe düstern Charakter an.

Nach Lynch hat der Boden des Sees die Form eines concaven Beckens und senkt sich bei seiner größten Tiefe 165 Fuß unter den Wasserspiegel, der sich übrigens begreiflicherweise nach der Jahreszeit um einige Fuß ändert. Wenn der Schnee am Hermon oben im Monat April schmilzt und dazu noch ein reichlicher Spätregen tritt, überschreitet das Wasser seine gewohnten Ufer und dringt bis in die Gassen von Tiberias hinein. Josephus rühmt die Süßigkeit und Trinkbarkeit desselben, weil es weicher als Fluß- oder Quellwasser sei, dazu beständig kühl, trotzdem, daß bei dem breiten Spiegel der See eine starke Insolation erleidet. Wenn in Sommernächten die Uferbewohner dasselbe der freien Luft aussetzen, werde es kalt wie Schnee. Wir fanden an dem Wasser keine ungewöhnlichen Eigenschaften, außer einem leisen Salzgeschmack, der aber leicht erklärlich im Hinblick auf die Menge salzigen Wassers, das vom West- und Ostufer in den See strömt. In seinem Schos birgt er von alters her einen großen Reichthum an Fischen. Jene wunderhaft groß erscheinenden Fischzüge, von denen die evangelische Tradition berichtet, knüpfen an thatsächliche Verhältnisse. „Die Dichtigkeit der Fischschwärme in diesem See", bemerkt der Naturforscher Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 285), „ist für den, welcher nicht Zeuge davon gewesen, fast unglaublich. Häufig bedecken diese Schwärme einen Morgen und noch mehr von der Oberfläche, und wenn die Fische langsam in Masse sich fortbewegen, mit ihren Rückenflossen über die Oberfläche tauchend, sind sie dermaßen dicht ineinander gedrängt, daß es den Anschein gewinnt, als ob ein heftiger Regenschauer auf den Wasserspiegel plätschere." Schon dem Josephus war es im weitern nicht entgangen, daß der See Fischarten beherberge, die man in benachbarten Gewässern nirgends findet. In dieser Beziehung gewährt der Gennesarethsee auch dem Naturforscher ein besonderes Interesse, insofern er das nördlichste Gewässer ist, das noch Fischarten der südlichen Hemisphäre aufweist. Daß er verschiedene Species Nilfische enthält, haben neuere Forscher wiederholt beobachtet. Und wenn Josephus berichtet, daß es in einer Quelle, welche die Ebene Gennesar bewässerte, Nilfische gegeben, so hat Tristram solche in der That wiedergefunden in der sogenannten runden Quelle Ain Mudawarah (Tristram, a. a. O.).

Gewaltige Stürme brausen zuweilen durch die Schluchten des Dschaulanplateau über den tiefeingebetteten See daher und es brechen überaus heftige Winde oft ganz plötzlich los, wenn der Himmel vollständig klar ist. So kann der Schiffer ahnungslos ein Spiel der wild aufgeregten, hochgehenden Wogen werden. (Vgl. die auf wiederholte Beobachtungen gestützten Aussagen von Thompson (a. a. O., S. 374 fg.). Die Erinnerung an diese unberechenbaren, bei vollem Sonnen- oder Sternenglanz losbrechenden, aber auch unvermuthet rasch wieder aufhörenden Stürme klingt in der evangelischen Ueberlieferung wieder (Mark. 4, 35—41; Luk. 8, 23).

Wegen seiner tiefen Depression unter Meer besitzt das Seethal eine hohe Durchschnittstemperatur, zufolge dessen im Sommer die Hitze bisweilen fast unerträglich wird und in der kühlern Jahreszeit die feuchte Wärme bösartige Fieber erzeugt. Dafür eignet allerdings, wie wir gesehen, den Seeufern eine mannichfaltigere Vegetation als den höher gelegenen Landesgegenden.

Heilige Erinnerungen geben dem See für das christl. Auge einen unvergleichlichen Reiz, ein Maß von Anmuth, das er an sich keineswegs beanspruchen könnte. Seine Ufer entbehren im ganzen allzusehr der malerischen Formen, der mannichfaltigen Gliederung und plastischen Contraste, der kühnen, lothrechten Felsenwände und schroffen Riffe, wodurch die Umgebung des Todten Meeres jene wunderbare ernste Majestät gewinnt. Zumal das Ostufer des Sees hat ein äußerst plumpes Aussehen, indem das baumlose einförmige

Dschaulanplateau in ganz flacher Linie hier sich abgrenzt. Da und dort deckt ein Streifen Grün die Felsen, aber meistens liegen sie nackt zu Tage. Ungleich anmuthiger erscheint allerdings das westliche Ufer. Der Höhenkranz, welcher die Ebene Gennesar umzieht, müßte überall als landschaftliche Schönheit gepriesen werden. Auch wollen wir nicht vergessen, daß im Hintergrund des Bildes der Hermon aufsteigt, dessen Kuppen, einen großen Theil des Jahres hindurch von schimmernden Schneefeldern bedeckt, in großartiger Pracht vom dunkeln Blau des Himmels sich abheben. Doch bei alledem würde man die Herrlichkeit eines Garda- oder Vierwaldstättersees beim „Meer Galiläas“ vergebens suchen.

So still und einsam heutzutage dasselbe daliegt, so reich belebt war es zu Christi Zeit. An beiden Ufern, besonders aber am westlichen, erhob sich eine Reihe sehr volkreicher Ortschaften, die entweder heutzutage ganz verschwunden sind oder gegenüber dem einstigen Wohlstand nur eine kümmerliche Existenz fristen. Unweit vom Ausfluß des Jordans traf der Wanderer, am rechten Ufer hinziehend, das fest gelegene Tarichäa, das in den Tagen der Apostel an 40000 Einwohner zählte (Josephus, „Jüdischer Krieg“, III, 10, 10; „Alterthümer“, XIV, 7, 3). Fünfviertel Stunden weiter nördlich folgte die Residenz des Herodes Antipas, Tiberias, gegenwärtig der einzige Ort am See von einiger Bedeutung, indem er immer noch mehrere Tausend Einwohner zählt; weiterhin in dem kleinen Ghor Magdala (s. d.), durch das Andenken an Maria Magdalena geweiht, und Bethsaida (s. d.), jenseit des Vorgebirges vermuthlich Chorazin (s. d.) und auf dem erwähnten stumpfen Ufervorsprung der stattliche Flecken Kapernaum. Am Ostufer lagerten die festen und bedeutenden Ortschaften Hippos und Gamala, ferner Gergesa und etwas weiter landeinwärts das im A. T. genannte Aphek. Hunderte von kleinern und größern Schiffen durchfurchten das Gewässer; wagten doch die Juden bei Tarichäa dem Vespasian eine Art Seeschlacht zu liefern (Josephus, „Jüdischer Krieg“, III, 10, 1). Mehrere Jünger hatten früher dem Fischerberuf obgelegen und das Geschäft, wie es scheint, schwunghaft betrieben, da sie mit Schiffen und großen Netzen ausgerüstet waren, auch zur Nacht auf den Fang ausgingen und gedungene Arbeiter beizuziehen pflegten (Mark. 1, 16—20; Luk. 5, 5). Die Residenz des Königs Antipas in Tiberias, diejenige des Philippus im benachbarten Bethsaida Julias, die Fruchtbarkeit der Gegend, der lebhafte Transitverkehr, der über das Westufer seinen Weg nahm, das alles mußte zu einem reichen und vielbewegten Volksleben am See mitwirken. Gewiß mit weiser Absicht ist Jesus aus dem einsamen Nazareth weggezogen und hat hier seinen Hauptaufenthalt genommen. Bei der genügsamen Lebensweise und der Leichtigkeit, sich den nöthigen Unterhalt zu erwerben, fanden die Anwohner des Sees Zeit genug, bei jeder Gelegenheit in großer Schar sich um den bewunderten Rabbi aus Nazareth zu sammeln, ja stundenweit ihn zu begleiten oder auch aufzusuchen (Mark. 4, 1; 6, 31—34 u. s. w.). Vgl. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae [Leipzig 1867]. Furrer.

Gallier, s. Galatia.

Gallim, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, nördlich von Jerusalem, nahe bei Anathoth (1 Sam. 25, 44; Jes. 10, 30). In der Stelle Jos. 15, 59 erwähnen die LXX auch ein Gallim auf dem Gebirge Juda als zum Stamm Juda gehörig. Kuenecker.

Gallio (Γαλλίων) war nach Apg. 18, 12 Richter des Apostels Paulus in dessen Streit mit der korinthischen Synagoge und ermöglichte durch seine Entscheidung als Proconsul den längern Aufenthalt des Apostels in Korinth, von wo die Juden ihn hatten vertreiben wollen. Der Mann, der in dieser erfolgreichen Weise sich um die Sache der Christen in Achaia verdient machte, hieß ursprünglich Annäus Novatus und war der Sohn des Ritters und Rhetors M. Annäus Seneca in Corduba und dessen Gattin Helvia, also Bruder des berühmten Philosophen L. Annäus Seneca und des Geographen L. Annäus Mela. Der Vater dieser drei bedeutenden Männer war ein von den Schriftstellern der ersten Kaiserzeit hochgeschätzter Rhetor, die Mutter Helvia eine vielgeprüfte, von den Söhnen innig verehrte Dulderin (vgl. Seneca, Trostschrift an seine Mutter Helvia). Einer solchen bevorzugten Familie angehörig, war Annäus Novatus mit seinen beiden jüngern Brüdern vom Vater sorgfältig erzogen worden, und wir besitzen noch die vom Vater M. Annäus Seneca zum Zweck der rednerischen Bildung seiner Söhne veranstaltete Sammlung von Schulreden, in welchen Vorträge der namhaften Rhetoren über die üblichen Themata der Rhetorik von seiner Hand zusammengestellt sind (M. A. Seneca, Controversiae und Epitome ex l. controv.). Vom Vater wohl vorbereitet kamen die Söhne

nach Rom, wo Annäus Novatus sich die Liebe des angesehenen, auch von Quintilian gerühmten Rhetors L. Junius Gallio erwarb. Derselbe adoptirte ihn und seitdem hieß der älteste Sohn des ältern Seneca: Junius Annäus Gallio. Mit seinem Bruder Seneca verband ihn ein inniges Freundschaftsband. Derselbe hat Gallio zwei Schriften, die „Vom seligen Leben“ und die „Vom Zorn“, zugeeignet. Menschenfreundlichkeit war nach Seneca's Zeugniß der Grundzug an Gallio's Charakter, was der Philosoph mit den warmen Worten anerkennt: „Nemo mortalium uni tam dulcis est quam hic omnibus“.

Unter Kaiser Claudius traf die begabten Brüder, die bis dahin am Hof ausgezeichnet worden waren, kaiserliche Ungnade. Im ersten Jahr seiner Regierung verbannte Claudius den Seneca, weil ihn Messalina der Liebschaft mit des Kaisers Nichte Julia bezichtigte, nach der Insel Corsica, von wo er erst durch Agrippina, als Pädagog für den nachmaligen Kaiser Nero, zurückberufen ward. Damit scheint auch Gallio wieder zu Ehren gekommen zu sein. Er ward Consul, verließ aber nach Ablauf seines Consulats die Hauptstadt, um vom Bluthusten, der ihn befallen hatte, auf einer Seereise und durch einen Aufenthalt in Aegypten sich zu erholen (Plinius, XXXI, 33). Gegen Ende der Regierung des Claudius wurde er Proconsul der dem Senat zurückgegebenen Provinz Achaia. Gerade in dieser Zeit nun geschah es, daß im Ghetto in Rom über die Frage des erschienenen Messias Streitigkeiten ausbrachen. Aufgehetzt von „Chrestus“, sagt Sueton (Claud. 25), machten die Juden fortwährend Unruhen, weshalb der Kaiser — wie aus Vergleichung der Nachrichten sich ergibt — die Unruhstifter aus Rom vertrieb, den übrigen aber die Zusammenkünfte in den Synagogen, von wo die Streitigkeiten ausgegangen waren, verbot (Dio Cassius, LX, 6). Dieselben Aufregungen aber, welche damals den ruheliebenden Claudius in Rom gegen die Juden verstimmt hatten, übertrugen sich nun nach dem Amtssitz Gallio's, nach Korinth. Aus Rom ausgewiesen war ein zu Christus bekehrter Jude, Aquila, aus Pontus, mit seinem Weib Priscilla nach Korinth gekommen (Apg. 18, 2), wo er im selben Sinn, wie in der Hauptstadt, thätig war. Er war seines Handwerks ein Zeltweber, das heißt, er fertigte aus schmalen Woll- oder Haarlitzen jenen, nach dem Hauptfabrikort Tarsus in Cilicien „Cilicium“ genannten, geflochtenen Stoff, den man zu Zelten, Pferdedecken, Schutztüchern u. dgl. brauchte. Mit ihm fand sich ein von Macedonien her nach dem Isthmus gekommener cilicischer Christ, der Apostel Paulus, zusammen, der ein Genosse der gleichen Zunft und ein Anhänger des gleichen Glaubens war. Er wohnte bei Aquila, arbeitete mit ihm und beide vertraten die messianische Botschaft in der Synagoge. Timotheus und Silas, die Paulus aus Macedonien nachzog, verstärkten die Partei der Christen, die von da an im Hause eines gewissen Titus Justus, das dicht an die Synagoge stieß, sich zu versammeln pflegten. Viele Juden, darunter selbst der Synagogenvorsteher mit Namen Crispus, traten zu ihr über, und das vermuthlich reizte die Leidenschaft der Juden so sehr, daß sie die kleine christl. Gemeinschaft überfielen und den Apostel Paulus vor den Stuhl des Proconsuls schleppten, um von demselben Bestrafung des Tarsers wegen Uebertretung des jüd. Gesetzes zu verlangen. Da den Juden Religionsübung nach ihrem Gesetz zugestanden war, konnten sie sich dem Glauben hingeben, Paulus werde wegen Verletzung des jüd. Gesetzes zur Rechenschaft gezogen werden können. Noch scheinen sie sich nämlich nicht entschlossen zu haben, die Verkündigung des erschienenen Messias als einen Abfall vom Judenthum anzusehen, denn sonst hätten sie wohl auf Verbreitung eines nicht zugelassenen Cultus, einer religio illicita geklagt, was freilich für alle Verführten schärfere Strafen nach sich ziehen mußte. So konnte Gallio den Conflict zwischen Juden und Christen als das betrachten, wofür er auch von den Gerichten der Hauptstadt angesehen worden war, als einen Streit innerhalb der jüd. Gemeinde „über Lehre, Namen und Gesetz“, der von der Synagoge selbst auszutragen sei. Da er aber von Natur zur Milde neigte, ging er nicht so weit als der Prätor der Hauptstadt; er wies die Urheber des Streits nicht aus, verbot auch weder Juden noch Christen ihre Zusammenkünfte, sondern begnügte sich, die Klage von seinem Forum abzuweisen, da zu ihrer Entscheidung die Synagoge selbst zuständig sei, sonst aber weder der Thatbestand eines bürgerlichen Vergehens, noch eines Verbrechens vorliege (Apg. 18, 15). Da nun die Juden in ihrer bekannten Hartnäckigkeit den Platz nicht räumen wollten, wurden sie mit Gewalt hinweggedrängt, und der griech. Pöbel, des Spectakels froh, ergriff unter den Augen des Proconsuls den Synagogenvorsteher Sosthenes und mishandelte ihn im Prätorium, ohne daß Gallio sich seiner angenommen hätte.

Mit dieser Niederlage war der Widerstand gebrochen. Die Gemeinde in Korinth, an der Paulus, Aquila, Silas, Timotheus, Apollos, kurz alle bedeutenden Wanderlehrer der apostolischen Zeit gearbeitet haben, gewann bald einen ansehnlichen Anhang und von ihrem innern Treiben und Leben geben die Korintherbriefe (s. d.) ein sehr eingehendes Bild. — Die Grüße beider Schreiben zeigen uns auch, daß rasch in der ganzen Provinz Gallio's christl. Gemeinschaften gegründet worden sind. Die Entscheidung Gallio's selbst repräsentirt eine Auffassung des Christenthums, wie die röm. Behörden sie nur in einer Zeit geltend machen konnten, in der es zu einer Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen vor der Oeffentlichkeit noch nicht gekommen war. Die in Rom unter Nero neu entstehende Gemeinde konnte nach zehn Jahren schon nicht mehr in gleicher Weise als jüd. Secte gelten.

Gallio selbst erlebte, wie Paulus, den Regierungswechsel des Jahres 54 in Korinth. Agrippina vergiftete damals ihren Gemahl durch ein Gericht von Pilzen, nach andern durch einen mit Gift getränkten Kürbisbecher, worauf der Stiefsohn Nero dem Vorgänger göttliche Ehren bewilligte. Die beiden Söhne des M. Annäus Seneca wetteiferten nun in Witzreden über den aus dem Speisesaal unter die Götter versetzten Claudius. Seneca schrieb eine „Apokolokynthose“, d. h. eine „Verkürbissung“ des Claudius; Gallio meinte, der Kaiser sei an Haken in den Himmel gezogen worden, weil man mit Haken die Leichen der Verurtheilten zu den Gemonien zu schleifen pflegte. Unter solchen Auspicien begann der siebzehnjährige Nero seine Laufbahn, indem er vor Volk und Senat Reden ablas, welche Seneca ihm verfertigt hatte. Mit Seneca's und Burrus' Hülfe beseitigte Nero auch das Regiment seiner Mutter Agrippina, worauf Seneca nun selbst mit Burrus die Regierung übernahm. Sein Bruder Mela, Vater des berühmten Dichters Lucanus, wurde der Sachwalter für die Privatgeschäfte Nero's, in welcher Stellung er kolossale Reichthümer erwarb (Tacitus, Ann., XVI, 17), und nun scheint auch Gallio unter die Lenker des röm. Reichs eingetreten zu sein. Wenigstens finden wir ihn im fünften Jahr des neuen Kaisers in Rom (Dio Cassius, LXI, 20. 21). Der ehemalige Proconsul Achaias machte hier den Herold bei den Theatervorstellungen des Nero, während Seneca und Burrus dem kaiserlichen Declamator als Einbläser zur Seite standen. Nochmals kreuzt sich hier Gallio's Weg mit dem des Apostels Paulus, indem kurz vor Ermordung des Burrus (im Frühjahr 62) Paulus als Gefangener in Rom eingebracht ward. Eine alte christl. Legende führt Paulus hier mit Seneca zusammen, auf Grund welcher Sage man im Mittelalter sogar eine Correspondenz des Paulus und Seneca untergeschoben hat. Jedenfalls waren Gallio und Seneca noch nicht vom Hof ausgeschlossen, als Nero den Brand der Stadt veranlaßte und dann die Christen, denen Gallio zuerst in Korinth begegnet war, als Urheber des Frevels bezichtigte. Den Eindruck, den die furchtbaren Verfolgungen der Christen auf Seneca machten, hat dieser im 14. Brief seiner Werke niedergelegt, zu einer Zeit, in der er sich selbst anschickte, Nero's Opfer zu werden. Die Ahnung erfüllte sich rasch. Im J. 64 wurde zuerst Gallio's und Seneca's Neffe, Lucanus, der Sohn Mela's, getödtet, angeblich weil er in die Verschwörung Piso's verwickelt sei, in der That, weil der ungeheuere Erfolg, den sein Epos Pharsalia gehabt hatte, die Eifersucht Nero's reizte (Tacitus, Ann., XV, 70). Seinem Lehrer Seneca, der in den gleichen Proceß verwickelt ward, gestattete Nero, sich selbst zu tödten. Gallio, der im Senat um sein Leben flehte, ward von den Vätern gegen die Creaturen des Kaisers, welche seine Hinrichtung verlangten, in Schutz genommen. Dagegen folgte Mela, der Vater des Lucanus, bald darauf seinem Sohn in den Tod (Tacitus, Ann., XVI, 17) und unter die letzten Opfer Nero's haben wir denn auch Junius Gallio zu zählen (Dio Cassius, LXII, 25), den alle Selbstwegwerfung schließlich doch vor dem Schicksal des ganzen Hauses, das sich zum eigenen Unheil an Nero herangedrängt hatte, nicht retten konnte.

Daß schon in der ältesten Zeit die beiden Brüder Gallio und Seneca in eine gewisse Beziehung zum Leben Pauli gesetzt wurden, beweist die Legende von Seneca's Bekehrung durch Paulus, die Tertullian, Lactanz und Hieronymus kennen, und nicht minder die Thatsache, daß der Verfasser der Apostelgeschichte sich des Namens des Proconsuls entsann, der in Korinth Paulus in Schutz genommen hatte. Welche Bedeutung der Mann sonst etwa für die Gemeinde gehabt haben mag, daß sie seinen Namen festhielt, läßt sich nicht mehr ermitteln; wir mußten uns begnügen, die Punkte aufzuzeigen, an denen sein Leben ihn mit den Geschicken des Christenthums in Berührung brachte. Hausrath.

Gamaliel, eigentlich Gamliel (4 Mos. 1, 10; 2, 20), einer der angesehensten Gesetzes-

lehrer (Rabbanim) zur Zeit Jesu und der Apostel, Pharisäer, der „Glanz des Gesetzes", mit welchem die Gesetzesreinheit, nach späterer Ansicht, ausgestorben war (Mischna, Sotah, IX, 15). Seine Schule soll in Jabne (Jamnia) geblüht haben, sein Ruhm strahlte von seinem Großvater Hillel aus, der Davidischen Geschlechts gewesen sein soll. Er war ein hervorragendes Mitglied des Synedriums (s. d.), und erweckt unsere Theilnahme schon dadurch, daß Paulus sein Schüler war und „zu seinen Füßen" in der reinen Lehre jüd. Ueberlieferung unterrichtet wurde (Apg. 22, 3). Unter seinen Schülern ragt auch der Bibelübersetzer Onkelos hervor. Die talmudische Nachricht, wonach erst seit seinem Tod in den jüd. Gesetzesschulen „wegen der zunehmenden Leibesschwäche" Sitzplätze für die Schüler angebracht worden wären, scheint zur Verherrlichung des großen Gesetzeslehrers erfunden. Daß er aber seiner Parteistellung nach ein Vertreter der strengen pharisäischen Grundsätze war, daran läßt die Nachricht, nach welcher der Apostel Paulus seinen ursprünglichen Gesetzesfanatismus von dessen Einfluß herleitet, der große Ruf, welcher ihm unter den gesetzeseifrigen Juden nach seinem Tod nachfolgte, und seine noch lange fast unbestrittene Autorität nicht zweifeln. Die Apostelgeschichte (5, 34 fg.) stellt ihn freilich in einem andern Licht dar. Seinem vermittelnden Einschreiten war es, ihrer Darstellung zufolge, zu verdanken, daß die wegen Häresie angeklagten Apostel vom Synedrium nicht zum Tod verurtheilt wurden (Apg. 5, 34 fg.). Er erinnerte an frühere Beispiele, wonach in sich unhaltbare und dem göttlichen Weltplan zuwiderlaufende Neuerungen ohne menschliche Dazwischenkunft wieder zusammengebrochen, und gab den Rath, auch im gegenwärtigen Fall die Sache dem Erfolg, gewissermaßen dem Gottesgericht der Weltgeschichte, anheimzustellen. Es kann demgemäß nicht auffallen, wenn die spätere Sage ihn als einen heimlichen Proselyten des Christenthums (Clem. Rom. Recognit., I, 65 fg.) betrachtet, ja sogar seinen offenen Uebertritt zum christl. Glauben vorausgesetzt hat (Photius, Cod. 171). Die Apostel hätten in der That von einem entschiedenen Anhänger Jesu nicht glücklicher vertheidigt werden können. Allein daß ein so angesehener Vertreter der strengen pharisäischen Satzung gegen sein gesetzeseifriges Collegium eine so gefährliche Opposition gemacht und die neue „Häresie" als einen Handel dargestellt habe, über welchen dem Gerichtshof einstweilen noch gar kein Urtheil zustehe, ist schon der Natur der Sache nach sehr unwahrscheinlich. Von diesem Augenblick an wäre es jedenfalls um Gamaliel's Autorität im Synedrium und bei seiner Partei geschehen gewesen. Nun enthält aber seine von der Apostelgeschichte mitgetheilte Rede außerdem offenbare Irrthümer. Der Theudas (s. d.), auf welchen er angeblich als einen Vorläufer Judas', des Galiläers, sich berufen haben soll, erhob die Fahne des Aufruhrs erst unter dem Kaiser Claudius, und sein Untergang kann (nach Josephus, „Alterthümer", XX, 5, 1), da er unter dem seit dem Jahr 44 n. Chr. ins Amt getretenen Procurator Cuspius Fadus stattgefunden, unmöglich vor das Jahr 44 fallen, wogegen Gamaliel's Rede noch unter der Regierung des Tiberius, also viel früher gehalten wurde. Hat somit Gamaliel einen Theil der überlieferten Rede sicherlich gar nicht, so hat er wahrscheinlich auch den andern Theil nicht der Ueberlieferung gemäß gesprochen, vielmehr hat der Berichterstatter, im Geist jener Zeit, die Rede frei in apologetisch christl. Interesse componirt. Damit fallen auch die Verdächtigungen des Charakters Gamaliel's dahin, wonach er aus parteiischer Feindschaft gegen die Sadducäer (Pearson, Lectiones in acta apost. [London 1672], S. 49), oder in heuchlerischer Gesinnung (Schrader, „Der Apostel Paulus" [Leipzig 1830—36], II, 43), oder in zweideutiger abwägender Klugheit (Thiersch, „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" [1. Aufl., Frankfurt a. M. 1852], S. 72 fg.) eine mittlere Stellung zwischen Christen und Juden eingenommen haben soll. Als geschichtlich steht wol fest, daß in der Sitzung des Synedriums, in welcher es sich um die Entscheidung über das Schicksal der Apostel und die Stellung des obersten Gerichtshofs zur evangelischen Verkündigung handelte, Gamaliel aus Zweckmäßigkeitsrücksichten von den äußersten Maßregeln abmahnte und mit seiner Meinung durchdrang. Das letztere war nur dann möglich, wenn er sein Votum nicht damit motivirte, daß dem Synedrium kein Urtheil über die neue Lehre zustehe (deren Stifter soeben durch dieselbe Behörde zum Tod verurtheilt war!), sondern etwa damit, daß die Häresie durch den Tod ihres Stifters tödlich getroffen und viel zu unbedeutend sei, um die strengsten, ohnedies von der röm. Staatsbehörde schwerlich gebilligten, Maßregeln zu rechtfertigen. Der berühmte judäische Rabban blickte mit stolzer Verachtung auf die unwissenden galiläischen Sektirer. Die Vermuthung, daß er die Grundsätze der freiern alexandrinischen Theologie in sich aufgenommen, stützt sich lediglich auf

eine, keineswegs unzweideutige, Stelle der Gemara (zu Sotah, IX, 14); in der Mischna erscheint er fast durchweg als ein strenger Gesetzeslehrer. Gewöhnlich wird er als Gamaliel der „Alte", im Unterschied von seinem Enkel, Gamaliel „dem Jüngern" citirt. Sein Sohn Simon genoß ebenfalls ein bedeutendes Ansehen, das er bis in die Zeit des großen Aufstands behauptete. Vgl. Jost, „Geschichte der Israeliten" [Berlin 1828—47], III, 170 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1858], VI, 185 fg., 232 fg.; Baur, „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 35 fg.; Zeller, „Die Apostelgeschichte" [Stuttgart 1854], S. 132 fg.; Neander, „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel" [4. Aufl., Hamburg 1847], I, 74 fg. Schenkel.

Gareb. 1) Einer der Helden David's (2 Sam. 23, 38), von Jether gebürtig. Wir finden heute einen Ort Jathir am Wadi Ntara in Galiläa, südöstlich von Tyrus.

2) Ein Hügel in der Nähe Jerusalems (Jer. 31, 39). Nach den Angaben bei Jeremia scheint die Anhöhe diesen Namen getragen zu haben, welche nordwestlich von der Stadt in sanfter Steigung sich hinzieht.

Gareb bedeutet übrigens Krätze, sodaß man vermuthet hat, es möchten hier die Aussätzigen gewohnt haben, die nach dem Gesetz 3 Mos. 13, 46 nicht innerhalb der Stadt wohnen durften. Furrer.

Garizim. Etwa 12 Stunden nördlich von Jerusalem erheben sich am Westsaum der fruchtbaren Ebene Mochna zwei steil aufstrebende Berge, die in ihrer Richtung von Morgen nach Abend ein enges Thal einschließen. Der südliche dieser Gebirgsstöcke hieß bei den Israeliten Garizim. Unten im Thalgrund liegt Sichem, umgeben von den üppigsten Gärten und gesegnet von der Fülle klaren, erquickenden Wassers, während die beiden Berge mit ihren dürren, fast alles Pflanzenschmucks entbehrenden Abhängen den Wanderer unfreundlich anmuthen. Doch eignet dem Garizim eine gewisse Formschönheit, indem 40—80 Fuß hohe, senkrechte und mannichfach gegliederte Felsschichten großentheils seine Stirn umgürten, da hingegen der Ebal (s. d.), obschon jäh abfallend, kühnerer Formen entbehrt und als eine unförmliche plumpe Masse gelben Kalkgesteins das Thal im Norden begrenzt, kaum daß da und dort eine schmale Terrasse an seinem Abhang der Wildniß abgerungen ist. Was aber den Garizim besonders vor dem Ebal auszeichnet, das sind die mächtigen Quellen klaren süßen Wassers, die aus seiner Hauptschlucht hervorbrechen und niederrauschend ins Thal den Gärten Sichems ein unverwelkliches Grünen und Blühen gewähren. Wenden wir uns von der obersten Quelle nach Osten, so führt uns der Pfad über eine bald breitere, bald schmalere Stufe des jähen Bergabhangs hin. Dabei kommen wir nach einigen hundert Schritten zu einem dreieckigen Felsenstück, das aus der übrigen Masse vorspringt und gleich einer natürlichen Kanzel den tiefen Thalgrund überragt, sodaß von hier ein Riesensprung uns mitten in die Stadt Sichem hinunterbringen müßte. Dieser Felsenvorsprung vergegenwärtigt uns denn auch sofort jene Scene, in welcher Jotham, Gideon's Sohn, vom Garizim aus den Sichemiten in sinnigem Gleichniß eine Strafpredigt hielt (Richt. 9, 2). Leicht konnte er von hier durch eine Felsenritze die Höhe des Berges gewinnen, um von dort nach Beer zu entfliehen (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 244 fg.).

Der Rücken des Garizim bildet ein ziemlich breites, sanft gegen Süden sich abdachendes, sehr ungleichförmiges Plateau, das an seiner Nordostecke die höchste Erhebung besitzt. Dort steht jetzt eine weißgetünchte, weithin sichtbare mohammedanische Kapelle mitten in einem gewaltigen Trümmerhaufen, den Ueberresten eines wahrscheinlich byzantinischen Festungs- und Kirchenbaues (Sepp, „Jerusalem und das Heilige Land" [Schaffhausen 1862—63], II, 33; Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 348 fg.). Etwas weiter südlich sehen wir den natürlichen Felsen zu einer ziemlich glatten, ebenen Tenne sich ausbreiten. Nach den Samaritanern ist dies die heiligste Stätte der Erde, sodaß auch heute noch keiner von ihnen sie zu betreten wagt, aber alle beim Beten ihr Antlitz nach derselben richten, wie die Juden nach Jerusalem und die Moslemin nach Mekka. Hier stand nämlich der Tempel, den einst ein Sohn des Hohenpriesters Jojada seinen engherzigen und ängstlichen Mitbürgern zum Trotz erbaut hatte. Drei Jahrhunderte später von Johannes Hyrkanus zerstört, ist er seitdem nicht wieder aufgebaut worden; aber der Platz, wo der Tempel gestanden, blieb die heiligste Anbetungsstätte der Samariter. (Betreffend die Combination von Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 2 fg. mit Neh. 13, 28 vgl. Bertheau, „Die Bücher Esra, Nehemia und Esther" [Leipzig 1862], S. 272). Von

hier aus sieht man unmittelbar auf den Brunnen Jakob's nieder, und wer müßte bei solchem Anblick nicht bewundern, wie schön jenes herrliche Wort: „Weib, es kommt die Stunde, wo man nicht mehr auf Garizim anbeten wird" (Joh. 4, 20), in die landschaftliche Scenerie sich einfügt (vgl. Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 1).

Seit alter Zeit war bei den Israeliten der Garizim als Berg des Segens, wie der Ebal als Berg des Fluchs verehrt. Der Ueberlieferung zufolge hatten sich nämlich auf Anordnung des Mose hin, nachdem das Land von Josua erobert war, sechs Stämme am erstern aufstellen müssen, um Worte des Segens zu sprechen, und sechs am letztern, um zu fluchen, beides zur feierlichen Bekräftigung des Bundes mit Gott (5 Mos. 27, 12 fg.; Jos. 8, 33 fg.). Der Garizim war für die Segensworte bestimmt worden als der Berg, der zur Rechten lag, wenn man gegen die aufgehende Sonne schaute, wie man immer that bei Feststellung der Himmelsgegenden. Die rechte Seite bedeutet aber nach uraltem Symbolismus die glückliche, segenbringende; wird doch im Hebräischen das Wort Jamin die rechte Hand geradezu auch im Sinn von Glück gebraucht (1 Mos. 35, 18). Diese einfache und allein angemessene Erklärung hat, wie es scheint, bisjetzt noch kein Bibelausleger aufgestellt. Uebrigens, wenn Josephus („Alterthümer", XI, 8, 2) sagt, der Garizim sei der höchste Berg in Samarien, so ist das unrichtig, indem nach Mansell der Garizim nur 3179 Fuß mißt, der Ebal 3375 Fuß. Dasselbe Resultat lehrte uns im J. 1863 bereits der Augenschein, insofern uns nämlich der Ebal, als wir auf dem Garizim standen, theilweise die Aussicht nach Norden verdeckte. Der höchste Berg aber von Samarien wie überhaupt des südlich von der Jesreelebene liegenden Palästinas ist der Tell 'Azur bei einer Höhe von 3566 Fuß über dem Meer. Furrer.

Gärten. Weil es im Wesen des Menschen liegt, nicht im Naturzustand zu verbleiben und mit der blosen Erhaltung des leiblichen Daseins sich zu begnügen, bearbeitet er die Natur nicht nur, um ihr seinen Unterhalt abzuringen, sondern auch um sich menschenwürdige Genüsse zu verschaffen. Wir finden daher schon im höchsten Alterthum Gartenbau, der nicht nur des Erträgnisses wegen, sondern auch zur Ergötzung betrieben wird. Aus dem Lob, das Plinius der Gartenkunst der Syrer ertheilt, ließe sich schon vermuthen, daß auch deren Nachbarn, die Hebräer, Gärten bebaut haben werden, und wir finden in der That, daß bei ihnen, wie bei allen Culturvölkern des Alterthums, sowol Nutzgärten, die des Erträgnisses halber, als auch Lustgärten, die zum Vergnügen gehalten wurden, sehr beliebt waren. Nicht nur Könige hatten solche bei ihren Palästen (2 Kön. 25, 4; Pred. 2, 5; Neh. 3, 15; Esth. 1, 5), auch Bürger bei ihren Häusern (Sus. u. Dan. 4; Joh. 14, 12; Luk. 13, 19). Nach dem Talmud soll es später verboten gewesen sein, innerhalb der Stadt Jerusalem Gärten anzulegen; dafür pflegte man deren viele außerhalb der Stadtmauern, namentlich im Thal Gihon. Wie unser deutscher Name „Garten", so deutet auch der hebr. Ausdruck „Gan" auf einen umfriedeten, eingezäunten, verschlossenen Raum hin, den die Hebräer, wie wir, als Kürbis-, Gemüse-, Oel- und Obstgarten des Nutzens wegen bebauten (5 Mos. 11, 12; 1 Kön. 21, 2; Jer. 29, 5; Am. 4, 9; 9, 14). Einen eigentlichen Lustgarten nannten die Hebräer „Pardes" (Sus. u. Dan. 7; Pred. 2, 5), worin sie außer Lorber-, Nuß-, Feigen-, Granat- und andern Fruchtbäumen auch Waldbäume, wohlriechende Sträucher und Würzkräuter, als: Cypern (Alhenna), Narden, Balsam, Safran u. dgl., auch Lilien, Rosen und andere Blumen, wol auch ausländische Gewächse hegten und pflegten (HL. 4, 12 fg.; 5, 1; 6, 11; vgl. Jes. 17, 10). Man legte die Gärten gern an fließendem Wasser an oder sorgte für deren künstliche Bewässerung (4 Mos. 24, 6; Jes. 1, 30; 50, 11; Jer. 31, 12; HL. 4, 15; Koh. 2, 6; Hiob 8, 16), wie die Königsgärten bei Jerusalem bewässert wurden (2 Kön. 25, 4; Jer. 39, 4; 52, 7; Neh. 3, 15), ja es fehlte auch nicht an Wasserbehältern darin, um zu baden (Sus. u. Dan. 15; 2 Sam. 11, 2), und auch Familiengrüfte wurden in Gärten angelegt (2 Kön. 21, 18; 26; Joh. 19, 41). Der Garten war wol ein geeigneter Ort, um sein Gebet zu verrichten (Matth. 26, 39; Joh. 18, 1); in Gärten und Hainen wurde aber auch Götzendienst verübt (Jes. 1, 29; 57, 5; 65, 3; 66, 17), daher darauf bezügliche Bemerkungen vorkommen (1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4 u. a.). Zur Bearbeitung und Erhaltung der Gärten waren Gärtner und Wächter bestellt (Joh. 20, 15). Roskoff.

Gaser, s. Geser.

Gasse, s. Straßen.

Gast, Gastfreundschaft. Seit den frühesten Zeiten wurde nicht nur von Juden

und Christen, sondern auch von solchen Heiden, welche auf verhältnißmäßig tiefer Stufe der Cultur standen, die Gastfreiheit als heilige Pflicht und schöne Tugend mit größter Bereitwilligkeit geübt; auch heute noch sind die Beduinen-Araber darauf stolz, und mit Freudigkeit nehmen sie den Reisenden bei sich auf. Das A. T. berichtet uns viele Handlungen der Art (1 Mos. 18, 3 fg.; 19, 2 fg.; 24, 18 fg.; 29, 13 fg.; 2 Mos. 2, 20 fg.; Jos. 2, 2 fg.; Richt. 13, 15; 19, 20). Man fragte dabei nicht nach Namen und Stand des Gastes; erst dann, wenn man ihm alles Nöthige gegeben, erkundigte man sich genauer nach ihm (vgl. 1 Mos. 24, 33 fg.), da man sich glücklich schätzte, einen Gast in seinem Hause haben zu können; und wer je einem solchen ungastlich die Aufnahme verweigerte, bewies eine durchaus unedle Gesinnung, die nur Verachtung anderer nach sich zog. Darum geben gerade die Frommen des A. T. schöne Beispiele von Gastfreiheit; und Hiob (31, 32) darf sich rühmen, daß er nie einen Fremdling auf der Straße habe übernachten lassen, daß er seine Thür dem Wandersmann offen gehalten. Eine Ausnahme von dieser schönen Sitte machten die Juden nur mit den Samaritanern (s. d.); diese, der herrschenden Ansicht gemäß Nachkommen der im Heiligen Land zurückgebliebenen Kinder Israel und der dorthin aus assyr. Provinzen verpflanzten Heiden, waren durch ihre religiöse wie politische Stellung den Israeliten verhaßt; da also zwischen diesen und jenen das Band der Volksgemeinschaft gelockert war, so vermieden auch die Israeliten jede Berührung mit denselben. Sie reisten nicht durch Samarien, wie man ebenso von da aus lieber den längern Weg durch Peräa nach Jerusalem wählte. Nur selten ging ein Jude durch Samarien (vgl. Luk. 17, 11; Joh. 4, 4 fg.).

Die Verfasser der neutest. Schriften, welche, über den Unterschied der Nationalität erhaben, das allumfassende Gebot der Bruderliebe an die Spitze stellen (1 Kor. 13, 1 fg.; 1 Joh. 3, 10. 11. 16. 18; 4, 8. 20; 5, 1), empfehlen oft die Gastfreundschaft. „Herberget gern", ruft Paulus den Römern zu (Röm. 12, 13; vgl. Hebr. 13, 2; 1 Petr. 4, 9; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8). Gerade damals war die Ausübung dieser Tugend oft von besonderm Werth für den einzelnen, weil viele Christen, von ihrer Heimat vertrieben, in die Fremde ziehen mußten. Zwar nahmen die Christen alle Fremden gastlich in ihren Häusern auf, besonders aber die mit ihnen durch ein Band des Glaubens verbundenen; das wird Hebr. 13, 2 empfohlen durch die Hindeutung auf 1 Mos. 18. 19, wo Abraham und Lot durch Uebung der Gastfreundschaft der hohen Ehre des Besuchs von Engeln gewürdigt werden; und Matth. 25, 41 fg. sagt Christus selbst, daß der Mangel an thätiger Bruderliebe, die dem Gast die Aufnahme versagt, hinreichend sei zur Verdammniß, da der Liebesdienst, den man einem Gast erzeigt, nicht diesem allein, sondern Christus selbst (s. V. 45) erwiesen wird. Daher gab es zur Ausübung der Tugend der Gastfreundschaft in dem Hause des Bemitteltern meist ein bestimmtes Local, ein Gastzimmer (Mark. 14, 14), wie auch z. B. bei den Hindus zur Aufnahme von Gästen ein besonderes Fremdenzimmer, ein Atit'hi-Schala, vorhanden ist. Dahin wurde zu gastfreundlicher Aufnahme der Reisende wol auch durch ein Empfehlungsschreiben empfohlen (vgl. 2 Kor. 3, 1); auch bei den Heiden gab es sogenannte Gastfreundschaftsmarken, ebenso waren sie bei den Juden gewöhnlich.

Im Hause war der Gast unter dem Dach des Hausherrn völlig sicher, denn diesem war vor allem die Unverletzlichkeit seines Gastes heilig. So bittet Lot dringend die rohen Sodomiten (1 Mos. 19, 6 fg.), seine Gäste zu verschonen, und aus der Sitte des Orients, den Gastfreund selbst mit dem Leben zu schützen, erklärt sich das Anerbieten, welches er darauf (V. 8) den ungestümen Drängern macht. Nur der bei feindseligen Völkerverhältnissen des Alterthums oft bittere Nationalhaß konnte den Todschlag entschuldigen, den ein von heiliger Begeisterung für den Herrn und sein Volk entbranntes Weib hinterlistig an dem ausführte, der in ihrem Hause war (Richt. 4, 17 fg.).

Vor dem nahenden Gast erhob man sich, ging ihm entgegen und begrüßte ihn (1 Mos. 18, 2. 3; 19, 1. 2; s. Gruß) mit dem Friedensgruß; fürstlichen Personen wurde ein besonderer Empfang bereitet (2 Makk. 4, 22). Hierauf bat man den Gast, in das Haus zu kommen, um also von der Gastfreundschaft Gebrauch zu machen (1 Mos. 18, 3; 19, 2; 2 Mos. 2, 20; Richt. 13, 15; 19, 20). So geschieht es noch heute im Orient, und oft in einer Weise, daß es für den Reisenden fast belästigend ist; es würde jedoch beleidigend sein, wollte er die angebotene Gastfreundschaft zurückweisen, die oft sogar mit großer Aufopferung selbst von ärmern Leuten geübt wird. Bei den Drusen z. B., einer das Libanongebirge bewohnenden kleinen Völkerschaft, weist der Hausherr jedes Bedenken

seines Gastes sogleich mit den Worten zurück: „Gott ist freigebig und reich, und alle Menschen sind Brüder." Daher muß der Reisende in das Haus eintreten. Der Hausherr sagt ihm: „Du bist willkommen, mögest du oft kommen", legt dabei die Hand des Eintretenden in seine eigene, weist ihm dann einen Platz an, fragt ihn nach seinem Befinden und beginnt so die Unterhaltung. Abraham selbst gibt uns ein schönes Beispiel von der Eile, mit welcher man nun bereitwilligst für ein entsprechendes Mahl des Gastes sorgte (1 Mos. 18, 5 fg.); er selbst eilt zu der Rinderheerde, ein zartes gutes Kalb für seine Gäste zu holen, und das war durchaus keine That; welche seinen Rang irgendwie hätte verletzen können; es ist auch heute für den angesehenen Beduinen keine Schande, sich mit häuslichen Geschäften, besonders bei solchen Gelegenheiten, abzugeben; ebenso knetet und backt Sara (1 Mos. 18, 6), wie dies immer das Geschäft der Frauen war (1 Mos. 27, 17; 1 Sam. 28, 24; 2 Sam. 13, 8). Während man das Mahl bereitete, wurde den Reit- und Lastthieren Streu und Futter im Stall gegeben (1 Mos. 24, 25. 32). Der Gast erhielt zuerst Wasser zum Fußwaschen, was immer der Mahlzeit voranzugehen pflegte (1 Mos. 19, 2; 24, 32; 43, 24; Richt. 19, 21; Luk. 7, 44); daher war es auch eins der ersten Stücke der Bewirthung (1 Sam. 25, 41) und für den Reisenden, welcher durch seine Sandalen nur ungenügend geschützt war gegen den heißen Sand der Wüste, ein dringendes Bedürfniß. Bei dem nun stattfindenden Mahl, wobei man wol dem Gast einen Ehrenplatz obenan vergönnte (Luk. 14, 8), vertheilte der Wirth die Schüsseln, welche alle vor ihn hingesetzt wurden. Denn es war im Alterthum nicht Sitte, daß eine ganze Tischgesellschaft aus einer Schüssel aß. So hatte wol auch Joseph (1 Mos. 43, 34) eine Anzahl von Schüsseln vor sich stehen, welche er dann seinen Brüdern reichen ließ, wobei er dem Benjamin eine besondere Auszeichnung dadurch gewährte, daß er ihm fünf Schüsseln sandte, während jeder der andern Brüder deren nur eine erhielt. Nach Herodot genossen auch die Könige Aegyptens bei öffentlichen Gastmählern und Gelagen keine andere Auszeichnung als die, daß sie eine doppelte Portion empfingen; auch Homer erwähnt eine ähnliche Sitte, daß man Gäste durch die Größe des vorgesetzten Gerichts ehrte. Nach dem Essen wurde der Wein in genügender Menge (1 Mos. 43, 34) in vollem Becher (Ps. 23, 5) gereicht; denn während des Essens selbst pflegte man weder zu trinken noch auch besonders der Unterhaltung zu pflegen. So war es auch bei den Römern und wol auch bei den Persern (Esth. 5, 6). Beim Abschied geleitete man den Gast (1 Mos. 18, 16) ein Stück Wegs; auf diese officielle Begleitung von seiten der Gemeinden ist oft hingewiesen im N. T. (Apg. 15, 3; 20, 38; 21, 5; 1 Kor. 16, 11; 2 Kor. 1, 16; 3 Joh. 6). Paulus war gewohnt sie zu empfangen auf seinen apostolischen Reisen, und hoffte sogar bis nach Spanien von Rom aus durch einige aus der Gemeinde das Geleit zu erhalten (Röm. 15, 24). Wie bereitwillig man überall solch einen Liebesdienst leistete, erhellt aus der Stelle 1 Kor. 16, 6, wo der Apostel Aehnliches von den Korinthern hofft. Daß man sich nicht nur damit begnügte, seinen Gast zu geleiten, sondern auch für dessen Ausrüstung mit den zur Reise nöthigen Dingen sorgte, zeigt der Zusammenhang der Stelle Tit. 3, 13; eine ähnliche Sitte der Griechen berichtet Homer, wonach man den Gast bei der Abreise mit Geschenken zu entlassen pflegte. Grundt.

Gastmahle, s. Mahlzeiten.

Gath, einer von den fünf Vororten der Philistäer und zwar derjenige, welcher den Grenzen Israels am nächsten lag (Jos. 13, 3; 1 Sam. 21, 10; 2 Chron. 26, 6), daher auch zur Zeit Saul's und David's diese philistäische Stadt mehr als alle andern in den Vordergrund der Geschichte tritt. Wenn man vom Gebirge her den Wadi Samt hinunterging, um nach Ekron zu gelangen, kam man an Gath vorbei (1 Sam. 17, 52). Von Eleutheropolis, dem heutigen Betdschibrin, erreichte man Gath, nordwärts reisend, nach Eusebius in ungefähr zwei Stunden. Diesen Angaben entsprechend suchen wir die Stelle der verschwundenen Stadt auf dem Tell Zakarijeh. Dieser schön geformte, steil anstrebende Hügel beherrscht den Eingang des Wadi Samt, einer der Naturstraßen, die auch einem mit Roß und Wagen zu Feld ziehenden Heer den Aufgang ins Gebirge ermöglichten. Zahlreiche Spuren finden sich noch, daß der Hügel einst mit Häusern bedeckt gewesen und auch der Abhang mit großer Mühe stellenweis terrassirt worden war (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 106 fg.). Man hat Gath schon in Eleutheropolis, in Tell es-Safijeh und anderwärts gesucht; aber den Angaben aus dem Alterthum entspricht nur die von mir fixirte Stelle.

Der flüchtige David mochte in einem starken Tagemarsch von Nob in Benjamin hierher gelangen zum König Achis (1 Sam. 21, 10). Die lange Gastfreundschaft, welche ihm später durch diesen König zutheil wurde, hinderte ihn als König von Israel keineswegs, das Eroberungsrecht auch an Gath geltend zu machen (1 Chron. 18, 1). Ohne Zweifel begnügte er sich aber mit milder Oberherrschaft (1 Kön. 2, 39), sodaß ihm die Herzen seiner neuen Unterthanen geneigt wurden. Ja zur Zeit des allgemeinen Abfalls gaben 600 Gathitertrabanten dem greisen König ein erhebendes Beispiel großherziger Knechtestreue (2 Sam. 15, 18 fg.). Wir bemerken indeß, daß einige Bibelausleger 2 Sam. 15, 18 anstatt der Gathiter die Gibborim (Helden) setzen und die Aussage von der alten Garde, die schon in den Tagen Saul's den David geschützt, verstehen (s. Thenius zu dieser Stelle). Doch finden wir keine dringenden Gründe, von der Lesart des hebr. Textes abzugehen. Es fehlte den Bürgern Gaths überhaupt nicht an echtem Soldatenmuth und ihr Goliath war nicht der einzige gewaltige, hochgewachsene Krieger, der den Helden Israels heißen Kampf bereitete (1 Sam. 17, 23; 2 Sam. 21, 19 fg.). Rehabeam, welcher durch eine Menge von Festungen sein Land zu schützen trachtete, umgürtete auch Gath mit neuem Bollwerk (2 Chron. 11, 8). Doch 100 Jahre später, als Joas auf David's Thron saß, eroberte der Syrer Hasael diese Grenzfeste am Ausgang des Gebirges, worüber Joas so erschrak, daß er mit schwerem Tribut den Frieden zu erkaufen eilte (2 Kön. 12, 17). Erst seinem Enkel Usia gelang es, den wichtigen Platz zurückzuerobern. Er weihte ihn der Zerstörung, womit Gaths Herrlichkeit für immer in den Staub sank (2 Chron. 26, 6). Den übermüthigen Bewohnern von Jerusalem und Samarien stellte Amos das Schicksal der altberühmten Philistäerstadt als warnendes Beispiel hin (Am. 6, 2); aber den Fluch Gottes hatte er, sowie der später lebende Zephanja, nur noch über die vier andern Vororte der Philistäer zu sprechen (Am. 1, 7 fg.; Zeph. 2, 4), nachdem die Stille des Todes über die einst lauten Gassen von Gath gekommen war (2 Sam. 1, 20).

Furrer.

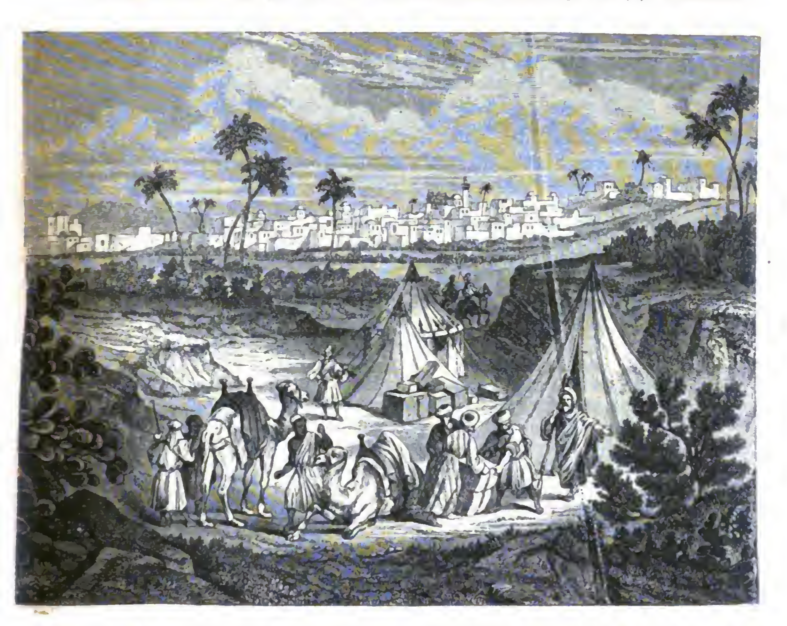
Gaza ('azzâh), die südlichste unter den fünf Vorstädten der Philistäer (Jos. 13, 3). Sie liegt auf dem breiten Rücken eines sehr niedrigen, fast ringsum sanft anschwellenden Hügels, sodaß ihr keine große natürliche Festigkeit eignet. Während der Blick in der Stadt allerwärts auf die Nähe beschränkt ist und ihm die Sanddünen selbst das kaum eine Stunde entfernte Meer entziehen, genießen wir auf dem in geringer Entfernung südöstlich sich erhebenden vereinzelten Hügel el-Montar eine umfassende Aussicht über die weiten Oelbaumwälder nördlich und nordöstlich von Gaza, über die Sanddünen westlich der Stadt bis hin zum blauschimmernden Meer und südwärts über die Grenzen des Culturlandes hinaus in die todesstarre Wüste (s. die Abbildung). Durch diese Aussicht wird uns die frühe Blüte Gazas klar, sowie dessen unverwüstliche Lebenskraft, vermöge deren es sich immer wieder aus Schutt und Asche zum bedeutenden Handelsplatz erhob. Wir sehen die Stadt wenige Stunden von der großen Wüste entfernt, welche die zwei alten Culturländer Palästina und Aegypten voneinander scheidet, und sehen sie zugleich umgeben von den fruchtbarsten Gefilden. Die von der Wüste herkommenden Karavanen finden hier nach langem beschwerlichem Marsch labende Früchte in reicher Fülle und die von Norden heranziehenden versorgen sich im Bazar der Stadt noch mit dem nöthigsten Unterhalt für die wochenlange Wanderung in der Einöde. Es begegnen sich hier die seßhaften und herumschweifenden Volksstämme; denn im Süden und Südosten Gazas haben die Beduinen seit ältester Zeit ihre Heimat. Die geschworenen Feinde der reisenden Kaufleute, verstehen sich dieselben gleichwol mit den Gazäern, welche ihnen die von den Handelszügen gewonnene Beute abmarkten. Gaza ist übrigens von jeher fast ausschließlich eine Stadt des Binnenhandels gewesen, da es der benachbarten Meeresküste an schützenden Buchten gebricht. Immerhin erzählen uns die alten Autoren von einer Hafenstadt Gazas, Majuma, die nach dem Bericht des Antoninus Martyr (Kap. 33) noch im 6. Jahrh. n. Chr. bestanden hatte.

Gaza zu erobern gelang den Israeliten, die so rasch unter Josua's Führung des Gebirges Meister geworden, ebenso wenig als das übrige Gebiet der Philister (Richt. 1, 18; nach den LXX, 3, 3). Die Sage erzählt, daß Simson einst die beiden Flügel des Stadtthors von Gaza ausgehoben und auf die Höhe des Berges vor Hebron, worunter vielleicht die Höhe el-Montar zu verstehen ist, getragen habe, und in Gaza läßt sie auch des berühmten Helden tragisches Geschick sich enden, indem er als blinder Sklave, durch Gottes

Gnade wiederum erstarkt, den Tempel des Dagon zu Grunde gerichtet haben soll (Richt. 16, 1 fg., 22 fg.).

Als das Reich Israel nach schweren Kämpfen durch David seine größte Ausdehnung erlangt hatte, reichte es südwestwärts bis nach Gaza (1 Kön. 4, 24). Doch späterhin nahmen die Philister wieder eine freie Stellung zu Israel ein. Amos flucht Gaza, weil es sich an dem Handel mit hebr. Sklaven betheiligt (Am. 1, 6 fg.; vgl. Joel 4, 3 fg. und Hitzig's Erklärung zu der Stelle). Der König Hiskia aber schlug die Philister aufs Haupt und verheerte ihr Land bis nach Gaza (2 Kön. 18, 8). Auch Zephanja, der ältere Zeitgenosse des Jeremia, spricht den Fluch über die Stadt aus und Jeremia droht ihr mit dem göttlichen Gericht. Ihre Eroberung durch Pharao Necho ums J. 606, deren auch Herodot (II, 159) erwähnt, mochte unter den Juden wol als Erfüllung dieser Weissagung angesehen werden (Zeph. 2, 4; Jer. 47, 1. 5).

Indeß erscheint Gaza zur Zeit der Perserherrschaft neuerdings als sehr bedeutende



Stadt, versichert uns doch Herodot (III, 5), welcher dieselbe unter dem Namen Kadytis erwähnt, daß sie ihm nicht viel geringer als Sardes vorgekommen sei. Dem großen Macedonier setzten die tapfern Gazäer einen energischen Widerstand entgegen (Curtius, IV, 6. 7; Arrian, De exped. Alex., II, 26; Plutarch, Vitae Alex. et Caes., Kap. 25; Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 4), sodaß er, als ihm endlich die Eroberung der Stadt gelungen war, dieselbe sehr hart behandelte, wenn auch keineswegs gänzlich zerstörte.

Wir finden Gaza zur Zeit der Makkabäer wiederum als wohlbefestigte Stadt, die es jedoch beim wechselnden Kriegsglück Jonathan's immerhin vorzog, mit dem streitbaren Helden einen Vertrag zu schließen (1 Makk. 11, 61 fg.). Da sie aber in den Wirren, welche Syrien, Palästina und Aegypten während des zweiten und im Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. so vielfach heimsuchten, sich wieder auf die Seite der Feinde Judas stellte, umlagerte sie Alexander Jannäus mit Heeresmacht, vermochte sie jedoch erst nach Verfluß eines Jahres zu erstürmen (96 v. Chr.). Noch in den Gassen fand er hartnäckigen Wider=

stand. Viele Bürger zündeten selbst ihre Häuser an, damit die Feinde von Beute leer ausgingen, und einige tödteten sogar Weiber und Kinder, damit dieselben nicht als Sklaven verkauft würden. Alexander kehrte daher erst nach Jerusalem zurück, als er die Stadt zerstört hatte (Josephus, „Alterthümer", III, 13, 5). Sie mußte indeß nicht lange in Schutt liegen, da der röm. General Gabinius sie wieder aufbauen ließ (Josephus, a. a. O., XIV, 5, 3). Kaiser Augustus schenkte sie dem Herodes, nach dessen Tod sie aber nicht dem Sohn Archelaos überlassen, sondern zur syr. Provinz geschlagen wurde (Josephus, a. a. O., XV, 7, 3; XVII, 11, 4). Sie scheint nun für lange Zeit einer friedlichen Entwickelung sich erfreut zu haben, bis sie beim Ausbruch des großen jüd. Aufstandes in den sechziger Jahren n. Chr. die zerstörende Wuth der Rebellen erfahren mußte (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 1). Von diesem schweren Schlag bald wieder geheilt, blühte sie jahrhundertelang als angesehene röm. Stadt fort, ein belebter Handelsplatz, der einen Sklavenmarkt besaß wie zur Zeit des Amos. Hartnäckig hielten die Gazäer noch am Heidenthum fest, als rings um sie überall das Christenthum schon lange triumphirte, und sie scheinen besonders ihrem Hauptgott, Marna, d. i. unser Herr, mit warmer Verehrung zugethan gewesen zu sein (Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 793; vgl. überhaupt für die spätere Geschichte Gazas Reland, a. a. O., S. 794 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien", III, 61 fg.).

Im N. T. wird Gaza nur einmal beiläufig erwähnt, indem der Verfasser der Apostelgeschichte (Kap. 8, 26) von der einsamen Straße redet, die nach Gaza führte.

Furrer.

Gazelle. In Palästina gibt es vier Antilopenarten, unter denen diejenige der Gazellen weitaus am meisten verbreitet erscheint und darum auch unter dem Namen sebi in der Bibel am häufigsten erwähnt wird. Wir sahen Gazellen in kleinen Rudeln über die philistäische Ebene hinjagen und kamen auf dem Karmel andern nahe. Sie sind das Hauptjagdwild von Kanaan, trifft man sie doch in gewissen Gegenden des Landes zuweilen in Heerden von beinahe 100 Stück, „die Gemsen der Berge Israels". Welch schlankes, leichtfüßiges, anmuthiges Thier! Windesschnell, sodaß es selbst für Helden ruhmwürdig war, in graziöser Behendigkeit der Gazelle zu gleichen, wie z. B. die Geschichte von Asahel erzählt (2 Sam. 2, 18; vgl. ferner 1 Chron. 12, 8; Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 3, 5), läuft es vor dem Jäger her, nicht vom Windspiel, nur vom Falken in den Lüften eingeholt (HL. 2, 9. 17; 8, 14). So treuherzig unschuldig blickt es drein mit seinen glänzenden, mandelförmig geschnittenen Augen, daß der morgenländische Dichter das Schönste vom liebenswürdigen Mädchen zu sagen glaubt, indem er von dessen Gazellenaugen redet. Vergleicht er etwa die schlanke Gestalt der Jungfrau mit der Palme, so erinnert sie ihn hinwieder mit ihrer leichten, anmuthigen Bewegung, die alles Plumpe abgestreift, mit ihrem harmlosen, freundlich sinnenden Wesen an die Gazelle (Spr. 5, 19 vom Weib der Jugend; Tabitha oder Dorkas ein Frauenname [Apg. 9, 36] wie Sibjá 2 Kön. 12, 2 s. v. a. Gazelle), indem das geistig Hohe und Erhabene der weiblichen Erscheinung seinem Auge sich noch verbirgt. Mit ihrer Leibfarbe schmiegt sich die Gazelle, als ob die Natur dem wehrlosen Geschöpf auch damit ein Schutzmittel hätte reichen wollen, sehr dem gelblichen Ton der dortigen Landschaft an, weshalb das Thier, ruhig weidend, aus weiterer Entfernung schwer zu erkennen ist. Genauer betrachtet zeigt sich indessen die Färbung keineswegs einförmig. Weiße und dunkle Streifen laufen über das Gesicht hinunter, das Braungelb des Rückens und der Seiten wandelt sich gegen den Bauch hin zu Weiß ab und ebenso erscheinen die untern Schenkel nebst den Füßen gewöhnlich von lichterer Farbe. Zierlich trägt das Thier seine zwei gewundenen rückwärtsgeschweiften Hörner, die es im Lauf fast auf den Rücken legt. Hübsche Formen eignen auch seinen beinahe einen halben Fuß langen, spitz zulaufenden Ohren.

Die schönsten Gazellen trifft man in den Gebirgen Gileads und der Waldreichthum macht diese Landschaft überhaupt zu einem Lieblingsaufenthalt des schenen Wildes. Gewöhnlich nicht mehr als $2^1/_2$ Fuß hoch, ist die Gazelle eine Jagdbeute, welche der einzelne Jäger ohne fremde Hülfe nach Hause tragen kann, um sie dort zum schmackhaften, auch dem Israeliten erlaubten Wildpret zu bereiten (5 Mos. 12, 15. 22; 14, 5). Es erscheint mit unter den Leckerbissen der Tafel Salomo's (1 Kön. 5, 3). Wol mochte schon Esau der Gazellenjagd obgelegen haben (1 Mos. 25, 27), und jedenfalls mangelte es in Israel nie an Freunden derselben (Spr. 6, 5; Jes. 13, 14), sodaß dem Dichter das harmlose

Treiben der Gazellenfamilien im ungestörten Frieden einer einsamen Waldeslichtung nicht verborgen war (HL. 4, 5). Selbst auf den jährlich zur bestimmten Zeit eintretenden Naturdrang der Brunst weiß er sinnig anzuspielen, indem er spricht: „Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder bei den Hindinnen des Feldes, daß ihr ja die Liebe nicht wecket, bis es ihr selbst gefällt“ (HL. 2, 7; 3, 5).

5 Mos. 14, 5 und 1 Kön. 5, 3 wird die Antilopenart Jahmúr erwähnt, von den LXX und der Bulgata als bubalos bezeichnet, von Tristram (The natural history of the bible [London 1867], S. 83) als Alcephalus bubalis, die „wilde Kuh“ der Araber gedeutet, ein Thier, das in seiner Gestalt etwas von der Kuh, dem Hirsch und der Antilope besitzt und daher den seltsamen Namen bekommen hat. Den Monumenten zufolge haben schon die alten Aegypter auf dasselbe Jagd gemacht. Nach den Versicherungen der Eingeborenen aber soll es noch jetzt da und dort im Ostjordanland sich finden und nicht selten erlegt werden. — Andere deuten Jahmúr auf den Damhirsch, der als seltenes Wild heute noch in Galiläa getroffen wird. Wir ziehen aber die von den alten Uebersetzungen an die Hand gegebene Erklärung vor. Bei Luther finden wir 1 Kön. 5, 3 die Erklärung Gemse, 5 Mos. 14, 5 Büffel.

Unter dem Dišón (5 Mos. 14, 5) hat man zuweilen die Gemse verstanden, so die Luther'sche Uebersetzung; Tristram (a. a. O., S. 126 fg.) identificirt ihn mit der Antilope addax, einem großen Thier, das sich besonders durch seine $2\frac{1}{2}$ Fuß langen und sehr zierlich rückwärts geschweiften Hörner auszeichnet.

Der Te'ó (5 Mos. 14, 1; Jes. 51, 20) scheint die Antilope leucoryx zu sein, welche an den Grenzen des Heiligen Landes vorkommt und als Wildpret häufig auf den Markt von Damaskus gebracht wird. Ihre mächtigen, drei Fuß langen Hörner gehen in flachem Bogen von der Stirn aus. Das Thier zeigt oft eine Größe von vier Fuß. Die Leibfarbe ist in der Hauptsache weißgelb, am Gesicht und Rücken und an den Seiten mit braunen oder schwarzgelben Flecken durchmischt. Luther übersetzt Te'ó mit Auerochs.

Furrer.

Geba, eine Levitenstadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 24; 21, 17), bei welcher David die Philistäer schlug (2 Sam. 5, 25). In 1 Chron. 14, 16 steht dafür irrthümlich „Gibeon“, wie denn überhaupt die Namen Geba, Gibea und Gibeon häufig miteinander verwechselt werden (vgl. noch Esra 2, 26; Neh. 7, 30; 11, 31; 12, 29). Dieses unser Geba, von welchem Geba Benjamin (Richt. 20, 10; 1 Sam. 13, 16; 1 Kön. 15, 22), einerlei mit Gibea Benjamin (1 Sam. 13, 2. 15; 14, 16) und mit Gibea Saul (1 Sam. 11, 4; 15, 34; 2 Sam. 21, 6; Jes. 10, 29), auch einfach Gibea (s. d.) geheißen, zu unterscheiden ist, war auf der Straße von Ai und Michmas her gen Jerusalem zu (Jes. 10, 29), östlich von Rama und südlich von Michmas, auf der bis Migron sich hinziehenden Anhöhe, gelegen, welche (1 Sam. 13, 15. 16; 14, 2. 16) die Hebräer in ihrer ganzen Ausdehnung den in Michmas lagernden Philistäern gegenüber besetzten: ein Grenzort des Königreichs Juda gegen Norden (2 Kön. 23, 8; Sach. 14, 10), von Jerusalem — nach des Josephus richtig gefaßten Angaben — 20—30 Stadien entfernt. Ohne Zweifel ist Geba noch erhalten in der Ruinenstelle Geba, $2\frac{1}{2}$ Stunden nördlich von Jerusalem, die, auf einer niedrigen abgerundeten Anhöhe, auf einem breiten, nach dem Jordanthal zu allmählich abfallenden Rücken gelegen, eine weite Aussicht nach dem Osten hin bietet. Kneucker.

Gebal kommt im A. T. nur einmal (Ps. 83, 8) vor neben den Völkern Ammon und Amalek, den alten Feinden der israelitischen Gemeinde, welche in ihrer nächsten Nachbarschaft östlich und südlich von ihrem Gebiet wohnten. Denselben Namen treffen wir in der griech. Aussprache Gobolitis, Gabalene, Gabalitische Gegend bei Josephus und Eusebius an. Nach Josephus („Alterthümer“, II, 1, 2) ward das einst von den Edomitern in Besitz genommene Land zu seiner Zeit Gobolitis genannt, und nach der Stelle ebendaselbst IX, 9, 1 hat der jüd. König Amazia im Salzthal nicht nur Edomiter, wie 2 Kön. 14, 7 berichtet wird, oder die Söhne Seir's, wie es in der Parallelstelle 2 Chron. 25, 11 heißt, sondern Edomiter und Gabaliter besiegt. Eusebius in seinem Onomasticon sagt an vielen Stellen, Gabalene sei das Land der Edomiter, und die 1 Mos. 36, 31 fg. genannten edomitischen Ortschaften Rehobot, Mibzar, Magdiel, Pazu und andere liegen nach seinen Angaben in Gabalene oder in der Gabalitischen Gegend. Es ist auch noch zu erwähnen, daß, wo in den Büchern Mose's im hebr. Text das Gebirge Seir, d. i. das Land Edom, sich findet, das sogenannte Targum des Jonathan immer das Gebirge

von Gabla = Gebal hat. Ebenso steht auch in andern chald. Uebersetzungen biblischer Bücher und in der samaritan. Uebersetzung des Pentateuchs nicht selten Gebal für das Gebirge Seir des hebr. Textes. Es hat also das Gebiet, welches im hebr. A. T. Land Edom oder Gebirge Seir genannt wird, schon in der Zeit vor Christo den arab. Namen Gebal, d. i. Berge, Gebirge, erhalten, und dieser Name ist dann in der christl. Zeit die gebräuchliche Bezeichnung des Gebiets geworden, welches einst den Edomitern gehört hatte. Noch jetzt wird das Bergland, welches im Norden durch den Wadi el-Ahsa von dem District Kerak, dem Land Moab des A. T., getrennt und südlich vom Wadi el-Ghuweir begrenzt wird, Gebal genannt, während das Gebirge südlich vom Wadi el-Ghuweir bis zum Meerbusen von Akaba jetzt gewöhnlich mit dem Namen Gebel Schera bezeichnet wird, doch wird auch dieser südliche Theil des Gebirges bisweilen mit zu Gebal gerechnet (s. Edom).

Gebal heißt auch eine auf einer Anhöhe nicht weit vom Meer zwischen Tripolis und Berytus liegende Stadt, welche von den Griechen Biblos oder Byblos genannt wird. Ihre Bewohner werden als Bearbeiter von Bausteinen 1 Kön. 5, 32 (wo mit Thenius eine Veränderung der Lesart vorzunehmen wir Bedenken tragen) neben den Söhnen Salomo's und Hiram's genannt und Ez. 27, 9 als des Schiffsbaues kundige Männer erwähnt. Das Land des Gibli (Jos. 13, 5) ist wahrscheinlich das Gebiet oder die Umgegend der Stadt Gebal. Jetzt noch leben etwa 600 Einwohner in diesem Ort, dem der alte Name Gebal oder Gebel geblieben ist. Neuere Reisende berichten von Resten alter Bauten, die sowol in der Stadt als auch in ihrer Umgebung angetroffen werden. Bertheau.

Gebet. Im Artikel Anbetung ist der Begriff freier Anerkennung eines absoluten Gottes und Geistwesens, wie sie der christl. Glaube fordert und wie sie namentlich im N. T. vollständig zur Offenbarung kommt, entwickelt worden; an diesen Begriff hat die folgende Erörterung anzuknüpfen. Denn nur auf der Wahrheit der Anbetung, d. h. auf der mit Ueberzeugung anerkannten Gültigkeit des Religionsverhältnisses überhaupt ruht das Recht des Gebets, und es wird vom Wesen und der Religion selbst getragen und beherrscht. Gebet wäre also die freie und persönlich bewußte Bewegung innerhalb der Region der Anbetung und zwar eine solche Bewegung, in welcher die innersten Wünsche, Hoffnungen, Bedürfnisse, kurz die frommen Regungen des einzelnen oder vieler zum Ausdruck gelangen. Aber freilich ist mit dem Gebet als einer Aeußerung der subjectiven Frömmigkeit das wahre Princip der Anbetung noch nicht immer erreicht, und alle naturalistischen und polytheistischen Verirrungen lassen sich als ein Herabsinken von dem richtigen Standpunkt der Anbetung oder ein Nichtemporkommen zu demselben betrachten; das blose Gebet kann diesen Abstand nicht ausgleichen. Gebetet haben auch alle heidnischen Völker, und die Griechen fuhren fort, zu ihren Göttern zu beten, auch als sie ein höchstes Fatum als über denselben waltend angenommen hatten; sie hielten sich also an das Nächstliegende, was ihrer sinnlich beschränkten Anschauungsweise des Göttlichen entsprach und ihren Gedankenverkehr erleichterte. Abstufungen und Schwankungen ähnlicher Art sind auch innerhalb der Christenheit vorgekommen und noch lange nicht überwunden. Aller Heiligen-, Marien- und Bilderdienst ergeht sich in gebetsähnlichen Anrufungen, und um diese zu rechtfertigen, hat die kath. Kirche mehrfach eine Kategorie der Huldigung geschaffen, welche sich an untergeordnete und sinnlich vorstellbare Gegenstände der Andacht richtet und richten solle, obgleich nicht geleugnet wird, daß die höchste Gottesverehrung in diesen Uebungen noch nicht enthalten sei. Es hat daher auch in der christl. Gemeinschaft Schwierigkeiten gehabt, das Gebet zur vollen Höhe der Anbetung zu erheben und auf derselben zu erhalten.

Für den Zweck dieses Artikels wird uns von der H. Schrift ein reichhaltiger und kaum zu erschöpfender Stoff dargeboten, welchen wir zunächst zu übersehen haben, um alsdann einige allgemeinere und mehr lehrhafte Erwägungen folgen zu lassen.

Die biblische Gebetssprache ist innig, mannichfaltig und kräftig, der mit ihr verbundene Gedanken- und Gefühlskreis ungemein umfassend. Wie das deutsche Wort Gebet auf die Grundbedeutung Bitte zurückweist, so gilt dasselbe auch von der Mehrzahl der in der Schrift vorkommenden hebräischen und griech. Ausdrücke. Im N. T. gehören hierher die Worte εὔχεσθαι, προσεύχεσθαι, προσευχή, δέομαι, δέησις, αἰτεῖν, αἰτεῖσθαι, αἴτημα, ἐπικαλεῖσθαι, προσέρχεσθαι, εὐλογεῖν nebst den verwandten Wendungen; die meisten haben den Grundsinn des Bittens, Bedürfens oder Wünschens. Sprachlich angesehen also

scheint es, daß das Gebet aus keiner andern Wurzel als der des frommen Wunsches oder der Bitte seinen Ursprung empfangen habe, und auch psychologisch möchte es sich rechtfertigen lassen, daß die betende Andacht mit einem der Gottheit auszusprechenden sehnsuchtsvollen Verlangen ins Dasein getreten sei. Die ältesten Gebetslaute unter den Menschen waren wol die der Bitte, nachher erst haben sich auch die andern Stimmen des Dankes, der Klage, der Lobpreisung und des Gelübdes harmonisch anschließen müssen.

Von Abraham an werden alle alttest. Frommen auch als Betende, und zwar Bittende, eingeführt (1 Mos. 20, 17; 2 Mos. 22, 23. 27; 5 Mos. 4, 7; 1 Kön. 18, 37), Gott aber vernimmt ihr Flehen und die Gewährung des Erbetenen beweist seine Treue. Glückliche Wendungen und wunderbare Ereignisse werden aus der Kraft des Gebets oder der Fürbitte, zumal der Propheten, hergeleitet. So bittet Mose, daß Gott von seinem Zorn ablassen wolle, indem er ihn gleichsam an seine alte Verheißung mahnt (1 Mos. 32, 11—14: „Da reuete Jahve des Bösen, das er geredet seinem Volk zu thun"); Elias fleht um die Seele des Kindes (1 Kön. 17, 21), um Feuer für das Brandopfer des Volks (1 Kön. 18, 36 fg.). Im Psalmbuch ist die flehende und hülfesuchende Anrufung Gottes eine der am stärksten vertretenen Gattungen religiöser Lyrik (Ps. 4. 6. 13. 17. 54. 61. 84. 86. 88 u. a.); indessen muß es doch einen allgemeinern Sinn haben, wenn Ps. 72, 20 die Lieder David's insgemein als „Gebete" (tephilloth) bezeichnet werden. Zweck des Flehens ist Rettung aus der Noth und Gefahr, aber auch geistige Güter, wie Friede und Weisheit, werden erfleht (Spr. 2, 3) und die göttliche Barmherzigkeit angerufen, daß sie sich der Gewährung zuneige. Dem Demüthigen, der weinend naht, nicht dem Gottlosen wird Erhörung verheißen (Spr. 15, 8; Jer. 31, 9; 36, 7). Daher der tiefste Ausdruck der Verlassenheit, wenn das Gebet wie unvernommen zu dem Klagenden zurückkommt (Kl. 3, 8. 44). Auf dem Volk ruht der Bann, wenn dem Propheten verboten wird, für dasselbe zu beten (Jer. 7, 16; 14, 14; vgl. Jes. 1, 15); aber es wird auch wieder erhoben und beseligt werden, wenn Gott den Geist der Gnade und des Gebets über das Haus David's und die Bürger zu Jerusalem ausgießt (Sach. 12, 10). So weit überwiegt also die Tendenz der Bitte und des Verlangens und das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit; aber in dieser Richtung soll das Gebet nicht aufgehen, und indem es alle Gottesgedanken in sich aufnimmt und laut werden läßt, entfaltet es sich zu einer Selbstmittheilung des Gottesbewußtseins. Dann hat es seinen Zweck nicht mehr außer sich sondern in sich, es wird zum Opfer der Herzen, welches mit freudiger und lobpreisender Erhebung der Hände dargebracht wird in dem Vertrauen, Gott wohlgefällig zu sein (Ps. 141, 2; Spr. 15, 8). Die apokryphischen Schriften, wie Jesus Sirach, gelangen jedoch zu einer mehr verständigen und lehrhaften Auffassung, sie empfehlen das Gebet um seines Segens und Erfolgs willen und fordern Reinheit und Festigkeit des Sinnes (Sir. 34, 29; 35, 20. 21; Tob. 4, 20; Jud. 9, 13); „wenn du betest, so zweifle nicht" (Sir. 7, 10. 15).

Gesetzliche Vorschriften finden sich in den vorexilischen Schriften des A. T. nicht; das Gebet erscheint noch ungeregelt und frei als natürlicher Ausdruck und Begleiter der Frömmigkeit, und nur die Sitte mag demselben eine bestimmtere Stelle in der Ausübung der gemeinsamen und Privatandacht gesichert haben (vgl. Jes. 1, 15). Anders wurde es nach dem Exil; scharfer Verstand und strenge Gesetzlichkeit begannen die ganze Außenseite der Religion zu beherrschen und bemächtigten sich auch des Freiesten und Innerlichsten im religiösen Leben, auch das Gebet wurde zur vorschriftsmäßigen Verrichtung wie das Fasten. Es entstand eine Reihe von Verordnungen, die sich auf Zeit, Ort, Zahl, Gelegenheit und Inhalt des Gebets und selbst auf die dabei nöthige Körperhaltung bezogen, bis sich zuletzt der Andächtige da, wo er seinem eigensten Antrieb folgen soll, der genauen Regel und eintönigen Formel unterworfen fand. Der Uebergang zu solchen Observanzen läßt sich aus den spätesten kanonischen Büchern und den Apokryphen (vgl. Tob. 12, 9; Jud. 4, 12) nachweisen, besonders aber bezeugt das N. T. einen schon sehr äußerlich gewordenen und vom Pharisäismus gepflegten und verschärften Gebetsdienst. Regelmäßige Gebetsstunden mögen früh üblich geworden sein (Dan. 6, 10; Matth. 15, 36; Joh. 6, 11; Apg. 2, 15; 27, 35; 3, 1; 10, 9. 30), namentlich werden die dritte, sechste und neunte Tagesstunde genannt, und außerdem sollten wichtige Unternehmungen und Kriege einen rechtmäßigen Anlaß bieten. Wie im Tempelcultus das Opfer der Hauptbestandtheil des Gottesdienstes gewesen war, so trat im Synagogencultus das gemeinsame Gebet an dessen Stelle, und an die Opferzeiten konnten sich leicht auch die Gebetszeiten anschließen. Als

die beste Andachtsstätte galt der Tempel auf Zion und dessen Vorhof, für die Samaritaner auf Garizim; doch behielt auch das Privatgebet im Obergemach des Hauses oder im Freien und auf Anhöhen stets seine volle Berechtigung (Dan. 6, 11; Jud. 8, 5; Tob. 3, 12; Matth. 14, 23; Mark. 6, 46; Apg. 1, 13; 10, 9). Gewöhnlich wurde stehend gebetet, sei es mit aufgehobenen oder ausgebreiteten oder die Brust schlagenden Händen (1 Kön. 8, 22; Jes. 1, 15; Neh. 8, 7; 2 Makk. 3, 20; Esra 9, 5; Luk. 18, 13), aber auch kniend oder mit völlig zu Boden geworfenem Leib (1 Kön. 8, 54; 2 Chron. 6, 13; Dan. 6, 10; Neh. 8, 6; Jud. 9, 1; Matth. 26, 39; Luk. 22, 41), oder in anderer Körperstellung (Ps. 35, 13; 1 Kön. 18, 42); das Antlitz blieb dem Allerheiligsten des Tempels zugewendet. Wie es schon lange levitische Vorbeter gab (1 Chron. 23, 30), so schließen wir aus Luk. 11, 1, daß Schüler von ihren Lehrern bestimmt formulirte Gebete empfingen. Auch bestand schon zur Zeit Jesu der Gebrauch der Thephilin (phylakteria), Amulete; es waren zwei Gedenkzettelkästchen mit Pergamentblättchen, auf denen die Stellen 2 Mos. 13, 1—10, 11—16; 5 Mos. 6, 4—9; 11, 13—21 verzeichnet waren, und man befestigte dieselben beim Gebet mit ledernen Riemen an die Stirn und an die linke Hand, welcher Ritus aus 2 Mos. 13, 9, obwol nach falscher Auslegung, gerechtfertigt wurde. Die Hochschätzung aller dieser Beobachtungen lag im Geist des Pharisäismus, und später ist der Gebetsritus im Judenthum noch viel feiner und werkheiliger ausgeprägt worden, aber von diesen talmudistischen Verordnungen haben wir hier gänzlich abzusehen.

Größere Aufmerksamkeit fordert das N. T. Christus hat das Gebet auf den Standpunkt des Gottesreichs erhoben und dadurch sich selbst und seinem eigenen tiefsten Wesen zurückgegeben; alle seine hierauf bezüglichen Ermahnungen und Aussprüche laufen zusammen in der Anweisung zu einem freien, kindlichen, aufrichtigen, demuths- und vertrauensvollen Beten, welches in dem Vater der Liebe und in dem Gott der Gnade und Wahrheit seinen Gegenstand findet. Zunächst ist er selbst der vorbildliche Beter. Die gehobensten Augenblicke seines Wandels sind mit Gebet bezeichnet (Luk. 3, 21; 9, 29), und ebenso die schmerzlich erregten, wie der Leidenskampf, in welchem sich aus der natürlichen Todesbangigkeit der Gehorsam emporringt (Matth. 26, 39; Mark. 14, 32). Uebrigens erwähnen auch die synoptischen Evangelien einige Gelegenheiten, wo sich der Erlöser zum Zweck einer betenden Einkehr in sich selbst nicht allein von dem Volk, sondern auch von den Jüngern zurückgezogen (Matth. 14, 23; Mark. 6, 46; Luk. 5, 16) und selbst die ganze Nacht in solcher Einsamkeit zugebracht habe (Luk. 6, 12). Dagegen werden im vierten Evangelium solche Anlässe nicht genannt, desto mehr aber wird das sogenannte hohenpriesterliche Gebet (Joh. 17) hervorgehoben; dieses ist jedoch nicht Bitte noch Dank, sondern verherrlichende Darbringung des Werkes Christi oder Selbstdarstellung Christi, wie er sich mit seinem Werk verbunden weiß. Nach unserer Meinung ist auch diesem Gebet ein historischer Gehalt zuzuschreiben, obwol wir dabei die Johanneische Sprache und Fassung in Abzug zu bringen haben. Von den Gebetsworten am Kreuz aber ergänzen sich Luk. 23, 34 und 23, 46 dergestalt, daß der zweite den seligen Frieden der Gottesgemeinschaft, der erste die unbegrenzte verzeihende Bruderliebe ausdrückt und damit das Gebot Luk. 5, 44 (vgl. jedoch Matth. 9, 14—17) bewahrheitet. Christi sonstige Erklärungen verfolgen nun die doppelte Tendenz theils der Reinigung, theils der Stärkung des Gebetsgeistes. Schon das ist bemerkenswerth, daß Luk. 5, 33 die fastenden und Gebete verrichtenden Johannesjünger den Jüngern des Herrn, die da essen und trinken, gegenübergestellt werden; darin liegt offenbar ein qualitativer Unterschied, als ascetische Vorschrift kann das Beten in dem Jüngerkreis Christi unmöglich geherrscht haben. Ganz vereinzelt steht die Stelle Mark. 9, 29, wo gesagt wird, daß die Heilung gewisser Dämonischen nur einer durch Gebet und Fasten gesteigerten Glaubenskraft gelingen werde. Demgemäß sind die bekanntesten und nachdrücklichsten Warnungen gegen pharisäische Aeußerlichkeit, Vielrednerei und Prunkerei gerichtet. Hinweg mit der eiteln Ostentation! Dem Kämmerlein gehört der Seelenverkehr mit Gott; was im Stillen mit aufrichtigem Herzen empfunden und Gott dargebracht ist, das wird öffentlich vergolten werden, das ist der Kreislauf des Lebens und der göttlichen Verwaltung. Hinweg aber auch mit der heidnischen Vielsprecherei, als ob sie das Gebet nachdrücklicher und ergiebiger machte, denn um Gott unsere Wünsche erst bekannt zu machen, würde es einer solchen nicht bedürfen (Matth. 6, 5 fg.; 23, 14; Luk. 6, 28). So allein wird wieder das Gebet zum Ausdruck glaubensvoller persönlicher Hingebung; indem es sich auf den Boden der Religion stellt, gewinnt es hier seinen unverminderten Werth.

Christus lenkt daher von dem geschäftlichen Eifer und der lohnsüchtigen Zweckmäßigkeit zur sittlichen Kraft zurück, er will die Frömmigkeit stärken, indem er sie von Misverstand und egoistischer Selbsttäuschung befreit. Zunächst wird die rückwirkende Bedeutung des Gebets geltend gemacht und damit eine sittliche Spannkraft empfohlen, die in der Versuchung ausdauert, oder eine fromme Ermannung, welche sich, statt auf Andachtszeiten beschränkt zu sein, durch alle Zustände des Selbstbewußtseins hindurchziehen soll (Matth. 26, 41; Luk. 18, 1). Sodann aber hat Christus unstreitig auch zu dem eigentlichen auf Erfolg hoffenden Bitten aufgefordert, und zwar zuvörderst in rein geistiger Richtung entweder objectiv in Angelegenheiten des Gottesreichs und seines Gedeihens (Matth. 9, 38; Luk. 5, 12), oder auch in subjectivem Interesse des Betenden, wenn derselbe Gnade und Verzeihung von Gott erfleht (Luk. 18, 13). Beides bedarf keiner Rechtfertigung, denn daß die höchsten geistigen Segnungen nicht umsonst ersehnt und erbeten werden sollen, liegt schon im Wesen des Evangeliums. Diese Grenzen werden indessen nicht immer festgehalten, Aussprüche wie Matth. 7, 7 fg.; Joh. 16, 24 verweisen einfach auf die göttliche Vatergüte im Vergleich zu der menschlichen. Wenn schon sündige Menschen zum Geben bereit sind, wie viel weniger wird die höchste Huld den Bittenden „Gutes" (s. die Verdeutlichung bei Luk. 11, 13) versagen, Gutes also, womit nicht gesagt ist, daß Bitte und Gewährung gleichen Inhalt haben müßten. Gestützt auf dieses Vertrauen soll also der Mensch nach Matth. 7, 7. 8 von dem schönen Vorrecht des Bittens, Suchens, Anklopfens unbedenklich und in weitem Umfang Gebrauch machen — offenbar eine starke Zurückweisung jeder stumpfen und unthätigen Resignation. Noch allgemeiner lauten zwei andere Stellen, die eine im Zusammenhang mit der Verherrlichung einer Glaubenskraft, der das Schwerste möglich wird: „Alles was ihr im Gebet mit gläubigem Vertrauen erfleht haben werdet, das werdet ihr empfangen" (Matth. 18, 22), die andere im Anschluß an die den Jüngern zu verleihende Binde- und Lösegewalt: „Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, warum es ist, das sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel" (Matth. 18, 19). Dem Wortlaut nach könnte aus solchen Aussprüchen geschlossen werden, daß es nur an dem Drang und der Entschiedenheit menschlicher Bitten liegen solle, um jeder Art der Erfüllung mit Sicherheit entgegenzuharren. Konnte aber Christus in der That so unbeschränkte Erwartungen begünstigen wollen, und stünde es nicht im Widerspruch mit seinem eigenen Beispiel der Ergebung? Auch der Zusammenhang der genannten Stellen spricht dagegen, indem er auf höhere Lebenszwecke der Betenden, nicht auf persönliche Anliegen hinweist. Der Zusatz „mit gläubigem Vertrauen" schließt innerlich schon die Vorstellung des Beliebigen aus, und bei jenem Einsgewordensein muß ebenfalls ein sachlicher Grund und Gegenstand mitgedacht werden. In beiden Fällen dürfen wir schließen, daß Christus nicht gewöhnliche irdische und persönliche Interessen, sondern gemeinsame Bestrebungen und ganz besonders den Beruf der Jünger im Auge gehabt habe. Nach diesem Maßstab allein wird sich der verwandte, aber dem Johannesevangelium eigenthümliche Ausdruck „im Namen Jesu beten", nebst der Zusicherung der Erhörung beurtheilen lassen. Das Verständniß ist hier durchaus durch den Sinn und Zweck der letzten Vermächtnißreden, wie sie in diesem Evangelium vorgetragen werden, bedingt. Wenn Christus (Joh. 14, 13; vgl. 16, 23. 26; 15, 17; 1 Joh. 3, 22; 5, 14) kurz vorher sagt, der an ihn Glaubende werde dieselben Werke und größere als er vollbringen, und wenn er dann gleich nachher die Sendung des Parakleten verheißt, so denkt er beidemal an die Jünger und an deren bevorstehende apostolische Wirksamkeit, folglich muß auch der zwischeneingestellte V. 13 ebenfalls zunächst auf diese bezogen werden. Die Jünger also, die werdenden Apostel und Gründer evangelischer Gemeinden sind es, welche vom Herrn die Erfüllung und Gewährung dessen zugesichert empfangen, was sie in seinem Namen, d. h. auf Grund seiner Erscheinung und seines Werks und somit auch in seinem Geist, von Gott erbitten würden; mit dieser Zuversicht sollen sie in ihre bevorstehende Thätigkeit eintreten, in diesem Glauben sollen sie beten und arbeiten. Natürlich hat die Christenheit dieselbe Verheißung auch auf sich bezogen, und sie ist dazu berechtigt, wenn sie nur die ihr verliehene Zuversicht auch von ihrem reinsten christl. Gemeingeist durchdringen läßt. Denn auch für sie muß es nothwendig eine höchste Region geben, wo statt der Ungewißheit und des Zweifels, welcher sonst alle menschlichen Bitten und Wünsche begleitet, die Freudigkeit der Erfüllung herrscht. Sollen aber dennoch vermessene Folgerungen und traurige Täuschungen fern gehalten werden, soll es nicht dahin kommen,

daß eine einzelne Partei oder Confession ihre particularen und vielleicht exclusiven Wünsche als der Erfüllung gewärtige Gebete im Namen Jesu vorträgt: so muß der Geist als der rechte Ausleger ihres Trachtens in ihr wirksam bleiben, oder ihre Gebete müssen nach dem Maßstab des Unservater normirt sein.

Die beste Erledigung finden gewiß die angedeuteten Bedenken im Gebet des Herrn (s. d.), wenn dasselbe als mustergültiger Entwurf und Charakterzeichnung evangelischer Gebete angesehen wird. Statt einer gründlichen Würdigung seiner Herrlichkeit möge hier nur zweierlei hervorgehoben werden: die Weite des Gedankengebiets, welches, ohne den Standpunkt des Gebets zu verlassen, nicht größer gefaßt werden konnte, und die mit der Ordnung der Bitten gegebene Bewegung und Absolge des Gefühls. Der Betende vergißt also zuerst sich selbst, um den himmlischen Vater zu preisen, dann spricht er den Grundton aller Anbetung aus. Hierauf tritt auch die Welt und Menschheit seiner Betrachtung nahe; die Wirksamkeit Gottes auf sie wird unter den größten sittlich-religiösen Namen des Himmelreichs gestellt, dieses aber kommt nur und kann nur kommen, wenn alles Endliche dem höchsten Willen unterworfen wird. Mit der fünften Bitte geht das fromme Bewußtsein ganz auf den irdischen Boden herab, der Mensch fühlt sich zuerst als schwache und bedürftige Creatur im Abstand von Gott, dann aber auch als Sünder im Zwiespalt mit ihm; er fleht um Vergebung, indem er an dieser Stelle sein eigenes gleichartiges Verhalten gegen die Brüder zum Pfand setzt. Wenn somit hier das Gefühl eigener Verbindlichkeit und sittlichen Vermögens mitspricht, wird das Gebet zum Gelübde. In der letzten Bitte erhebt und erhellt sich der Blick wieder, die Sünden treten nur als sittliche Gefahren und Versuchungen auf, welche als solche unter göttlicher Verwaltung stehen; daher eröffnet sich die freudige Aussicht, daß durch Erlösung und Befreiung von der bösen Macht der höchste Lebenszweck erfüllt werden wird. Hiermit schließt oder verklingt das Gebet, und selbst wenn von der Doxologie abgesehen wird, weist die letzte Bitte schon durch sich selbst auf den lobpreisenden Anfang zurück.

Es ist nöthig, den biblischen Zusammenhang nochmals wieder aufzunehmen. Die Apostelgeschichte zeigt die Bildung der ersten christl. Gemeinde zum Theil noch unter Einfluß jüd. Sitten. Das Gebet wird genannt als nothwendiger Ausdruck eines gemeinsamen Glaubenslebens, wie das Brotbrechen (Apg. 2, 42; 6, 4), aber es knüpft sich auch an besondere fromme Obliegenheiten, an das Fasten (Apg. 13, 13), die Handauflegung (Apg. 8, 15), die Almosenpflicht (Apg. 10, 31), die Krankenheilung (Apg. 28, 8), oder bezieht sich auf eine naheliegende Gefahr und Trübsal, wie die Fürbitte der Gemeinde für den gefangenen Petrus (Apg. 12, 5). Aehnliche Wahrnehmungen ergeben sich aus den Briefen, welche aber den christl. Geist schon in selbständiger Entfaltung erkennen lassen. Nicht der Gottesdienst als solcher hat das Gebet der Gemeinde ins Leben gerufen, sondern dieses hat jenen gestaltet und genährt, denn die Gemeinde kann sich nicht anders darstellen, als indem sie bei allem Gebet Wunsch und Bitte, Dank und Lobpreisung vor Gott laut werden läßt (Phil. 4, 6). Solches Lautwerden als die natürliche Lebensäußerung der Frömmigkeit und des Gemeinschaftsgefühls ist auch an keinen Zeitpunkt gebunden (Eph. 6, 18), daher die Ermahnung: „Freuet euch allezeit, ohne Unterlaß betet, in allem seid dankbar, das ist der Wille Gottes in Christo Jesu in Bezug auf euch" (1 Thess. 5, 17), welcher Zug des treuen Aushaltens am Gebet sich dann von selbst in das apostolische Bild christl. Tugend einschaltet (Röm. 12, 12). Die Gemeinden liegen örtlich weit auseinander, aber die schöne Handreichung des Gebets verknüpft sie und vergegenwärtigt die Sorgen der Entfernten. So wünscht sich Paulus die Fürbitte befreundeter Gemeinden (Eph. 6, 19; vgl. Hebr. 13, 18), aber er versichert auch die Thessalonicher und die Römer (1 Thess. 1, 4; Röm. 1, 10) seines eigenen mitwünschenden frommen Andenkens; der wichtige Lebensabschnitt, in welchem sich der Apostel bei Abfassung des Römerbriefs befindet, bewegt ihn dergestalt, daß er seine Leser zur Theilnahme an seinem eigenen Gebetsdrang auffordert (Röm. 15, 30; vgl. Kol. 4, 2. 12). Sie sollen sein sehnsuchtsvolles Verlangen zu dem ihrigen machen, damit er den jüd. Widersachern entgehen und seine Dienstleistung nach Jerusalem den Heiligen daselbst wohlgefällig sein möge, dann erst gedenkt er mit Freuden zu ihnen zu kommen, um Ruhe und Erholung bei ihnen zu finden. Das inbrünstige Beten steigert sich hier zum subjectiven „Kampf", indem es das Bewußtsein der Gefahr und feindlichen Macht in sich aufnimmt. Mehr vereinzelt stehen einige andere Aeußerungen des Apostels. Alle Factoren des religiösen Lebens, Reflexion, Wille, Gefühl,

finden Ausdruck im Gebet, das letztere wird vorherrschen. An sich ist auch eine überschwengliche Gefühlsäußerung an dieser Stelle berechtigt, aber darum noch nicht geeignet für die gemeinsame Andacht. So beurtheilt Paulus (1 Kor. 14, 14. 15) die Glossolalie. „Wenn ich mit Zungen rede oder bete, dann betet mein Geist", dann bin ich zwar dem Geist nach angeregt, aber meine Denkthätigkeit leistet nichts, weshalb es wünschenswerth ist, hier die faßlichere prophet. Redeform an die Stelle treten zu lassen. Auf der andern Seite soll aber gerade im Gebet der Geist sein zartestes Amt ausüben, er ist der ergänzende Hauch, der selbst dahin emporreicht, wo Wort und Erkenntniß ihre Sicherheit verlieren. „Der Geist", heißt es daher — und hier ist nicht der Menschengeist für sich gemeint — „steht unserer Schwachheit bei, denn was wir bitten sollen, wie es nöthig ist, das wissen wir nicht, aber der Geist unterstützt uns mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm. 8, 26).

Paulus ist auch in diesem Fall durch die geistvolle Lebendigkeit seiner Auffassung anziehend und durch seine Erhebung über alle äußerlichen Schranken. Für ihn ist das Gebet etwas Freies und Nothwendiges zugleich, dagegen steht Jakobus dem gesetzlichen Standpunkt näher; er ist geneigt, seinen Lesern das Beten als Begleiter von Freude und Schmerz vorschriftsmäßig ans Herz zu legen und im engern Sinn zur Pflicht zu machen. Besonders empfiehlt er, in Krankheitsfällen die Aeltesten zusammenzurufen, damit sie den Kranken im Namen des Herrn mit Oel salben und über ihm beten. „Das Gebet des Glaubens wird den Leidenden retten, der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, so wird ihm vergeben werden. Bekennet auch gegenseitig die Vergehungen und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet, viel vermag das Gebet des Gerechten, indem es sich anstrengt" (Jak. 5, 13—18), was dann mit dem Beispiel des Elia belegt wird.

So weit unsere Zusammenstellung der biblischen Materialien, mit welcher wir uns jedoch nicht begnügen wollen. Zwar eine Theorie des Gebets bleibt eine misliche Sache, das Leben ist stärker als die Lehre; der Betende folgt sich selbst, und indem er sich der innersten und unmittelbarsten Gemüthsbewegung überläßt, will er nicht gebunden sein durch Vorschriften und Grenzbestimmungen des Theoretikers. Fürwahr, auch wir wollen ihm keine Gesetze geben, dagegen muß es erlaubt sein, die sich täglich erneuernde Thatsache des christl. Gebets, diese geistigste aller Traditionen, in welcher Religion und Glaube sich immer aufs neue wiederfinden und bestätigen, in ihren Grundrichtungen auch gedankenmäßig zu übersehen und nach christlichen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu beurtheilen.

Gebet ist menschliche Rede zu Gott, allgemeiner ausgedrückt eine zwar nicht nothwendig in Worte gefaßte, stets aber im denkenden Bewußtsein erfolgende Mittheilung oder Selbstentfaltung der religiösen Persönlichkeit oder Gemeinschaft vor Gott. Das Gemeinsame aller Gebete ist das Gefühl der Gottesnähe, genauer das Bewußtsein von Gott als einem andern als der Betende selbst und einem solchen, der doch zu diesem letztern in lebendiger Beziehung steht. Abstand und Vorhandensein eines lebendigen Bandes sind daher die Voraussetzungen, welche der Betende mitbringt; beide sind sinnlich unvorstellbar und ruhen lediglich auf der Wahrheit der Religion als eines die vernünftige und sittliche Creatur mit dem Unendlichen verknüpfenden Geisteselements. Wo durch den religiösen Standpunkt die eine oder andere dieser Voraussetzungen aufgehoben wird, muß das Gebet als vergeblich oder kraftlos verstummen. Wenn also das Göttliche, zu welchem der Mensch emporblicken will, so von ihm gedacht wird, daß es mit ihm selbst und dem Endlichen überhaupt zusammenfließt, oder umgekehrt so, daß es ihm bis zur Beziehungslosigkeit gegenübersteht: so fehlt in beiden Fällen der Aufschwung, welcher das Gebet beseelt und beflügelt. Denn dieses wird nicht gerichtet werden an ein todtes, kaltes, jenseitiges Weltgesetz, noch auch an das bewußtlose Princip eines immanenten Natur- und Geistesprocesses. Auch die blose Versenkung des Gemüths in das Allgemeine bringt zwar den subjectiven Eindruck der Andacht hervor, und behauptet daher in der Stufenleiter religiöser Regungen ihre Stelle, aber Gebet ist sie noch nicht, und die volle Wahrheit der Religion, vor allem der christlichen, spricht sie keineswegs aus. Deismus und Pantheismus bezeichnen somit die Extreme, mit welchen das Gebet nicht zusammen bestehen kann, und sobald man nur nicht beide ungebührlich erweitert, bleibt für die verschiedenen Bildungsformen des Gottesbegriffs, welche jenes in sich zulassen, immer noch ein bedeutender Spielraum übrig. Verhehlen wir uns jedoch nicht, daß damit ein sehr dunkler Punkt des religiösen Seelenlebens bezeichnet wird. Selbst der aufrichtig fromme und geistig ent=

wickelte Mensch wird den Gott seines Gebets darum nicht immer streng im Denken festhalten, noch dem Gott seines Denkens auch im Gebet jederzeit treu bleiben, und doch soll er seinen Gottesbegriff auch unter Einwirkung des Gefühls und Gebets und nicht in bloser Abhängigkeit von der Richtung seines Denkens in sich feststellen. Dadurch aber entstehen Schwankungen, welche weder im einzelnen Gemüth noch in der Gemeinschaft vollkommen überwunden werden; auch glaube man nicht, daß diese Schwankungen nur der neuern Frömmigkeit angehören, nein, auch in der alten Kirche lassen sie sich nachweisen.

Gehen wir ganz auf die subjective Richtung ein, so ergibt sich, daß der Betende stets unmittelbar erregt wird, er wird sich stets fühlend, aber nicht blos empfindend verhalten, in welchem Fall er sich eines bewußten Glaubensinhalts entschlagen würde. Niemand darf den gewöhnlichen Alltagsmenschen oder die blos geschäftliche Stimmung des Augenblicks in die Andacht hinübernehmen, daher wird sich der mit dieser verbundene oder aus ihr hervorgehende Gemüthszustand von dem vorangegangenen in verschiedener Weise abheben, entweder als Spannung nach einer vorhergegangenen Schlaffheit, oder als Erweichung nach einer vorangegangenen Starrheit, oder als Sammlung nach einer Unruhe und Zerstreuung, immer aber als Erhebung und Erfrischung, weil ohne erhebende Kraft das Gebet sein natürliches Ziel nicht erreichen würde. Dem entsprechend soll dann der unterbrochene Faden des Geschäfts gleichsam mit andern und hellern Sinnen wieder aufgenommen werden. Aehnliche Verhältnisse ergeben sich, sobald wir die Unterschiede des Thuns und Leidens, der Lust und Unlust zu Grunde legen. Der Starke und Glückliche wird zur Selbsterkenntniß geführt und gedemüthigt, der Verzagte und Leidende ermuthigt, beide aber, der Held und der Schwache, begegnen sich wieder in dem Bewußtsein, daß sie nicht sich selbst allein angehören. Das Gefühl der Unlust kann als Mangel auftreten, aber auch als Schmerz, je nachdem es aus der Erwägung entweder nur der irdischen Bedürftigkeit oder auch der Sünde und Schuld entspringt; das erstere Moment, nämlich das des creatürlichen Mangels, braucht nicht jederzeit mitzusprechen, wenigstens nicht immer im Sinn der Unlust, da ja die Abhängigkeit von Gott auch als Dank und Freude empfunden werden kann. Dagegen darf das andere sittliche Moment, welches an Sünde und Schuld mahnt, niemals fehlen, sodaß in irgendeiner Regung sittlicher Trauer alle aufrichtigen Gebete miteinander übereinkommen werden. Damit hängt zusammen, daß aus dem Bewußtsein eigener Thätigkeit und eigenen Gelingens selbst während der Andacht leicht ein natürliches Wohlgefühl hervorgeht; das wird noch niemand an sich oder andern tadeln, aber niemals darf dasselbe in den Grenzen des blosen Selbstgefühls verharren oder als solches sich abschließen, wobei immer ein leiser Pharisäismus entstehen würde. Drittens haben wir noch das Zeitverhältniß in Betracht zu ziehen. Jedes Gebet ist Ausdruck eines Gegenwärtigen und bleibt doch bei diesem nicht stehen, sondern bringt eine Reflexion mit, welche Vergangenes oder Künftiges herbeizieht. In der erstern Richtung muß es als Dank, Freude oder als Klage, in der andern, wo ein Zukünftiges dem Gedanken nahe tritt, als Sorge, Bitte oder Hoffnung und Zuversicht ausgesprochen werden. Aber diese Erfüllung mit einem zeitlichen Inhalt, so nothwendig sie ist und so wenig das fromme Bewußtsein in einem abstracten Verhältniß zur Zeitbewegung sich halten kann, gilt doch immer nur relativ und niemals als ein Erschöpfendes. Bleibt der Andächtige an den zeitlichen Schranken hängen, kommt es zu keiner Erhebung über das Nächstliegende und Sichtbare, klingt nicht auch ein Laut des Ewigen durch seine Seele: so ist der nothwendige Kreislauf nicht vollzogen und das Gebet selbst nicht als ein christliches anzusehen. Wer ergriffen ist, dem wird sich auch eine lobpreisende Stimme, ein Wort der Doxologie aufdrängen, mag er nun mit einem solchen beginnen oder endigen.

Aus dieser Analyse, die leicht noch weiter fortgesetzt werden könnte, läßt sich schließen, daß in jedem Gebet zweierlei Bewegung vorkommen wird, die eine als Einkehr des Menschen in sich selbst, als fromme Verarbeitung vorhandener Gemüthsregungen und Reflexionen, die andere als Emporkommen aus sich selbst. Die erstere verräth die größte Mannichfaltigkeit des Inhalts und der Stimmung, da sie sich jedem individuellen und zeitlichen Bedürfniß anschließt, die andere führt zur Einheit und Harmonie, weil die wogende Unruhe des Gemüths sich in einem ersten oder letzten Aufblick lösen muß, was um so mehr gelingen wird, je klarer das dabei mitwirkende sittliche Verständniß des eigenen Innern ist. Mit diesem letzten geistigen Ertrag meinen wir dasjenige, was die christl. Sprache so oft einer Darbringung oder einem Opfer der Herzen verglichen hat. Jeder solchen

Widmung gottseliger und lobpreisender Gedanken wird etwas Unzureichendes, Ahnungsvolles und Unausgesprochenes anhaften, denn nicht mit Seufzern allein, wie Paulus sagt, unterstützt uns der Geist, sondern alle unsere Gebete werden von seinem Hauch gesteigert und ergänzt.

Bisher ist das Beten als eine durchaus individuelle Angelegenheit ins Auge gefaßt worden, in dieser ursprünglichen Gestalt, als Gebet im Kämmerlein, hat es Christus in das Gottesreich eingeführt. Da aber niemand selbst in der Zurückgezogenheit auf sich selbst das Gemeingefühl verleugnen noch von der Liebe zu den Seinigen ablassen wird und kann, so ist es andererseits auch ein naturgemäßer Fortschritt, daß die Gemeinschaft in ihren häuslichen und öffentlichen Gestaltungen das Gebet zurückfordert, um es der Erbauung als unentbehrlichen Bestandtheil einzuordnen. Welche Veränderung der Uebergang auf dieses größere Gebiet nöthig macht, wird schon von Paulus angedeutet, wenn er den Korinthern vorhält, daß man in der Versammlung nicht mit Zungen reden dürfe. Das öffentliche Gebet wird gleichsam erst ein artikulirtes; indem es den einzelnen Mund zum Organ und Dolmetscher vieler Andächtigen macht, fordert es Faßlichkeit, Stärke und Einfachheit der Sprache; der Gedankenkreis wächst in die Breite, ohne sich dem individuellen Geist zu verschließen. Daß kirchlich eingeführte Gebete schon darum, weil sie geordnet sind, auf den Standpunkt einer falschen Gesetzlichkeit herabsinken, wäre eine untriftige Folgerung und würde zu viel beweisen; dann erst wäre diese Gefahr vorhanden, wenn die liturgischen Gebete stationär würden, statt mit den unveränderlichen Bestandtheilen auch wandelbare und neue zu verbinden.

Außerdem bleiben noch zwei Punkte zur Besprechung übrig, der eine gehört in das Gebiet der Ethik, der andere pflegt in dogmat. Zusammenhang erwogen zu werden.

In der Ethik nämlich wird mit Berufung auf Matth. 26, 41; Luk. 21, 36; Eph. 6, 18; 1 Petr. 4, 8 unter die Mittel der Heiligung oder die sogenannten Tugendmittel in der Regel auch das Gebet aufgenommen. Und das hat auch seinen guten Sinn; wir brauchen nicht zu beweisen, daß die fromme Vergegenwärtigung Gottes und der mit ihr verbundene Gefühlserguß reinigend auf das Gewissen, stärkend auf den Willen zurückwirken kann und soll. In dieser Absicht gewöhnen wir unsere Kinder frühzeitig an das Beten, um sie innerlich zu befestigen, den Gefahren des Leichtsinns und der Zerstreuung zu steuern, der Gemüthsruhe ihre wahre Basis zu geben. Eine ähnliche Erklärung gilt für dasjenige, was man eine geistige Diät nennen kann und was sich auch durch das spätere Leben hindurchzieht, von jedem einzelnen aber nach seiner Subjectivität und Selbstbeurtheilung gemessen und geübt werden soll; auch hier läßt sich der Gewinn für die Heiligung als Zweck, die Andacht also als Mittel betrachten. Beides ist durchaus berechtigt, solange es pädagogisch oder aus dem Gesichtspunkt der Selbstzucht verstanden wird. Ueber diese Grenze aber ist diese Behandlung der Sache nicht auszudehnen; nach protestantischen Begriffen bleibt die Bedeutung der Tugendmittel überhaupt nur eine beschränkte und provisorische, weil die Tugend, je mehr sie zur Freiheit erwächst, um so mehr auch ihre einzelnen Vehikel als solche entbehrlich machen, d. h. sie in ihr eigenes Leben aufnehmen muß. Was im protestantischen Leben zur Pflege der Tugend und Heiligung geschieht, dient dieser freilich auch als Mittel, soll aber, wenn wir anders unserm Ziel allmählich näher rücken wollen, von der Heiligung selbst immer weniger unterschieden werden. Die christl. Tugend hat die Aufgabe, aus einer ascetischen sich nach und nach in eine nur thätige umzuwandeln und zu erheben; indem dies geschieht, wird auch das Gebet nicht mehr ein Mittel der Frömmigkeit sein, sondern die Frömmigkeit selbst in einem Bestandtheil ihrer natürlichen Bethätigung.

Die ethische Betrachtung denkt also bei dem Gebet hauptsächlich an die Frucht, welche es durch Stärkung der sittlichen Kräfte im Betenden selbst zurückläßt. Die religiöse dagegen wird auf eine andere Wirkung hingewiesen, welche sich aus dem Verhältniß zu Gott und aus der flehenden Anrufung Gottes in objectiver Richtung ergeben soll, und darauf bezieht sich die andere dogmat. Frage. Oben wurde bemerkt, daß das Beten aus dem Bitten entsprungen und vor alters durch die Hoffnung auf Erfolg geweckt und genährt worden sei, von dieser Region nahm es seinen Geistesinhalt in sich auf. Dem neuern Religionsbewußtsein dagegen ist es gerade von dieser Seite weniger zugänglich, daher ist die Theologie selbst durch die Frage nach dem rein sachlichen Erfolg menschlicher Bitten vielfach in Verlegenheit gesetzt worden und hat ihre Rechtfertigung des Gebets lieber auf dessen persönliche und geistig rückwirkende Kraft gegründet. Manche haben den Begriff

der Erhörung ganz gestrichen oder ihn auf dasjenige beschränkt, was sich aus der Vollziehung des christlich gedachten göttlichen Regiments auch ohne Zuthun des Gebets ergibt. Daß in dieser Beziehung eine veränderte Stimmung in den Geist der jüngern Christenheit eingetreten ist, daß sie sich dieselbe Zuversicht des Bittens im engern Sinn, wie sie auch in neutest. Stellen, z. B. bei Jakobus, gefordert wird, nicht mehr oder doch nicht so kindlich und einfach aneignet, ist eine Thatsache; man mag sich mit derselben einverstanden erklären oder nicht, aber man wird sich über deren Realität nicht täuschen dürfen, zumal wenn man einzelner Persönlichkeiten gedenkt, welche ganz den ältern Standpunkt repräsentiren und sich eben dadurch von der Mehrheit unterscheiden. Der Grund der Erscheinung aber ist nicht allein in einem andern Urtheil über das Gebet zu suchen, sondern greift zurück in das allgemeine Problem der Weltregierung und deren Verhältniß zu einer irdischen Causalität; eine gründliche Untersuchung des Gegenstandes würde uns daher weit abführen. Unser eigener religionsphilosophischer Standpunkt stellt uns auf die Seite derer, die den menschlichen Bitten und Wünschen keinen umlenkenden Einfluß auf den göttlichen Rathschluß oder gar das Weltgesetz beimessen können, die aber auch zweitens der Meinung sind, daß alle menschlichen Geistes- und Willensregungen als relative Freiheit und nicht als blose Naturordnung, also vermittels eines Concursus in die göttliche Lebensverwaltung Aufnahme finden. Hieraus ergibt sich folgende Anwendung auf das Gebet. Zunächst bleibt es bei dem Gebet im Namen und im Geist Jesu und bei der alten Bitte: „Dein Reich komme!“ und diese findet in der Verheißung, daß es wirklich kommen wird, ihre volle Zuversicht. Allein dieses Gebet des blosen „Vorgefühls“ kann nicht allein stehen, weil es in seiner Allgemeinheit niemals den ganzen Inhalt des frommen Bewußtseins ausmacht; auch andere Bestrebungen und Wünsche, größere und geringere, werden sich beigesellen. Diese endigen dann mit einem Anheimstellen, aber sie haben doch dieselbe Bedeutung, welche wir überhaupt der menschlichen Geistesbewegung innerhalb der höchsten Regierung zuschreiben; für die Art der Einordnung in den Gang der göttlichen Causalität ist Erhörung dann der menschliche Name. Gott erhört unsere Bitten in der Art, wie er sie gleich andern Aeußerungen unsers geistigen Lebens als Vehikel und Mittelglieder unserer innern oder äußern Lebensführung gelten läßt; wir aber, obgleich unvermögend, jene Fäden zu entwirren, sollen doch nicht ablassen vom Gebet. Der Verstand stößt hier jederzeit auf Widersprüche, aber ein Vernunftsinn bleibt stehen, mit welchem sich die christl. Ansicht verbinden und einigen kann. Wir würden es daher für einen Abzug von der christl. Frömmigkeit halten, wenn das Gebet aufhören sollte, sich in allen den Abstufungen zu bewegen, in welchen das Reich der Hoffnung und des an sich berechtigten Verlangens uns allen vor Augen steht. Gaß.

Gebet des Herrn oder „Unservater“ (die jetzt in der luth. Kirche übliche Stellung „Vater unser“ ist veraltet und undeutsch, und trotzdem dieselbe schon zu Luther's Zeit durch tausendjährigen Gebrauch sanctionirt war, in seine Bibelübersetzung nicht aufgenommen; vgl. Kamphausen, „Das Gebet des Herrn“ [Elberfeld 1866], S. 30 fg.), wie man nach den Anfangsworten dasselbe auch zu bezeichnen pflegt, heißt das Gebet, welches Jesus seinen Jüngern am Abend seines Lebens zum Muster mittheilte. Dasselbe findet sich nur in der vom ersten und dritten Evangelisten in ihre Schriften eingearbeiteten „Spruch- oder Redensammlung“ (Matth. 6, 9—13; Luk. 11, 2—4), lautet aber, trotz dieses gleichen Fundortes, bei beiden Referenten, gemäß dem kritisch revidirten Text, keineswegs überein. Es fragt sich daher zunächst, welche von beiden Recensionen die ältere sei und also den meisten Anspruch habe, dem von Jesu gegebenen Gebet am genauesten zu entsprechen. Um dies zu entscheiden, stellen wir beide Texte zur weitern Vergleichung nebeneinander. Das Gebet lautet:

Nach Matthäus:	Nach Lukas:
Unser Vater in den Himmeln,	Vater,
Geheiligt werde dein Name,	Geheiligt werde dein Name,
Es komme dein Reich,	Es komme dein Reich,
Es geschehe dein Wille wie im Himmel auch auf Erden,	
Das Brot zu unserer Nothdurft gib uns heute,	Das Brot zu unserer Nothdurft gib uns täglich,
Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir erlassen haben unsern Schuldnern,	Und (vergib) erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem der uns schuldet,
Und bringe uns nicht (hinein) in Versuchung, sondern bewahre uns vor dem Argen.	Und bringe uns nicht (hinein) in Versuchung.

Bei Matthäus findet sich am Schluß in mehrern jüngern Handschriften noch die Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Macht und die Majestät ewiglich. Amen." Jedoch ist dies eine spätere liturgische Zuthat, die, dem ursprünglichen Herrngebet fremd, aus dem kirchl. Gebrauch ihren Weg in die Manuscripte fand.

Der Hauptunterschied zwischen beiden Recensionen des Unservater ist nun, wie aus dem Gesperrtgedruckten ersichtlich, der, daß Matthäus eine längere Anrede und (nach reformirter Zählung) ein und ein halbes Gebetsglied (denn die reformirte Kirche zählt nur sechs Bitten, da sie die Worte, sondern bewahre uns u. s. w., richtigerweise nicht als besondere Bitte auffaßt, während die luth. Kirche dieselben mit Augustin als siebente Bitte abtrennt) vor Lukas voraus hat. Diese Ueberschüsse weisen sich bei näherer Betrachtung als Zusätze aus, die der erste Evangelist theils aus der Tradition, theils aus eigenen Mitteln dem von Lukas unvermehrt erhaltenen Grundstock hinzugefügt hat, wie Kamphausen das sehr eingehend nachgewiesen. Schon Augustin hat bemerkt, daß in den Erweiterungen des Matthäus kein Gedankenzuwachs enthalten sei, und eine vorurtheilsfreie Untersuchung kann nur bei demselben Resultat anlangen. Wenn Matthäus die kurze, aber inhaltsschwere Anrede „Vater" erweitert in „unser Vater in den Himmeln", so ist das nur eine Explication dessen, was in dem einen Wort schon gegeben ist (vgl. Kamphausen, a. a. O., S. 29). Denn daß der angeredete Vater eben der himmlische, d. h. Gott sei, versteht sich ebensowol von selbst, wie daß er unser, d. h. der Betenden Vater ist, da auch bei Lukas das Gebet als von einer Mehrzahl gesprochen lautet. Vielleicht hat der erste, judenchristl. Evangelist das „unser" einer jüd. Vorschrift zu Liebe eingeschoben, welche gebietet, daß jeder stets als Glied der Gemeinde, d. h., wie die Erläuterung sagt, nicht in der Einzahl, sondern in der Mehrzahl beten solle (s. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684]; Mischna, Berachoth, 30, 1). Der Zusatz „in den Himmeln" ist sodann ganz offenbar Eigenthum des Matthäus, da, wie bei ihm allein der Ausdruck „Reich der Himmel" statt „Reich Gottes" vorkommt, er es liebt, Gott als den himmlischen zu bezeichnen (vgl. Matth. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 14. 26. 32; 7, 11. 21; 10, 32. 33; 12, 50; 15, 13. 16. 17; 18, 10. 14. 19. 35; 23, 9), während Markus nur einmal (Kap. 11, 25) „Vater in den Himmeln", Lukas einmal (Kap. 10, 21) „Vater, Herr des Himmels" und einmal (Kap. 11, 13) „der Vater aus dem Himmel" bietet. Es scheint uns dies mit dem judenchristl. Gottesbegriff des Matthäus zusammenzuhängen. — Weiterhin ist die sogenannte dritte Bitte bei Matthäus, in welcher die Rücksichtnahme auf den Himmel wiederkehrt, ebenfalls schon in dem vorhergehenden Gebetsglied mit enthalten (Kamphausen, a. a. O., S. 67 fg.). Denn das Heilighalten des göttlichen Namens geschieht hauptsächlich durch Vollbringen seines Willens, und das Reich Gottes, welches die Gerechtigkeit (Matth. 6, 33) und die Vollkommenheit (Matth. 5, 48) der Reichsangehörigen erheischt, ist ein „Königreich" (basileia), in dem des Königs Wille gilt und geschieht. So ist dieser Zusatz im ersten Evangelium nur eine Tautologie, die noch dazu den Fortschritt des Gebets stört, weil durch sie aus dem umfassendern Begriff des Reiches Gottes eine einzelne Bestimmung ohne zwingenden Grund wiederholt wird (vgl. Kamphausen, a. a. O., S. 68 fg.). — Endlich gibt „bewahre uns vor dem Argen" nichts als eine Erläuterung zu dem vorangehenden Satz, „eine Milderung des Anstößigen, das in der Bitte zu liegen schien, der himmlische Vater möge nicht in Versuchung führen" (Schenkel, „Charakterbild Jesu" [1. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 274). Denn vom judenchristl. Standpunkt aus heißt es: Gott versucht niemand (Jak. 1, 13), und deshalb bestimmt Matthäus den Sinn der letzten Bitte dahin, daß eigentlich der Teufel (denn so ist „der Arge" [ponerós] nach Matth. 5, 37; 13, 19. 38, trotz Kamphausen's Widerspruch [a. a. O., S. 136—144], aufzufassen) der in Versuchung Führende sei, daß also die Worte „bringe uns nicht in Versuchung" nur bedeuten: bewahre uns vor dem Teufel, der uns versuchen will. Freilich hätte Matthäus, um dies recht deutlich auszudrücken, besser geschrieben: „Laß uns nicht in Versuchung führen"; gerade dadurch aber, daß er die vorhergehende Bitte so stehen ließ, wie er sie überkommen hatte, verräth er, daß der Schluß sein eigenes Werk sei. — Nach alle diesem müssen wir uns für die Ursprünglichkeit des kurzen, nur fünfgliederigen Gebets bei Lukas, dessen Bitten sozusagen an den fünf Fingern sich abzählen lassen (Holtzmann), entscheiden, und daher auch dessen übrige Abweichungen gegenüber dem Text des Matthäus für ursprünglicher erklären.

Während wir nun für die Exegese des einzelnen im Herrngebet und für die Be-

rechtigung unserer Uebersetzung auf die Commentare, Nichttheologen besonders auf Bunsen's Bibelwerk, verweisen, da derartige Auseinandersetzungen nicht dieses Ortes sind, versuchen wir in den Zusammenhang des Unservater, nach Anleitung der ältesten Recension, einzudringen. Um denselben richtig zu erkennen, ist aber vor allem zu beachten, daß von den fünf Gebetsgliedern die beiden ersten nicht in derselben Weise wie die übrigen als Bitten betrachtet werden dürfen. Diese Erkenntniß hat sich schon länger Bahn gebrochen, und nachdem wir dieselbe (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XI, 507—522) besonders betont hatten, haben Holtzmann (in der „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift", 8. Jahrg. 1867, S. 327 fg.) und Bauer (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIII, 303 fg.) sich im ganzen damit einverstanden erklärt. Die fraglichen Gebetsglieder sind nämlich nicht Bitten, sondern kurz Gelöbnisse. Denn vor allem ist die Form derselben nicht die der Bitte; wir haben vielmehr nach dem griech. Text eigentlich zu übersetzen: es soll geheiligt werden u. s. w., es soll kommen u. s. w. Wenn nun auch in der alten griech. Uebersetzung des A. T. sich zuweilen Bitten in dieser Form finden, so dürfen wir hiervon doch nicht auf unsern Fall schließen. Es widerstrebt dem der Inhalt jener beiden Sätze gar zu sehr. Denn wie kann Gott um die Bewirkung von etwas gebeten werden, welches Aufgabe für den Menschen ist? Oder verhält es sich nicht so mit dem „geheiligt werde dein Name"? Der Mensch steht doch nicht in einem solchen Abhängigkeitsverhältniß zu Gott, daß seine Thätigkeit nur ein Handeln Gottes durch ihn wäre und er gleichwie eine Puppe am Draht von oben her regiert würde. Zum wenigsten nicht nach der sittlich-religiösen Anschauung Jesu, der da auffordert: glaubet an das Evangelium (Mark. 1, 15), gehet ein durch die enge Pforte (Matth. 7, 13), habet Glauben an Gott (Mark. 11, 22) u. s. w. Schon die Anrede „Vater" befreit den Beter von diesem Determinismus und versetzt ihn in den freien Stand eines Sohnes. Demgemäß ist dieses erste Gebetsglied eine schlechthin ausgesprochene Willensmeinung des Betenden: es werde! (vgl. die LXX; 1 Mos. 1, 3. 6. 9 u. s. w. und Matth. 26, 39. 42; 27, 22. 23; Mark. 8, 34; 1 Kor. 11, 28; 16, 14; 7, 11—13 u. s. w.). Wer diese Willensmeinung ausführen soll? Das ist selbstverständlich die ganze Gemeinschaft, deren Gesinnung der Beter in jenem Satz Ausdruck verleiht. Warum aber gerade diese sprachliche Form gewählt ist, und nicht etwa ein: wir wollen deinen Namen heiligen u. s. w.? Weil dieselbe gewissermaßen Antwort gibt auf ein von Gott gesprochenes: ich will! — dem das menschliche: ja, so soll es sein! am schicklichsten entspricht. — Ist nun dies erste Gebetsglied eine schlechthin ausgesprochene Willensmeinung, die zu einem Gelöbniß wird, so muß das zweite, in derselben Form ausgedrückte, ebenfalls eine solche sein. Konnte doch auch Jesus seine Jünger nicht wohl anleiten, daß sie Gott noch um die Herbeiführung seines Reichs anflehten. Denn zur Zeit, als er ihnen dies Gebet gab, hatte er schon längst erklärt, daß das Reich bereits da sei (Luk. 17, 21 u. s. w.). Sollte er sie aber haben bitten lassen um die baldige herrliche Vollendung des Gottesreichs auf Erden? Dem widersprechen doch die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, die auf eine langdauernde Zeit der Entwickelung des Reichs bis zu seiner Endvollendung hinweisen. Daher, und nach Analogie des ersten Glieds, fassen wir ebenfalls das zweite besser als ein Gelöbniß auf. Das Reich Gottes kann ja auch nicht ohne menschliche Mitwirkung zu Stande kommen. Nur wer Gewalt anwendet, erwirbt es für sich (Matth. 11, 12; Luk. 16, 16; so die richtige Auslegung), und nur wenn die nöthige Anzahl von Arbeitern vorhanden ist, kann die reife Menschheit eingeerntet werden (Matth. 9, 37. 38). „Es komme dein Reich" heißt also: da du, o Gott, willst, daß deine Herrschaft, welche durch den Messias begründet ist, sich auf Erden immer mehr ausbreite und befestige (das liegt als erstes Moment in dem „Kommen"), damit es endlich in voller Glorie in die Erscheinung treten könne (das ist das zweite Moment): so soll dieser dein Wille, soweit denselben auszuführen unsere Aufgabe ist, geschehen. — Der erklärende Zusatz (die sogenannte dritte Bitte) bei Matthäus würde endlich auch auf dieselbe Weise zu erklären sein als Gelöbniß, durch welches der Beter sich noch einmal speciell verpflichtet, den göttlichen Willen in derselben vollkommenen Art zu erfüllen, wie er im Himmel von den Heerscharen Gottes ausgeführt wird. Denn daß hier von dem vorschreibenden, nicht aber vom regierenden Willen Gottes die Rede ist, wird allgemein zugestanden. Uebrigens zeigt sich jetzt erst recht, wie überflüssig und aufhaltend dieser Satz ist.

Das Gebet zerlegt sich also von selbst in zwei Hälften, einen gelobenden und einen

erbittenden Theil. In der Anrede, welche die Einleitung bildet, stellt sich der Beter auf den Standpunkt, von welchem aus er das folgende Gebet aufgefaßt wissen will, bereitet er gleichsam den Boden, aus dem es nun hervorsprossen soll. Es ist das Evangelium, die frohe Kunde der Sohnschaft bei Gott, durch die beflügelt er sich emporzuschwingen vermag. Da steigt er zunächst auf gen Himmel, zum Vater, in dessen liebende Arme er sich versenkt. Er gelobt und weiht sich ihm als Kind, er will seinen Vaternamen heilig halten, d. h. sich stets seiner Pflichten des Dankes, der kindlichen Ergebenheit, der völligen Hingegebenheit an Gott bewußt sein und bleiben. Dann schaut er von dort herab auf die Erde, wo Gott sein Werk vollbringt. Gott hat er sich geweiht: so muß er nun vor allem seine Interessen zu den eigenen machen. Gott aber will als König-Vater die ganze Menschheit und Welt als seine Söhne und Unterthanen vereinigen. An diesem Werk muß der einzelne für sich und seine Brüder helfen. Diese Aufgabe erfüllen zu wollen, gelobt daher der Beter als zweites, und hat sich Gott auf diese Weise ganz und gar ergeben. Infolge dessen kann und darf er nun auch um göttliche Unterstützung bei diesem Werk, das ja Gottes ist, bitten. Er bedarf aber derselben zunächst leiblich, da, wenn ihm die nothdürftigen irdischen Güter fehlen, er des unumgänglichsten Werkzeugs zur Arbeit am Reich Gottes, des Leibeslebens, nicht versichert ist. Doch das ist nicht genug: er hat auch noch geistige Stärkung nöthig. Das Schuldbewußtsein der Sünde, wodurch seine geistige Spannkraft und Thatfreudigkeit gelähmt wird, muß Gott in Gnaden von ihm nehmen, auch ferner ihn stärken, daß er nicht von neuem in Sünde falle, zum wenigsten, da der Versuchungen zum Bösen ohnedem genug sind, nicht selbst ihn noch in solche hineinführen. Daß der Beter aber die Bedingung, welche allein ihn würdig macht, diese göttliche sündenvergebende Liebe in Anspruch zu nehmen (Matth. 6, 14), erfüllt hat, nämlich daß er selbst von dem göttlichen Geist der Liebe durchaus erfüllt ist oder wenigstens sein will (daher das Präsens: denn auch wir erlassen u. s. w.; Matthäus mildert das denn des Lukas in ein wie), spricht er, um so die Bitte recht eindringlich zu machen, noch besonders aus. Bei Gott beginnt das Gebet, steigt dann zur Erde hinab, um schließlich wieder in den Armen der göttlichen Liebe sein Ende, seine Erhörung zu finden.

Daß Jesus dies so einfache und dennoch so tiefsinnige und allumfassende Gebet, das, wie schon Tertullian gesagt, ein kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums ist, nicht aus allerlei jüd. Gebeten zusammengesetzt habe, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Anklänge finden sich allerdings, am meisten im alten Synagogengebet Kaddisch, und merkwürdig würde es sein, wenn dem nicht so wäre. Aber welch verschiedenen Sinn hat doch z. B. allein der Ausdruck „Reich Gottes" im Mund eines Juden und im Mund Jesu! Zudem ist das Herrngebet ein in sich geschlossener Organismus, der nicht auf mechanischem Wege, sondern aus dem sittlich-religiösen Gemüth des Herrn als ein Ganzes entstanden ist.

Wann aber hat Jesus seinen Jüngern dies Gebet mitgetheilt? Nach Matthäus gleich zu Anfang seiner Laufbahn, in der Bergpredigt. Allein da diese Rede als ein Gefüge verschiedener, nicht immer zusammengehöriger Stücke sich erweist, sodaß überhaupt es fraglich ist, ob sie nicht ganz und gar nur eine Composition des ersten Evangeliums (oder auch der Redequelle) sei: so müssen wir dies Datum aufgeben. Auch berichtet Lukas anders. Nach ihm hat einer der Jünger Jesum auf der letzten Reise an irgendeinem Ort, aber schon in Judäa (vgl. Schenkel, a. a. O., S. 129. 274), gebeten, er möge sie beten lehren, da auch Johannes der Täufer seine Jünger beten gelehrt habe. Diese Nachricht ist, abgesehen von der unbestimmten Ortsangabe (Luk. 11, 1), wol die richtige (vgl. Holtzmann, „Die synoptischen Evangelien" [Leipzig 1863], S. 136). Wollen wir genauere Zeit- und Ortsbestimmung, die bei Lukas vermißt wird, so bietet sie vielleicht Mark. 11, 23 fg. Hier ist (V. 23—24) vom Glauben und Glaubensgebet die Rede, und dann folgt (V. 25) der Ausspruch, daß, wer betend Sündenvergebung erlangen wolle, erst selbst seinen Mitmenschen die Sünden vergeben müsse, derselbe Satz, welcher bei Matthäus (6, 14. 15) sich unmittelbar an das Herrngebet als Erläuterung anschließt. Möglich also, daß Jesus damals, während der letzten Tage vor dem Tod, auf der Morgenwanderung nach Jerusalem, den bittenden Jüngern das, von Markus allerdings nicht weiter mitgetheilte, Gebet überwiesen hat.

Uebrigens sollte dasselbe gewiß keine feste Formel, sondern nur ein Vorbild eines christlichen (nach Matthäus eines nicht plappernden) Gebets sein. Sonst hätte Jesus wol damit nicht gewartet, bis die Jünger ihn baten, und es hätten nicht solche Zusätze, wie

Matthäus sie bietet, sobald hinzukommen können; auch müßten wir einen stehenden Gebrauch desselben schon im apostolischen Zeitalter erwarten. Aber erst zur Zeit Tertullian's und Cyprian's, in der kath. Kirche, finden wir dasselbe als regelmäßiges Gebet; und da wurde es denn bald unter die „Mysterien" gerechnet, welche nur den völlig Eingeweihten mitgetheilt werden durften. (Die Sekte der Bogomilen trieb im Mittelalter die Verehrung des Unservater so weit, daß sie jedes andere Gebet außer diesem verwarf.) Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 406 fg.), welcher das Herrngebet schon in der frühern Lebenszeit Jesu gegeben sein läßt und es als eine Art von Glaubenssymbolum betrachtet, welches den Jüngern als Abzeichen überwiesen worden wäre, auch dasselbe hauptsächlich zeitgeschichtlich erklären will, scheint uns daher nicht auf richtigem Wege.

Zur Literatur erwähnen wir noch, absehend von vielen erbaulichen Erklärungen in Predigten, welche bei Tholuck, „Die Bergpredigt" (4. Aufl., Gotha 1856), nachzusehen sind, die erbauliche Auslegung von Evertsbusch, „Das Vaterunser oder das Christenthum als Gebet" (Camenz 1861). J. R. Hanne.

Gebim, ein Ort nördlich bei Jerusalem, zwischen Gibea und Nob, in der Nähe von Anathoth gelegen (Jes. 10, 31). Kneucker.

Gebirge. Israels Heimat galt den umwohnenden Völkern mit vollem Recht als ein Land der Berge (1 Kön. 20, 23. 28). Ostwärts von den Strandebenen Saron und Sephela, die zu allen Zeiten eine wesentlich nicht hebr. Bevölkerung nährten, hebt sich das Gebirge für das Auge gleich einem ungeheuern Wall in geschlossener Reihe empor; thatsächlich ist dasselbe von größern oder kleinern Schluchten hundertfach zerklüftet und niedrige Vorhügel verbinden das Tiefland mit dem eigentlichen Gebirge. Nördlich springt der Karmel aus der Gebirgsmasse vor und lagert sich quer über dem Küstentiefland von Saron und Akko, um als schroffes Vorgebirge in das Meer abzustürzen. Etwa Mitte Wegs zwischen Akko und Tyrus drängt sich das Gebirge von neuem ans Meer und zieht sich, einst unter dem Namen Misrephoth Majim (Wasserhöhen) bei den Israeliten bekannt (Jos. 11, 8), einige Stunden lang an der Küste hin, worauf es der schmalen Ebene von Tyrus Raum macht.

Wandern wir von Jaffa nach Jerusalem, so erkennen wir erst, wie ein Bergwall hinter dem andern sich aufthürmt, bis endlich bei einer Höhe von ungefähr 2000 Fuß die Wasserscheide erreicht ist und die Abdachung nach Osten ins Jordanthal beginnt. Die Wasserscheide hält im allgemeinen die Mitte von Westpalästina inne, beschreibt aber eine sehr unregelmäßige Zickzacklinie, sodaß bisweilen von ganz benachbarten Bächen die östlichern Ursprungs ihr Wasser dem Mittelländischen Meer, die westlicher beginnenden dem Jordanthal zusenden. Da letzteres südwärts vom See Genezareth mehr als 600, bei der Mündung des Flusses beinahe 1300 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeers liegt und in gerader Richtung nur fünf bis sechs Stunden von der Wasserscheide entfernt ist, so muß sich das Gebirge nach Osten hin rasch senken; doch überragt es längs dem Todten Meer bis einige Stunden südlich vom Genezarethsee meist noch als jähe Felsenwand von 1000—2000 Fuß Höhe das tiefe Thal. Als weithin sichtbare Landmarke tritt der malerisch zerklüftete, öde Karn Sartabeh aus der westlichen Bergwand vor, die Niederung beherrschend bis zum Todten Meer hin.

Größer und gewaltiger noch und zum guten Theil nicht minder schroff und grotesk erheben sich die Berge ostwärts der Jordanspalte, die Berge von Moab und Gilead, die ihre Hauptwasser alle nach dem Ghor (dem Jordanthal) senden und keinen einzigen Bach nach der hochgelegenen Ebene im Osten. Vom Fluß Jarmuk an begleiten sie letztere südwärts fast zehn Meilen weit als scharf abgegrenzter, gleichförmiger Wall, um weiter gen Südost sich unmerklich in dieselbe abzuflachen. Auch im Süden verläuft das Gebirge von Ost- und Westpalästina ins Plateau des nördlichen Arabien; jedoch liegen die Steppen östlich von den moabitischen und ammonitischen Gebirgszügen höher als das Gebiet Edoms gegen Mittag von Hebron.

Das westliche Gebirge hat eine durchschnittliche Breite von zehn bis zwölf Stunden, für das östliche kann diese noch nicht genauer bestimmt werden; doch scheint sie der angeführten ziemlich gleichzukommen.

An der Nordgrenze Palästinas thront hoch über allen israelitischen Bergen das syr. Alpengebirge, der Libanon und Hermon. Während dieser seine Ausläufer in die Dschaulan-

ebene absenkt, setzt sich jener in den buntgeordneten, theilweise, zumal im Stamm Ascher, von tiefen, wilden Thälern durchschnittenen Bergzügen Galiläas fort, welche im Dschebel Dschermak ihren gewaltigen Centralstock haben. Behauptet die schroffe Klippenreihe, die südwestlich vom Dschermak ausgeht, noch eine Höhe von 3000 Fuß, so erreichen dagegen die Berge Untergaliläas nirgends mehr die Linie von 2000 Fuß. Gleichwol gewährt unter ihnen der Tabor, weil er wie eine riesige Naturpyramide allein steht, vorgeschoben in die große Ebene Jesreel (Jer. 46, 18), einen imponirenden Anblick. In großer Anmuth entrollt sich dem Auge auf fast allen Hügeln des Unterlandes das Bild der galiläischen Landschaft, indem hinter den stattlichen Bergen im Nordosten, dem Gebirge Naphtali (Jos. 20, 7), der schneebedeckte Hermon in scharfen Umrissen vom dunkeln Blau des Himmels sich abhebt und weiter nach Nordwesten vom Duft der Ferne verschleiert die Kuppen des Libanon ernst und groß den Horizont abgrenzen. Südwärts von der breiten Ebene Jesreel beginnt das Hügelland von Samarien, das in dieser Richtung langsam ansteigt, um ungefähr in der Mitte der Provinz durch den Ebal und Garizim eine Erhebung von mehr als 3000 Fuß zu erreichen. Den höchsten Punkt Samariens oder des Gebirges Ephraim (Jos. 17, 15; Richt. 7, 24; 19, 1) bildet der Tell Azur mit 3566 Fuß Höhe über dem Meer. Dann senkt sich das vielverzweigte Gebirge, bis es bei dem alten Mizpa Samuel's wieder die Höhe von fast 3000 Fuß gewinnt. Das Hochland von Juda (Jos. 11, 21; 15, 48; 2 Chron. 21, 11; Luk. 1, 39) hat seine bedeutendste Erhebung im Süden bei Hebron, indem diese im Thalgrund liegende Stadt mit 3000 Fuß über dem Meer noch um einige Hundert Fuß höher liegt als der Oelberg und der Dschebel Fureidis bei Bethlehem. Aber südlich von Hebron dacht sich das Gebirge ab, bis die Hügel unweit Tell 'Arad und Beerseba ganz aufhören.

Wie im Norden der Hermon sammt seinen Ausläufern das Ostjordanland überragt, so treffen wir östlich von der Trachonitis und der altberühmten Hauranebene die Berge Basans (s. d.; Ps. 68, 16 fg.), deren höchste Spitze man zu 6050 Fuß berechnet hat. Ganz isolirt halten diese Berge Wacht gegen die grause Einöde, die von ihrem Ostabhang aus in unabsehbare Ferne sich hinzieht, und schirmen die abendwärts zu ihren Füßen liegenden reichgesegneten Getreidefelder gegen die Glutwinde der Wüste.

Die tiefe Schlucht des Nahr Mandhur (Jarmuk) trennt das Hauran- vom Gileadgebirge (5 Mos. 3, 12 fg.; Richt. 7, 3). Die einzelnen Züge des letztern senken sich meist in tiefe Thäler ab. So liegt das Flußbett des Jabbok bei Barmeh nur 106 Fuß über dem Meer, während der nur einige Stunden südlich entfernte Dschebel Osch'a eine Höhe von 4000 Fuß gewinnt und die Berge von Adschlun bei Reimun im Nordosten des Flusses noch höher sich heben. Da aber zwischen den engen Thalschluchten breite gleichförmige Bergrücken sich lagern, so macht das Land doch im ganzen den Eindruck eines Plateau, über das nur wenige Kuppen mäßig hervorragen. Immerhin fehlt es auch südlich vom Dschebel Osch'a nicht an einzelnen Bergen mit stolzen, kühnen Formen, wie z. B. der Dschebel Attarus, unter dessen Haupt Machärus lag. „Von seinem erhabenen Scheitel gesehen sinken die Bergzüge des westlichen Abhangs in wilder Verwirrung zur Küste des Todten Meeres hinab, wo sie in einer Reihe von senkrecht abfallenden Klippen endigen, hier 1200, dort 2000 Fuß über dem Wasser." Dem Attarus gegenüber westlich von Hesbon treffen wir den Nebo, jenen Bergstock, welcher nach der Sage dem sterbenden Mose eine so großartige Aussicht gewährt haben soll (5 Mos. 34, 1—3).

Die moabitischen Gebirge behaupten gleichfalls eine durchschnittliche Höhe von über 2000 Fuß, und Kerak, das ungefähr in der Mitte dieses Hochlands liegt, soll nach Roth's Vermessungen 3323 Fuß über dem Meer gelegen sein. Als Hauptrichtung der dortigen wie überhaupt der meisten Gebirgszüge dies- und jenseit des Jordanthals bezeichnet sich diejenige von Ost nach West.

Die palästin. Berge haben mit wenig Ausnahmen nicht die plastisch schönen Formen, welche denen Griechenlands in so hohem Maß eignen; sondern sie liegen meist ziemlich plump und einförmig hingestreckt da, in mancher Beziehung seltsam an das Phlegma und die Melancholie des einheimischen Volks erinnernd. Des Waldschmucks entbehrt die Mehrzahl ihrer Häupter gänzlich, niederes Dorngestrüpp deckt an dessen Stelle mühsam den von Hitze und Kälte zerbröckelten Felsen. Wol mochte es früher mehr Wälder gegeben haben als heutzutage, so z. B. einen großen Wald auf dem Gebirge Ephraim (1 Sam. 14, 25); denn unter einer jahrhundertelang schlechten Regierung geht vor allem auch der

Waldsegen eines Landes verloren. Immerhin sind auch im Alterthum die waldbedeckten Höhen nicht zahlreich gewesen, denn sonst wäre der heute noch mit jungem Wald gezierte Berg Karmel um ähnlichen Schmuckes willen von den Sängern Israels nicht so sehr gepriesen worden (Jes. 33, 9; 35, 2; HL. 7, 5). Auf der andern Seite rühmt sich das Gileadgebirge noch heute einzelner prächtiger Eichenwälder. Dichtes Waldgebüsch deckt stundenweit die Berge westlich von Hebron, in Obergaliläa bestehen ausgedehnte Waldreviere, allerdings durch viele Lichtungen unterbrochen, und von Cäsarea Stratonis bis in die Gegend von Sefurijeh zieht sich über Berg und Thal ein Waldstrich hin, dessen Länge Finn (Byeways in Palestine [London 1868], S. 278 fg.) zu 30 engl. Meilen berechnet hat. Auch fehlt es heute noch keineswegs gänzlich an Pinienhainen auf dem Hermon und Cedernwaldungen auf dem Libanon.

Vermissen wir aber auch bei der großen Mehrzahl der Berge jeglichen Wald, so sehen wir doch die Abhänge durch Terrassenbau vielerorts fleißig bearbeitet. Weizensaaten sprossen in steinumhegten Bezirken, schattige Olivenhaine neigen sich zum Thalgrund nieder und Rebenpflanzungen gab es einst in allen Gauen Israels (Jer. 31, 5; Am. 4, 9; 9, 13; Joel 3, 18). Die Waldarmuth bedingt zum Theil den Mangel an immerfließenden Quellen. Doch liegt dieser Mangel mehr noch in der Natur des Gesteins, welches die Hauptmasse der Berge Israels bildet, des Kreidekalks. Nicht so porös wie andere Steinarten bietet derselbe zum Eindringen des reichlich fallenden Winterregens keinen günstigen Boden, besitzt aber dafür, wie das verwandte Gestein in der Schweiz, den merkwürdigen Vorzug, daß in einzelnen seiner verborgenen Klüfte große Wasservorräthe sich ansammeln und infolge dessen dann mit einem mal aus den scheinbar ödesten Felsen mächtige Quellen hervorsprudeln, wie z. B. am Garizim, im Wadi Farah u. s. w. Auch geht aus der Natur des Gesteins hervor, daß die Flora wesentlich aus Trockenheit liebenden Pflanzen besteht und man wenigstens im ganzen Westjordanland vergebens nach jenem dichten weichen Gramineenteppich unserer Wiesen sucht.

Während südlich von Hebron das eocene Gebilde des Nummulitenkalks, das die gesammte Wüste et-Tih in sich faßt, seinen Anfang nimmt, reichen dagegen die geologischen Schichten des eigentlichen Palästina nicht über die Secundärperiode hinaus. Nur gehören die Hauptfelsmassen nicht, wie man früher allgemein annahm, dem Jurakalk an, sondern, wie bereits angedeutet, jüngern Secundärgebilden, der Kreideformation. In härtern und weichern Schichten haben wir doch stets ein und dieselbe Flötzmasse. Von Tristram wird die weitaus vorherrschende Schicht als eine Art Neokomien bezeichnet, die reichlich mit Eisenschwefelkies haltendem Dolomit versetzt ist. Wegen der zahllosen, eigene Lagerungen in diesem Gestein bildenden Hippuriten hat man letztere auch Hippuritenkalk genannt; doch ist die Hippuritenschicht von einem noch zur selben Hauptschicht gehörenden rothkörnigen, fossilarmen Fleckenmarmor unterteuft (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 59). Ueber diesem Marmor liegt zunächst das von den Arabern Melekeh genannte Gestein weißlichen Ansehens, zuweilen auch prächtig bohnerzroth gefärbt, wenn von Lehmklüften durchsetzt; es ist von milder, aber körniger Beschaffenheit (Fraas, a. a. O., S. 51). Ganz Jerusalem ruht unmittelbar auf Melekeh, und ebenso sind die zahllosen Felsengräber rings um die Stadt in diesen Fels gehauen, der auch für gewöhnliche Zwecke ein treffliches Baumaterial liefert und zu diesem Ende hin schon im Alterthum reichlich ausgebeutet wurde. Jener großartige Steinbruch, der sich etwa 700 Fuß unter der Bezetha Jerusalems hinzieht, die sogenannte Baumwollenhöhle, liegt in der Melekehschicht (Fraas, a. a. O., S. 51). In höhern Lagen aber treffen wir ein weit härteres Gestein als den Melekeh, wenn auch ebenfalls noch Hippuritenkalk, doch zugleich durch zahlreiches Vorkommen zierlicher Nerineen ausgezeichnet und darum von Fraas (a. a. O., S. 55) Nerineenmarmor genannt. Das ist ein Stein, wie man ihn für monumentale Bauten im allgemeinen besser nicht wünschen könnte, in dem trockenen Klima dem Sturm der Jahrtausende trotzend, sodaß die Kanten und Flächen jener ungemein sorgfältig bearbeiteten fugenränderigen Quader am Haram zu Hebron und an dem von Jerusalem großentheils noch so fein und vollkommen sich zeigen, als wären sie nicht zu Herodes' Zeit, sondern erst gestern aus der Hand des Steinhauers hervorgegangen. Allerdings gibt es einzelne starke zernagte Blöcke dieses in Jerusalem Misseh genannten Felsens gerade an der schönen Haramsmauer beim jüd. Klageplatz, indem das Gestein nicht überall die gleiche Härte und Festigkeit besitzt.

Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit des palästin. Neokomiens besteht in seinen

zahllosen Höhlenbildungen. Das Gestein hat eine durchgreifende Zerklüftung erlitten, und wenn die Jordanspalte als eine riesige Kluft aus der spätern Secundärzeit zu erklären ist, so kann man nach Fraas (a. a. O., S. 79 fg.) viele Höhlen, wie z. B. die von Chareitun, südöstlich von Bethlehem, geradezu als unterirdische Thäler ansehen, die durch alte Wasserläufe erweitert wurden. Wie oftmals sind diese Höhlen und Klüfte den bedrängten Israeliten seit den Tagen der Richter zugute gekommen (Richt. 6, 2; 13, 6; Jes. 2, 19; 1 Makk. 2, 31; Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 2; Offb. 6, 15). Weil das Gebirge in solcher Weise Tausende von Schutzorten bot, mahnte auch Jesus in seiner Zukunftsrede: „Wer im jüd. Lande, fliehe auf die Berge" (Matth. 24, 16 vgl. Ez. 7, 6).

Ueber dem Neokomien breitet sich als oberste Schicht vielerorts ein weicher Kreidemergel aus, der wie ein umhüllender Teig harten Feuerstein in sich schließt. An schroffen Felswänden heben sich die Bänder des schwarzen Feuersteins von den weißen Kreideschichten sehr malerisch ab. Man kann auf den Bergen östlich von Jerusalem diese Kreidemergelformation stundenweit verfolgen und auch anderwärts sind viele Hügel, wie z. B. derjenige von Bethlehem, vollständig mit dieser Masse umkleidet. Ja Tristram (The natural history of the Bible [London, 1867], S. 18 fg.) glaubt, dieses Stratum habe einst das ganze Land gleichmäßig bedeckt, sei aber ost- und westwärts weggefegt worden, vermöge seiner sanften, zerreiblichen Natur nicht im Stande, dem Gewicht des Wassers, das einst durch die Wadis strömte, zu widerstehen. Fehlt es auch nicht an Schichten von großer Zähe und Härtigkeit, so ist doch in der That der Stein gewöhnlich so, daß er mit Säge und Messer bearbeitet wird und es auch den Menschen einer primitiven Cultur leicht wurde, z. B. in der Nähe von Bet Dschebrin ungeheuere, kuppelförmige Höhlen in dasselbe einzuhauen. Obgleich wenig dauerhaft, wird es heutzutage doch unter dem Namen Caculi häufig als Baumaterial verwendet. Wir trafen den Stein meist hellgelb gefärbt, doch zeigt er zuweilen auch einen rosenrothen Teint. Als wir in Jerusalem weilten, sahen wir röthlichen Caculi in großer Menge aus dem Kidronthal nach der Stadt transportiren. Da sich in den Feuersteinen dieses Kreidegebildes bereits eine Nummulitengattung einstellt, so hat Tristram (a. a. O., S. 18), es als Tertiärproduct bestimmt, während Fraas (a. a. O., S. 59) dasselbe als Schlußglied des ganzen mächtigen Kreidegebiets erklärt, unmittelbar an der Grenze des Eocen. Als wir das Gebirge Safeds von Südosten her bestiegen, gelangten wir durch ausgedehnte Felder eines unserm Schrattenkalk sehr ähnlichen Felsgebildes. Gleich wie dieser zeigte es sich in Textur und Festigkeit sehr ungleich, und war von unzähligen kleinern und größern Furchen durchzogen, zwischen denen das stehen gebliebene Gestein oft wie eine Messerschneide zugeschärft erschien. Wol möchte ein phantasievoller Blick manchmal glauben, es wären diese Schrattenreviere nichts anderes denn ungeheuere Felder voll Todtengebeine (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 326).

Ein neues Felsgebilde zeigt sich in der Nähe des Genezarethsees, indem hier der Basalt an verschiedenen Stellen die Kreideformation durchbrochen oder überdeckt hat. Schon in der Nähe von Beisan beginnen diese vulkanischen Bildungen, der kleine Hermon oder Dschebel Dahy erweist sich als ein Basaltberg, und verwitterter Basalt lagert als äußerst fruchtbare Erdschicht über dem größten Theil der Jesreelebene. Nach Tristram (a. a. O., S. 21) ging ferner von den Hattinhörnern ein Lavastrom nach Osten gegen das Ufer des Sees hin, sodaß auch der Boden der berühmten Genezarethebene fast ausschließlich aus vulkanischen Verwitterungen besteht. Ein anderer Strom nahm den Weg über die Ard el-Hamma. Schließlich hat man in der Nähe von Safed drei ausgelöschte, nunmehr mit Wasser gefüllte Krater entdeckt, die einst ebenfalls ihre glühenden Fluten nach Osten und Südosten hinabwälzten. So begegnen wir von Beisan an bis über Safed hinaus im ganzen Westbezirk der Genezarethlandschaft einer Menge von vulkanischen Gebilden.

Das ganze Basan verdankt seine gegenwärtige Gestalt vulkanischen Eruptionen. Jene Reihe kegelförmiger Gipfel, die vom Hermon aus nach der Dschaulanebene sich hinunterzieht, weist mehrere Krater auf; faßt doch ein solcher auch die Wasser des bekannten Phialasees. Bis zum Jarmuk deckt eine mächtige vulkanische Schicht die ganze Gegend, meist schwarzer, oft zu sonderbaren Formen ausgestalteter Basalt. Lava, die einst vom Haurangebirge herunterströmte, bildet, mürbe geworden, den fruchtbaren Boden der gleichnamigen Ebene, während das labyrinthische Felsgewirr der Trachonitis wiederum aus

Basalt besteht. Das Haurangebirge selbst ist vulkanischen Ursprungs, düster und ernst wegen der tiefschwarzen Farbe seiner Felsen im Gegensatz zu dem gelblichen Kalk, der sonst überall vorherrscht. Ob die Vulkane, welche einst Basan und Trachonitis ihre jetzige Bodengestalt verliehen, in historischer Zeit noch in Thätigkeit waren, kann man nicht entscheiden. Das aber ist gewiß, daß der Prophet Jeremia das Phänomen feuerspeiender Berge kannte, wenn er (Kap. 51, 25 fg.) Babel also anredet: „Siehe, ich will an dich, du Berg des Verderbens, der du Verderben brachtest der ganzen Welt. Ich mache dich zu einem Brandberg, nicht wird man bei dir holen Eckstein oder Grundstein, sondern du sollst eine ewige Wüstenei bleiben."

Vom Jarmuk an haben wir durch ganz Gilead und Moab hin die Kreideformation, sodaß Gilead von Basan auch geognostisch scharf abgegrenzt ist. Jene oberste weiche Kreideschicht des Oelbergs, des Garizim u. s. w. fehlt hier; dafür sehen wir die Berge östlich von Adschlun von einem weichen, zerreiblichen, fossillosen Sandstein bedeckt. Schichten dieses Gesteins lagern auch am jähen Ostufer des Todten Meeres und bilden z. B. jenes gewaltige Thor, durch welches der Arnon aus dem Gebirge heraustritt. Weiterhin trifft man östlich von diesem Gewässer gelegentliche Massen von Porphyr und Grünstein, Zeugen vom hohen Schöpfungsalter der dortigen Terraingebilde. Der niedrige Dschebel Usdum im Südwesten des Lothsees besteht eigenthümlicherweise aus einer soliden Masse Steinsalzes.

An Metallschätzen sind die Berge Kanaans arm. Zwar treffen wir östlich vom Todten Meer eisenschüssigen Sandstein und der Kreidekalk zeigt sich überall von Dolomitgängen durchzogen, die Eisenschwefelkies enthalten. Aber zum Minenbau genügt dies nicht. Wenn auch in der idealisirenden Schilderung 5 Mos. 8, 9 gesagt ist: „Der Herr führt dich in ein Land, dessen Steine Eisen sind, da du Erz aus den Bergen hauest", so scheint man doch zu keiner Zeit im eigentlichen Palästina das Bergwerk betrieben zu haben, während allerdings im Libanon Eisen und Kupfer gewonnen wurde (vgl. Knobel zu 5 Mos. 8, 9).

Furrer.

Geburt. Da das hebr. Alterthum die wesentliche Bedeutung des weiblichen Geschlechts in die Fortpflanzung der Familie setzt und die Frau im Mutterwerden ihre Bestimmung erfüllt sieht, so erklärt sich deren heiße Sehnsucht danach und die höchste Freude, wenn die vermeintlich Unfruchtbare gebiert (1 Mos. 21, 6; 1 Sam. 2, 5; Jes. 49, 20 fg.), aber ebenso der tiefe Schmerz über das große Unglück der Unfruchtbarkeit (1 Mos. 16, 2; 29, 31; 1 Sam. 1, 4 fg.; Luk. 1, 25), welche dem Hohn ausgesetzt war (1 Mos. 16, 4 fg.), wogegen die fruchtbare Frau wol den Neid erregen mochte (1 Mos. 30, 1). Im Segen für eine Neuvermählte fehlte daher nicht der Wunsch, daß sie fruchtbar sein möge (1 Mos. 24, 60; 40, 16. 19; 49, 25; Ruth 4, 11 fg.), da eine zahlreiche Nachkommenschaft als göttliche Gnade (1 Mos. 12, 2; 15, 5; 17, 5. 6; 5 Mos. 28, 4; Ps. 113, 9; 127, 3 fg.; Spr. 17, 6; Pred. 6, 3 fg.), und Unfruchtbarkeit der Ehe oder Verlust der Kinder als göttliche Heimsuchung oder Strafe betrachtet wurde (1 Sam. 1, 6; Jes. 47, 9; 49, 2; Hos. 9, 14; Hiob 27, 14). Aus diesem Verlangen nach Kindern erklärt sich der Brauch, wenigstens im patriarchalischen Zeitalter, daß hebr. Frauen ihren Männern Sklavinnen zuführten, um Nachkommenschaft zu erzielen, die jene als ihre eigene betrachteten (1 Mos. 16, 2; 30, 3. 9), und zum Zeichen der Adoption das Kind auf den Schos nahmen oder, wie einige Ausleger meinen, die Geburt darauf vor sich gehen ließen. Im Zusammenhang damit, wie mit dem hebr. Begriff der Ehe überhaupt, steht auch die Gestattung der Kebsweiber (1 Mos. 22, 24; 36, 12; Richt. 8, 30 fg.). Dieses Verlangen nach Kindern theilt aber auch der Mann, und zwar vornehmlich nach männlicher Nachkommenschaft (1 Sam. 4, 20; Ruth 4, 15; Ps. 127, 4), daher die Geburt eines Sohnes dem Vater besonders erfreulich erscheint (Jer. 20, 15). Denn im Sohn lebt der Name des Vaters, also die Familie, fort (2 Sam. 18, 10), und der Hebräer fühlt und weiß sich nur als Glied seines Volks berechtigt, er findet darin seine Bestimmung und in deren Erfüllung also auch sein Glück.

Bei Volksstämmen, die dem Naturzustand näher stehen, gehen bekanntlich die Geburten verhältnißmäßig leicht von statten, und während des Aufenthalts in Aegypten werden die frischkräftigen Hebräerinnen vor den schwächlichen Aegypterinnen hervorgehoben (2 Mos. 1, 19). Allein der Mensch ist wohl werth, daß die Mutter bei seiner Geburt sich's sauer werden lasse, und das A. T. bezeichnet die Geburtsschmerzen als sehr empfind-

lich mit besondern Namen. Schon im patriarchalischen Zeitalter, und selbstverständlich auch später, begegnen wir Hebammen (1 Mos. 35, 17; 38, 28; 2 Mos. 1, 15 fg.); Rahel stirbt sogar an der Geburt (1 Mos. 35, 18), und Fehlgeburten werden öfter erwähnt (Hiob 3, 16; Ps. 38, 9; Koh. 6, 3). Das mit oder ohne Beistand der Wehmutter neugeborene Kind wurde, nachdem die Nabelschnur abgeschnitten war, in Wasser gebadet (Ez. 16, 4), mit Salz abgerieben und in Windeln gewickelt (Hiob 38, 9). Der Knabe ward nach acht Tagen beschnitten (Luk. 2, 21) und zugleich oder wol auch sofort nach der Geburt mit einem Namen belegt (1 Mos. 35, 18), der nach der Stimmung der Mutter (1 Mos. 5, 24; 29, 32 fg.; 1 Sam. 1, 20) oder in Beziehung auf merkwürdige Umstände bedeutsam lautete (1 Mos. 1, 25; 5, 29; 16, 11 fg.; 25, 25 fg.; 35, 18; 38, 29; 2 Mos. 18, 3 fg.; 2 Sam. 12, 25; Hiob 42, 14), später auch nach Verwandten oder Vorfahren gewählt wurde (Luk. 1, 61). Der Natur gemäß stillten die Hebräerinnen ihre Kinder selbst (2 Mos. 2, 7—9; 1 Sam. 1, 23; HL. 8, 1); bei fürstlichen Familien (2 Sam. 4, 4; 2 Kön. 11, 2 vgl. 2 Mos. 2, 9) oder wo die Mutter kränklich oder verstorben war, finden wir Ammen, die, wie die Kinderwärterinnen, bei ihren erwachsenen Zöglingen hoch in Ehren standen (1 Mos. 24, 59; 35, 8 fg.). Die Mutter eines Knaben hatte nach 33 Tagen, die eines Mädchens nach 66 Tagen ein Reinigungsopfer im Tempel darzubringen (3 Mos. 12, 2 fg.), wobei die männliche Erstgeburt zugleich dem Jahve dargestellt und mit 5 Sekel Silber abgelöst werden sollte (4 Mos. 18, 15 fg.; Luk. 2, 27).

Von der Feier der Geburtstage als Familienfeste, wie sie das classische Alterthum aufweist, schweigt das A. T. und erwähnt nur die Geburtsfeier der ägyptischen (1 Mos. 40, 26) und syr. Könige (2 Makk. 6, 7). Im N. T. feiert Herodes sein Geburtsfest (Matth. 14, 6). Nach einer Stelle bei Josephus (Contra Apion., II, 25) hat es den Anschein, als ob zu seiner Zeit Freudenmähler bei Geburten nicht dem Gesetz gemäß betrachtet worden wären. Dagegen finden wir bei den Hebräern die merkwürdige Feier der Entwöhnung, die zuweilen sehr spät, nach zwei bis drei Jahren, erfolgte (2 Makk. 7, 28). Indem die Hebräer die Entwöhnung durch Darbringung eines Opfers (1 Sam. 1, 29) und durch ein Freudenmahl festlich auszeichneten, verrathen sie ein tiefes Gefühl für diesen bedeutungsvollen Zeitpunkt, wo das Kind seine völlige leibliche Selbständigkeit erlangt, indem es die Nahrung nicht mehr durch Vermittelung der Mutter, sondern unmittelbar von der Außenwelt zu sich nimmt. Die Entwöhnung ist die Ergänzung der Geburt.

Der barbarische Brauch, Kinder auszusetzen, um sie verkommen zu lassen (Ez. 16, 5), ist den Hebräern fremd, denn die Aussetzung Mose's geschah in der Absicht, ihn dadurch am Leben zu erhalten. Roskoff.

Geburtstage, s. Geburt.

Gedalja (den Jahve erzogen). Fünf Männer dieses Namens kommen im A. T. vor. I. Der bedeutendste ist Gedalja, Ahikam's Sohn, des Sohnes Saphan. Sein Vater war unter den angesehenen Männern am Hofe der Könige Josia und Jojakim einer der wenigen treuen und entschiedenen Anhänger der rein theokratischen Partei, welche sich dem Propheten Jeremia als ihrem geistigen Führer anschloß. Diese Männer verachteten die Kriegslust der einflußreichen Großen (Jer. 38, 5 fg., 24 fg.), von welchen die Könige in die thörichte und verderbliche Politik gegen die Chaldäer gedrängt wurden; sie waren frei von dem Aberglauben der Priester und des Volks, als sei an den Besitz Jerusalems und des Tempeldienstes Gottes Schutz unauflöslich geknüpft; für sie stand unerschütterlich fest, daß ihr kleines Volk keine politische Rolle zu spielen habe, und der einzige Weg zu seiner Errettung und Erhaltung die Erfüllung seiner religiösen Aufgabe, der Wandel nach dem heiligen Willen Gottes sei (Jer. 7, 1—7; 26). Augenscheinlich ist Gedalja unter solchen Einflüssen zu derselben Ueberzeugung und Parteinahme gekommen. Diese Anschauung der Dinge mußte um so fester werden, als der König von Babel Jerusalem erobert, sammt dem König Jojakim den größten Theil seiner angesehenen Bewohner in Gefangenschaft fortgeführt und „alles eingenommen, was des Königs in Aegypten war, von dem Fluß Aegyptens an bis an den Fluß Euphrat". Wie Jeremia es oftmals verkündete, erschien die Unterwerfung unter die Chaldäer, welche übrigens die Religion des Volks nicht antasteten, unvermeidlich; der Widerstand wider ein Volk, das Gott zur Vollstreckung seiner Gerichte mächtig gemacht, war eine trotzige Empörung gegen Gottes Weltregierung, deren Ausgang Niederlage und Zerstreuung sein mußte. Mit diesen offen

ausgesprochenen Gesinnungen mochte in der Stadt Jerusalem für den Propheten Jeremia noch eine Wirksamkeit möglich sein, als der letzte König Zedekia von seinen übermächtigen Fürsten zu gleicher Thorheit wie sein Vorgänger sich drängen ließ (Jer. 37, 15; 38, 14. 16. 24. 25); ein Staatsmann aber gleich Gedalja kann kaum seines Lebens sicher gewesen sein; hat es doch ohnehin den Anschein, als sei die Menge unschuldigen Blutes, mit dem Jerusalem in jenen Tagen sich befleckte, in politischem Mord vergossen worden (Jer. 26, 15. 21 fg.). Daher darf es uns bei den kümmerlichen Berichten über die Regierung Zedekia's nicht wundernehmen, daß darin von Gedalja nichts berichtet wird, während er nach der Zerstörung Jerusalems mit einem mal als ein hervorragender und bekannter Mann der den Chaldäern freundlichen, rein theokratischen Partei auftritt. Man hat daraus schließen wollen, Gedalja sei während der Belagerung (Jer. 38, 2. 19) zu den Chaldäern übergegangen. Man kann dem nicht unbedingt widersprechen, doch wird nirgends erzählt, daß Gedalja während der Belagerung noch in der Stadt war. Darf man hierüber eine Vermuthung wagen, so möchte ebenso leicht anzunehmen sein, daß dem, was 2 Kön. 24, 20 kurz berichtet wird: „und Zedekia ward abtrünnig von dem König zu Babel", eine auf Priester und Volk gestützte, durch ägypt. Einflüsse veranlaßte Palastrevolution vorausgegangen sei, durch welche Rathgeber gleich Gedalja von dem kriegslustigen Fürsten vertrieben wurden. Gewiß ist jedenfalls, daß Gedalja nach der Einnahme Jerusalems in der unmittelbaren Nähe des chald. Oberbefehlshabers hervortritt, und bei dieser Gelegenheit der aus dem Gefängniß befreite Prophet Jeremia (Kap. 39, 14) ihm übergeben wird. Darauf, noch im selben Monat der Zerstörung Jerusalems (im fünften Monat des Jahres 588), wurde Gedalja vom König von Babel zum Statthalter über die Ueberbleibsel des Volks gesetzt (2 Kön. 25, 22 fg.; Jer. 40, 5—41, 2). Die Aufgabe war nicht leicht, wollte Gedalja seine Stellung in dem Sinn auffassen, daß er berufen sei, die Ueberreste seines Volks zu erhalten. Zwar hatten die Chaldäer das Land nicht vollständig verwüstet (Jer. 40, 10), aber, wie es scheint, hatte man doch wegen des Kriegs kein Getreide gezogen. Der beste und angesehene Theil des Volks war in Gefangenschaft weggeführt, die Führer erschlagen, am König und an seiner Familie das furchtbarste Gericht vollstreckt, die heilig gehaltene Stadt sammt dem Tempel verbrannt und verwüstet; weder Priester noch Opfer, weder Ordnung noch Gericht war im Lande. Außer dem gemeinen Volk der Stadt Jerusalem, „welches nichts hatte", und nun von dem chald. Heerführer mit „Aeckern und Weingärten" beschenkt ward, und dem Volk, das im Lande Juda zerstreut noch übrig war, schweiften versprengte Trümmer des Kriegsheeres (2 Kön. 25, 5. 23) umher, eines Heeres, das nach langer Belagerung vom Hunger getrieben aus der Stadt ausgebrochen und dann von den Chaldäern geschlagen und aufgerieben worden war (2 Kön. 25, 3 fg.). Schon die Wahl seines Wohnortes zeigte indeß, daß Gedalja entschlossen war, die Aufgabe zu übernehmen; er zog nach Mizpa (s. d.). Zu Mizpa hatten sich „vor dem Herrn" die Kinder Israel versammelt, ehe jene allezeit schmerzlich empfundene Spaltung durch das Volk hindurchging (Richt. 20; 21, 1; 1 Sam. 7, 5; 10, 17). Nach Jerusalems Zerstörung dorthin zurückkehren, hieß an die älteste Ueberlieferung anknüpfen und geschah wol hier noch mit dem Blick auf die aus den israelitischen Stämmen Uebriggebliebenen; denn Mizpa war den israelitischen Stämmen besonders lieb und nahe gelegen (Jer. 41, 5 fg.). Auch viel später in der Makkabäerzeit (1 Makk. 3, 46) diente Mizpa bei ähnlichem Zustand Jerusalems den getreuen Jahveverehrern als Sammelpunkt. Vielleicht noch bedeutsamer wirkte der Umstand, daß Jeremia zu Gedalja gen Mizpa kam, daselbst unter dem Volk wohnte (Jer. 40, 6) und so zugleich mit seinem Rath das Ansehen und Vertrauen eines Propheten und Märtyrers dem Werk Gedalja's zuführte.

Vollkommen deutlich tritt alsdann Gedalja's Bestreben in den Verhandlungen mit den Führern und Kriegsobersten aus dem frühern Heer hervor. Auf die Nachrichten von Gedalja's Auftrag und Stellung kommen diese mit ihren Banden (wie es scheint, sechs) nach Mizpa (Jer. 40, 7 fg.). Gedalja fordert von ihnen Unterwerfung unter den chald. König und Rückkehr zur friedlichen Beschäftigung im Lande; dagegen verspricht er ihnen, ihre Rechte vor den Chaldäern zu vertreten. Seine Worte (Jer. 40, 9): „Wohnet im Lande und dienet dem babylonischen König, so wird es euch wohl gehen", klingen fast wie der staatsmännische Ausdruck des Gedankens in Ps. 37, 3, der nach Hitzig in die letzten Zeiten Jeremia's fällt und vielleicht noch mehr, als bisher beachtet, Züge aus einer Zeit darbietet, da die Armen, die Redlichkeit geübt und auf Jahve trauen,

das Land zum Besitz und Erbe nehmen. Gedalja's Einfluß auf die Führer ist entscheidend; diese, aller Verwilderung ausgesetzten Reste einer wider Jeremia und seine Freunde erbitterten Partei nehmen die Städte, die sie haben, in Besitz und gehen daran, Wein, Obst und Oel zu sammeln. Sein Versprechen muß ernst, seine Vertretung nachdrücklich, sein Schutz wirksam, seine Liebe zu dem Volk aufrichtig und die Treue gegen die väterliche Religion unwandelbar gewesen sein. Denn alsbald dringen die Nachrichten, daß der babylonische König etwas in Juda hätte überbleiben lassen, zu den vielen Flüchtlingen, die unter Moabitern, Ammonitern, Edomitern und andern benachbarten Völkern sich zerstreut hatten (Jer. 40, 4 fg.). Und diese fanden in denselben so viel Grund zu neuer Hoffnung, daß, ehe der folgende Monat nach Jerusalems Zerstörung zu Ende ging, diese Leute von allen Orten, dahin sie geflohen, wiederkamen in das Land Juda zu Gedalja gen Mizpa und sammelten Obst und Wein in großer Menge. Noch mehr, die Führer jener Kriegsbanden zeigen sich um dieselbe Zeit schon besorgt, daß mit der Gefährdung von Gedalja's Leben alle, die sich gesammelt, wieder zerstreut würden und die Uebriggebliebenen umkämen; ja, beim Beginn des zweitfolgenden Monats nach der Zerstörung Jerusalems wagen etwa 80 Männer aus Samaria, Sichem und Silo schon wieder mit Speiseopfer und Weihrauch zur heiligen Stätte zu ziehen (Jer. 40, 13. 14 und 41, 1. 5).

Hiernach wird man von Gedalja kaum hoch genug denken können. Unsere Bewunderung der Thatkraft und des Charakters dieses Mannes aus einer so furchtbar zerrütteten Zeit muß wachsen, wenn wir den Ingrimm hinzunehmen, welchen er bei den unversöhnlichen Feinden seines Volks erregte, und das unbedingte Vertrauen beachten, das er allen Landsleuten, die sich unter seinen Schutz gestellt, bewahrte. Baalis, der Ammoniter König, hetzte einen jener Kriegsobersten, Ismael (s. d.), aus königlichem Geschlecht, zur Ermordung Gedalja's auf. Ursache zu persönlicher Rache kann nach Gedalja's Benehmen Ismael ebenso wenig zum Mord verleitet haben als, nach Lage der Dinge, Eifersucht auf eine Stellung, die er für sich beansprucht hätte; so bleiben für diesen Mörder aus königlichem Geschlecht nur die gemeinsten und dunkelsten Triebfedern der Habsucht (Jer. 41, 8) und eines leidenschaftlichsten Parteihasses übrig, der sich, da er an den Chaldäern nicht Rache nehmen konnte, gegen denjenigen wandte, welcher sich den Chaldäern unterworfen und nun die Ueberbleibsel seines Volks unter ihrer Herrschaft sammelte; auf dies letztere deutet wol auch, daß er so viel Jahveverehrer, die unter chald. Herrschaft lebten, ohne ersichtlichen Grund umbringt (Jer. 41, 7). Gedalja wurde von den übrigen Obersten gewarnt, „aber glaubte ihnen nicht". Wiederholt warnt ihn einer jener Obersten und erbietet sich, Ismael heimlich zu tödten, damit sein Tod nur nicht alle ins Verderben stürze. „Du sollst dieses nicht thun", antwortet Gedalja, „denn was du sagst, ist nicht wahr." So kamen denn jene 80 Männer, die zur heiligen Stätte pilgerten, gerade an Mizpa vorüber, da am Tage zuvor der Beschützer der Uebriggebliebenen in Juda bei einem Gastmahl, zu dem er seinen Feind Ismael vertrauensvoll gebeten, von diesem ermordet worden war. Durch heuchlerisches Vorgeben des Mörders in die Stadt hineingelockt, theilten alle bis auf zehn, die sich durch Versprechung von Geschenken retteten, sein Schicksal. Dann floh Ismael mit den zu Mizpa Uebriggebliebenen Judas, auf dem Wege zu den Ammonitern. Als die übrigen Kriegsobersten von seinem Verbrechen hörten, jagten sie ihm nach, holten ihn bei Gibeon ein und brachten, während er mit acht Begleitern zu den Ammonitern entkam, das von Mizpa weggeführte Volk zurück. Aber Gedalja's Werk blieb zerstört, vergeblich ermahnte Jeremia auch jetzt noch im Lande zu bleiben und den Chaldäern sich zu unterwerfen. Niemand will mehr glauben, daß mildes Regiment möglich sei; sie fliehen, Jeremia fast gefangen mit sich schleppend, nach Aegypten. Mit Recht haben deshalb die spätern Juden den Todestag Gedalja's als einen nationalen Unglückstag ausgezeichnet. Unsere Juden fasten wegen der Ermordung Gedalja's am 3. Tischri, aber die Karaiten am 24. (Neh. 9, 1) des siebenten Monats.

II. Nach Jer. 38, 1 war ein Gedalja, Sohn Paschur's, ein Zeitgenosse und Widerpart des vorhin erwähnten; denn er gehörte zu den Großen, die Jeremia (Kap. 37, 14. 15) in den Kerker warfen und (nach Jer. 38) seinen Tod verlangten.

III. führt des Propheten Zephanja's Großvater diesen Namen (Zeph. 1, 1).

IV. Gedalja, Josua's, eines Priesters, Sohn, ist ein Priester, der aus dem Exil

Zurückgekehrten, welcher, gleich seinen drei Brüdern, das fremde Weib, das er genommen, wieder vertrieb und dann einen Widder als Schuldopfer darbrachte (Esra 10, 18. 19).

V. ist noch aus älterer Zeit ein Gedalja zu erwähnen. Nach 1 Chron. 26, 1—3 ein Sohn, und zwar wahrscheinlich der älteste Sohn, Jedithun's, der sammt seinen sechs Söhnen von David dazu bestimmt wurde, „mit Harfen zu danken und den Herrn zu loben". Nach 1 Chron. 26, 9 fiel auf Gedalja mit seinen „Brüdern und Söhnen, deren waren zwölf", das zweite Los bei Verlosung der 24 Abtheilungen der Leviten, denen Musik und Gesang am Tempeldienst oblag. Manchot.

Geder, eine kanaan. Königsstadt, wahrscheinlich in der Niederung von Südpalästina gelegen (Jos. 12, 13; 1 Chron. 27, 28; s. Beth-Gader). Kneucker.

Gedera, eine Stadt in der Ebene des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 36 vgl. mit 1 Chron. 12, 4), wol einerlei mit **Gederoth**, welches die Philister dem Ahas entrissen (2 Chron. 28, 18), und mit **Gedrus** bei Hieronymus, 4 Stunden von Diospolis in der Richtung nach Eleutheropolis gelegen. Kneucker.

Gederoth (Jos. 15, 41; 2 Chron. 28, 18), s. Gedera. Gederothaim (Jos. 15, 36) ist unechte Glosse und erst aus Gedera entstanden. Kneucker.

Gedor („Mauer", „Fels"). 1) eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 58; 1 Chron. 12, 7), südwestwärts von Bethlehem, nordwestlich bei Beth-Zur, heute Dschedûr in Ruinen.

2) Davon ist wohl zu unterscheiden der „Paß von Gedor" im Osten eines Thalgrundes mit fetter und guter Weide (1 Chron. 4, 39—41), wohin die Simeoniten über die südliche Landesgrenze des Reichs Juda hinaus flüchteten zur Zeit des Königs Hiskia. Dieser Paß ist bei dem Berge zu suchen, welchen Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], III, 145, 148, 150), von Ain el-Weibeh (Kades Barnea) aus nordostnordwärts ziehend, in ungefähr 8 Stunden erreichte, ein nackter Kalksteinrücken von nicht weniger als 1000 Fuß Höhe und sehr steil. Der Paß dabei heißt jetzt arabisch Nakb es-Safâ, d. i. „Felsenpaß", ganz gleichbedeutend mit „Paß von Gedor", und wird von Robinson mit dem biblischen „Zephath" (= arabisch Safâ; s. d.) zusammengebracht, dessen Einwohner nach Richt. 1, 17 gleichfalls, übereinstimmend mit 1 Chron. 4, durch die Simeoniten vertilgt wurden; denn erst damals, zur Zeit Hiskia's, geschah, was in dem Bericht Richt. 1, 17 in die Urzeit zurückverlegt wird (s. Simeon und Massa). Den Thalgrund, in dessen Osten Gedor liegt, erwähnt Robinson als „Flachland oder vielmehr Becken", wo er die ersten Spuren von Gras gesehen habe, ganz passend zur Schilderung dieser Gegend in der Chronik als eines ausgebreiteten Weideplatzes. Vgl. Hitzig in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1844, S. 295 fg. Kneucker.

Geduld, eine vorzugsweise christl. Tugend, welche ihre Kraft aus der Ueberzeugung schöpft, daß das Dulden, d. h. das Erleiden und Ertragen von Mühseligkeiten, Unrecht und Verfolgung, einen sittlich erziehenden, läuternden und veredelnden Zweck und Erfolg hat. Im A. T. war diese Tugend noch nicht so hoch geschätzt wie im N. T., was darin seinen Grund hat, daß, nach alttest. Anschauung, dem Gerechten irdischer Lohn in Aussicht gestellt und dem Beleidigten, in Gemäßheit des Gesetzes der Wiedervergeltung, Selbsthülfe erlaubt war (3 Mos. 26, 3 fg.; 5 Mos. 28, 1 fg.; 3 Mos. 24, 17 fg.; 5 Mos. 19, 21). Daher findet sich durchschnittlich bei den alttest. Frommen mehr Ungeduld als Geduld. Wenn Jak. 5, 11 Hiob als Vorbild der Geduld erwähnt ist, so zeigt sich Hiob in der That gar nicht so geduldig in seinem Leiden, denn er verwünscht in seinem Unmuth sogar seine Geburtsstunde (Hiob 3, 1 fg.). Gleichwol hat die alttest. Frömmigkeit da, wo sie sich über den formal-gesetzlichen und hierarchisch-theokratischen Standpunkt erhebt, das Moment der Geduld in sich aufgenommen, und insbesondere zur Zeit der Bedrängnisse Israels durch auswärtige Feinde, während des Exils und unter dem Druck fremdländischer Herrscher, ist der Werth der Geduld im Preise gestiegen. Auch wurden die Vorbilder Israels sämmtlich durch göttliche Führung in der Geduld geübt. Abraham's Geduld wird auf die Probe gestellt durch seine lange Kinderlosigkeit; Isaak muß Geduld lernen gegenüber seiner Gattin und seinen zwieträchtigen Söhnen; Jakob hat sich dieselbe anzueignen gegenüber seinem Bruder Esau, seinen Ehefrauen, seinem Schwiegervater, seinen übel gearteten Kindern. Mose's Zug durch die Wüste ist eine fortwährende Geduldsprobe, die er, nach der Ueberlieferung, nicht immer bestanden hat (5 Mos. 32, 50 fg.; 4 Mos. 20, 23 fg.). Die eigentlichen Zeiten der „Dulder" (ὑπομένοντες, Jak. 5, 11) waren jedoch

die Zeiten der Verfolgung der wahren Gottesverehrer im A. und N. T.; darum galten auch den Christen insbesondere die Propheten, die tapfern Verkündiger und Vertheidiger der geoffenbarten Wahrheit (Jak. 5, 10; 1 Petr. 1, 11), als bewährte Dulder, worunter insbesondere Jeremia (s. d.), als ein in Leiden erprobter Diener Jahve's, in hoher Verehrung stand (Jer. 32, 3; 37, 13 fg.; 38, 6 fg.; 43, 6 fg.). Das Buch Hiob (s. d.) hat keineswegs den Zweck, in Hiob's Beispiel die Geduld zu verherrlichen, sondern es will die theokratische Vergeltungslehre widerlegen; Hiob tritt nicht als ein in Gott Erprobter, sondern als ein durch Gott Ueberführter vom Schauplatz ab (Hiob 42, 6). Die lyrische Dichtkunst der Hebräer preist noch vielfach Wiedervergeltung und Rache (Ps. 3, 8; 5, 11 fg.; 7, 12 fg.; 11, 6; 18, 38 fg.; 21, 9 fg.; 35, 26; 55, 16; 58, 11; 59, 15; 69, 23; 79, 6 fg.; 109, 6 fg.; 124, 5 fg.; 137, 7 fg.; 143, 12). Doch fehlt in den Psalmen auch nicht der Geist sanftmüthiger Geduld, welcher lehrt, Leiden mit Ergebung gegen Gott ertragen (Ps. 33, 20; 37, 5; 40, 2; 42, 12; 62, 6 fg.; 90, 1 fg.; 91, 1 fg.; 115, 9; 130, 5 fg.; 146, 5). In der Spruchdichtung wird die Tugend der Geduld mehreremal angelegentlich empfohlen. Der Geduldige wird als der Verständige gepriesen (Spr. 14, 29); er stiftet Frieden (Spr. 15, 18) und ist tapferer als ein Held (Spr. 16, 32). Ungeduld führt zur Bestrafung (Spr. 19, 19), Geduld überwindet auch Fürsten (Spr. 25, 15). In diesen Lebensregeln ist die Geduld freilich nur als Klugheitsmittel gefaßt, wie auch Sirach Geduld gegenüber den Nothleidenden aus Klugheit empfiehlt (Sir. 29, 8).

Auch als eine Eigenschaft Gottes wird im A. T. die Geduld öfters erwähnt (s. Langmuth). Vermöge derselben wird die Strenge und Schärfe der göttlichen Gerechtigkeit gemildert und von seiten Gottes Nachsicht mit den Sündern geübt (2 Mos. 34, 6 fg.; Ps. 103, 5 fg.). Die Erziehung Israels zum centralen Heilsvolk der Menschheit hat insbesondere die göttliche Geduld zu ihrer Voraussetzung, wie denn die Geduld innerhalb der göttlichen Heilsökonomie vorzugsweise eine pädagogische Eigenschaft ist. In dieser Hinsicht mußte Gott auch gegen das abtrünnige Israel Geduld üben (mit der Bestrafung an sich halten, ἀνοχή Röm. 3, 26, um den bessern Kern des Heilsvolks nicht untergehen zu lassen, Röm. 9, 22). Im weitern erzeigt er einzelnen gegenüber Geduld, um ihnen die Bekehrung recht lange zu ermöglichen (Röm. 2, 4), weshalb er „Gott der Geduld" heißt (Röm. 15, 5; vgl. auch 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 3, 9; Luk. 18, 7).

Erst im Licht des N. T. erhält die Tugend der Geduld ihren religiösen und sittlichen Vollgehalt. Ihr Vorbild ist Jesus Christus, „der gescholten nicht wiederschalt, leidend nicht drohte, alles aber dem anheimstellte, der recht richtet", der, selbst sündlos, unsere Sünden „an seinem Leibe trug" (1 Petr. 2, 21—24). Die Geduld Jesu erhält ihre religiöse Weihe dadurch, daß sie auf seiner unauflöslichen Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater beruht (Mark. 14, 36; Matth. 26, 39; Luk. 22, 42), ihre sittliche Bewährung darin, daß er unter stetem Widerstand und den schwersten Leiden sein Lebenswerk ausführte (Hebr. 5, 7 fg.), weshalb auch Paulus seine Geduldsbewährung als die Ursache seiner glorreichen Erhöhung ansieht (Phil. 2, 8 fg.). Das „Lamm, welches die Sünde der Welt trägt", ist das Sinnbild des messianischen Dulders (Joh. 1, 29; 1 Petr. 1, 19). Daß er diese Tugend auch von seinen Jüngern forderte, beweist sein Ausspruch bei ihrer ersten Aussendung, wonach er sie wie „Schafe unter Wölfe" sandte (Matth. 10, 16). Die christl. Geduld ist keine lediglich passive Unterwerfung unter das Leiden, sondern die das Leiden im standhaften Ertragen innerlich überwindende und seine Folgen dadurch aufhebende Glaubensstärke, also eine Manifestation der religiös-sittlichen Charakterkraft.

Die Christen der apostolischen Zeit waren fast täglich in der Lage, die Tugend der Geduld erproben zu müssen. Daher die vielen Ermahnungen zur Bewährung derselben in den apostolischen Briefen. Das Sendschreiben des „ersten Petrusbriefs" ist ein allgemeines Mahnschreiben zur Geduld an die Christengemeinden, eine praktisch-erbauliche Abhandlung über die Geduld, gewiß nicht ohne Absicht im Namen des einst so ungeduldigen Petrus erlassen. Ihre Geduld hatten die Christen namentlich auch durch ihren Gehorsam gegen die Anordnungen der heidnischen Obrigkeit zu bewähren (1 Petr. 2, 13 fg.; Röm. 13, 1 fg.). Dem ersten Petrusbrief zufolge ist das geduldige Ertragen von Leiden und Verfolgungen ein charakteristisches Merkmal des Christenberufs (1 Petr. 2, 20 fg.). „Seid geduldig in Trübsal", ist eine allgemein gültige christl. Lebensregel (Röm. 12, 12). Auch der Hebräerbrief fordert sehr nachdrücklich und unter Hinweisung auf das Vorbild Jesu

Christi seine Leser zur Geduld auf (Hebr. 12, 1 fg.). Die Neigung zur Ungeduld scheint namentlich bei den Judenchristen im apostolischen Zeitalter sehr stark hervorgetreten zu sein; in der „Offenbarung des Johannes" äußert sie sich in den stärksten Zornausbrüchen gegenüber dem Heidenthum, und sie ließ sich nur dadurch beschwichtigen, daß der große Gerichtstag als sehr nahe bevorstehend geschildert wurde (Offb. 22, 20; Jak. 5, 7; Hebr. 10, 36 fg.; Röm. 12, 19). Die Arbeitseinstellung in der Christengemeinde zu Thessalonich war ebenfalls ein Sympton bedenklicher Ungeduld (1 Thess. 3, 2 fg.). Auf dem Höhepunkt der Geduld rühmt sich der Christ seiner Leiden (Röm. 5, 3 fg.), d. h. er betrachtet sie als ein sittlich werthvolles Gut, und aus fortgesetzter Bewährung der Geduld entspringt die christl. Vollkommenheit (vgl. Jak. 1, 4; Hebr. 12, 11; 2 Tim. 2, 4 fg.). Besonders die Apostel sahen es als ihre Pflicht an, den Gemeinden in der Tugend der Geduld ein hervorragendes Beispiel zu geben (2 Kor. 6, 4 fg.). Auch nach ihrem Verhältniß zu den Mitchristen werden die Christen in den apostolischen Briefen öfters zur Geduld, d. h. zum nachsichtigen und liebevollen Ertragen der Schwächen und Mängel derselben, aufgefordert (Eph. 4, 2; Kol. 3, 12 fg.; 1 Thess. 5, 14). Schenkel.

Gefangenschaft, Assyrische und Babylonische, s. Exil.

Gefängniß. Gefangene. Obschon das Gefängniß als Strafmittel den Hebräern von Aegypten her, wo es üblich war (1 Mos. 39, 20 fg.; 40, 3 fg.; 41, 10; 42, 19; 2 Mos. 12, 29), bekannt war, fand es doch keine Stelle in der mosaischen Gesetzgebung. Diese eigenthümliche Erscheinung drängt zu der Annahme hin, daß es mit der Vorstellung vom Bundesgesetz, auf dem sich die Theokratie aufbaute, nicht vereinbar gewesen, und als Strafe gegenüber dem theokratischen Grundprincip keine Bedeutung haben mochte. In dem Bunde, unter welchem der Hebräer seine Beziehung zum göttlichen Wesen sich vorstellt, findet kein gleichmäßig wechselseitiges Verhältniß statt. Nicht nur geht die Initiative von Gott aus, Gott ist es auch, der die Bedingungen des Bundes feststellt, und wenn er gleich in dieser Hinsicht seinerseits Zusagen leistet, so ist es doch nur er, der zur Aufrechterhaltung des Vertrags das Vergeltungsrecht handhabt. Innerhalb dieser Anschauung kommt die freie Persönlichkeit nicht zum völligen Recht. Obschon im theokratischen Staat unter den Gliedern desselben die strengste Gleichheit herrschen und durch verschiedene Einrichtungen jede Störung in jeder Beziehung aufgehoben werden soll (wir erinnern z. B. an das Jobeljahr), so ist dies eben nur eine abstracte Gleichheit. Wir mögen die Folgerichtigkeit der Durchführung des theokratischen Princips in dem ursprünglichen Aufriß der althebr. Verfassung bewundern, vermissen aber das volle Bewußtsein der freien Persönlichkeit, weshalb auch die Entziehung der persönlichen Freiheit nicht die eigentliche Bedeutung der Strafe haben kann. Zu bemerken ist ferner, daß im hebr. Strafbegriff, der mit der Vorstellung vom Gesetzesbunde in nothwendigem Zusammenhang steht, das Moment der Wiedervergeltung so bedeutend überwiegt, daß es ihn, wenigstens in früherer Zeit, nachgerade erfüllt. Wenn daher Anspielungen vorkommen, die auf den Brauch hindeuten, daß der Gläubiger sich der Person oder der Kinder des zahlungsunfähigen Schuldners bemächtigte, um durch sie die Schuld abarbeiten zu lassen (2 Kön. 4, 1; Jes. 50, 1), so kann es wol hartherzig erscheinen, verstößt aber nicht gegen den abstracten Sinn des Gesetzes. Allerdings finden wir die Verhaftung bei den Hebräern (3 Mos. 24, 12; 4 Mos. 15, 34; 2 Chron. 18, 26; Apg. 4, 3), aber als Gewahrsam bis zur Fällung des Urtheils, und wenn Gefangennehmungen von fürstlichen Personen verfügt werden (2 Chron. 16, 10; Jer. 20, 2 fg.; 32, 2 fg.; 33, 1 fg.; 37, 15 fg., 21; Matth. 14, 3 fg.; 11, 2 vgl. Hebr. 11, 30), so sind es Acte despotischer Willkür, welche die Hindernisse ihrer Interessen dadurch zu beseitigen sucht. Es ist nicht zufällig, daß in Israel erst in spätern Zeiten das Gefängniß als Strafe vorkommt (Esra 7, 26), und darf nicht übersehen werden, daß sie nicht vom theokratischen Standpunkt aus angedroht wird.

Kaum zu verkennen ist der röm. Einfluß, wenn im N. T. das Gefängniß als Coërcitivmittel gegen zahlungsunfähige Schuldner (Matth. 18, 30; Luk. 12, 58) oder als Strafe gegen Religionsneuerung und Sektirerei (Apg. 5, 18. 21; 8, 3; 12, 4; 22, 4; 26, 29; 2 Kor. 6, 5; 11, 23; Offb. 2, 10; Luk. 21, 12; 23, 19) verhängt wird, aber auch hierbei kommt die Bedeutung des Gewahrsams oder der Vorsichtsmaßregel in Betracht.

Als Gefängnisse wurden zunächst leere Cisternen benutzt, aus denen ohne fremden Beistand kaum zu entrinnen war, da sie unten weit gegen die Oeffnung sich verengten (1 Mos. 37, 20. 22), und wenn sie auf ihrem Grund Schlamm enthielten, dem Gefangenen

seine Lage verschlimmerten (Jer. 38, 6 fg.). Die Bibel erwähnt aber auch eigentliche Gefängnisse, in Aegypten an der Wohnung des Obersten der Leibwache (1 Mos. 39, 20 fg.; 40, 4), der auch die Strafurtheile zu vollstrecken hatte; auch im Lande der Hebräer ist das Gefängniß im Hause des Beamten (Jer. 37, 15) oder an den Stadtthoren (Jer. 20, 2; Neh. 12, 39), an den königlichen Palästen im Wachthofe (Jer. 32, 2; 38, 13. 28; 39, 24; Neh. 3, 25). Wir finden auch unterirdische Gewölbe als Kerker (Jer. 37, 16).

Die Gefangenen wurden nicht immer gleich hart behandelt. Jeremia's strenge Haft ward gemildert durch seine Abführung aus dem Staatsgefängniß nach dem Wachthof bei dem königlichen Palast (Jer. 37, 15 fg., 21; 32, 2). Bei leichterer Haft durfte der Gefangene wol von Verwandten und Bekannten besucht werden (Jer. 32, 8; Apg. 24, 23); verschärft war die Haft, wenn der Gefangene nach röm. Brauch an den ihn bewachenden Soldaten (custodia militaris) angefesselt wurde, wie es den Aposteln Petrus (Apg. 12, 4 fg.) und Paulus widerfuhr (Apg. 24, 27; 28, 16. 20), wobei aber letzterm gestattet ward, von den übrigen Gefangenen abgesondert zu wohnen und mit seinen Genossen zu verkehren, freilich in steter Begleitung des Soldaten, an den er gefesselt war (Apg. 28, 16 fg.). Die Behandlung der Gefangenen war oft eine harte, durch Fesselung ihrer Hände und Füße mit Ketten (Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 34; Jer. 39, 7; 40, 1; Ps. 107, 10 fg.; Apg. 21, 33; 26, 29), und wurde noch härter, wenn der Gefangene an den Füßen oder an Händen und Füßen und selbst am Halse in den Block gespannt ward (Hiob 13, 27; Jer. 26, 2; 29, 26; Apg. 16, 24), indem bei den eingezwängten Gliedern die Lage denselben nicht blos unbequem, sondern bei längerer Dauer auch schmerzhaft werden mußte. Es läßt sich erwarten, daß der Gefangene bei strenger Haft auch auf schmale Kost gesetzt war (2 Chron. 18, 26). Roskoff.

Gefäße, s. Geräthe.

Gehasi, s. Naaman.

Geheimniß. Es ist das Eigenthümliche des Christenthums, gewissermaßen sein unterscheidendes Merkmal von andern Religionen, daß es nicht mit dem Anspruch auftritt, ein Geheimniß zu sein, sondern sich vielmehr als Offenbarung (s. d.) ankündigt. In der Regel werden die Priester und Theologen als die Aufbewahrer und Hüter der Religionsgeheimnisse betrachtet. Auch der alttest. Priester- und Opferdienst war noch in den Schleier des Geheimnisses gehüllt, was auch durch das Dunkel des Allerheiligsten in Stiftshütte und Tempel und die Verhüllung der innern Räume des Nationalheiligthums angedeutet war. Alle Priesterreligionen haben ihre Mysterien. Wenn das biblische Christenthum nichts von Mysterien weiß, so ist diese Thatsache eine Folge davon, daß es keinen äußern Priester- und Opferdienst mehr kennt. Es ist, nach einem bedeutungsvollen Ausspruch Jesu, so ganz entkleidet von aller Geheimnißthuerei, daß es auch den Unmündigen geoffenbart ist, während dagegen „die Weisen und Gelehrten“ es deshalb nicht begriffen haben, weil sie durch seine Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit geärgert und abgestoßen worden sind (Matth. 11, 25—27; 13, 11; Mark. 4, 11; Luk. 10, 21). Es hat demgemäß einen „vernünftigen“ Charakter (Röm. 12, 1). Auch die wenigen symbolischen Gebräuche, die Jesus gestiftet (Taufe und Abendmahl), sind leicht verständlich in ihrer einfachen Symbolik. Jesus selbst hat sich in seinen Lehrvorträgen an das allgemeine Popularbewußtsein gewendet und seine Zuhörer durch Gründe von der Wahrheit seiner Lehre zu überzeugen gesucht. Ein Gleiches haben auch die Apostel gethan. Paulus, der geistig hervorragendste unter denselben, geht von der Annahme aus, daß die wahre Religion bis auf die Zeit Christi noch ein Geheimniß gewesen, aber durch das Evangelium Jesu Christi „offenbar“ geworden sei (Röm. 16, 25 fg.). Seiner Ansicht zufolge ist das Christenthum Offenbarungsreligion und nicht Geheimnißreligion, weil sein Princip „Geist“ ist, göttlicher Geist; durch den Geist verstehen wir den Geist; oder, wie wir uns modern ausdrücken würden, das Christenthum hat das Princip der Immanenz des Geistes aufgenommen, welches dem A. T. noch fehlte, weshalb das innerste Wesen der religiösen Wahrheit den alttest. Frommen noch verborgen geblieben war (vgl. 1 Kor. 2, 7 fg.; vgl. Jes. 64, 4). Das Evangelium, d. h. die Lehre von der neuen Gerechtigkeit des Menschen im Glauben an die durch Christus erlösende und versöhnende Gnade Gottes, ist daher überhaupt als ein geoffenbartes Geheimniß betrachtet, dessen Kundmachung oder öffentliche „Verwaltung“ den Aposteln oblag (1 Kor. 4, 1). Nirgends ist davon die Rede, das Evangelium müsse als ein Geheimniß aufgenommen werden, der denkende Geist müsse sich seinem Inhalt

ohne eigene Prüfung blindlings unterwerfen. Im Gegentheil, was bisher Geheimniß war, das muß jetzt erkannt und in den vernünftigen Zusammenhang der religiösen und sittlichen Ideen aufgenommen werden (Kol. 2, 2 fg.; 4, 3 fg.). Allerdings ist die verständige Einsicht in den Zusammenhang der Religionswahrheiten noch nicht das Entscheidende in der Religion, sondern die Liebe zu Gott und den Menschen (1 Kor. 13, 2). In einem andern Sinne als in den ältern Schriften des N. T. ist in den spätern Pastoralbriefen vom „Geheimniß des (christl.) Glaubens" die Rede. Hier ist der Glaube selbst wieder als etwas Geheimnißvolles, den Ungläubigen, namentlich den Häretikern, Verborgenes gefaßt (1 Tim. 3, 9), und ebenso wird das „Geheimniß der (christl.) Frömmigkeit" der falschen Gnosis der Wissenden gegenübergestellt (1 Tim. 3, 16). Auf diesem bereits die kath. Kirche vorbereitenden Standpunkt erscheint das Christenthum in seinen wesentlichen Glaubenssätzen nicht mehr als eine neue Offenbarung, sondern als ein neues Geheimniß. Im übrigen kommt der Ausdruck Geheimniß im N. T. öfter vor von noch nicht erkannten religiösen Wahrheiten, z. B. Röm. 11, 25 von dem Rathschluß Gottes über die einstweilige Verstockung und schließliche Bekehrung Israels; 1 Kor. 15, 51 von der bei der Parusie den dann zumal noch am Leben befindlichen Christen bevorstehenden leiblichen Verwandlung; Eph. 5, 32 von der, der ehelichen Gemeinschaft analogen, Verbindung Christi mit seiner Gemeinde. Paulus redet auch von einem „Geheimniß der Ungesetzlichkeit" (2 Thess. 2, 7), worunter er den Antichrist versteht, der erst dann, wenn eine gewisse Bedingung sich erfüllt hat, sich offenbaren, d. h. hervortreten und allen kundwerden soll.

Schenkel.

Gehenna, s. Hinnom, Hades, Scheol.

Gehorsam (gehorchen, gehorsam). Die hebr. Ausdrücke für diesen Begriff haben theils die Grundbedeutung festhalten an jemand, zu jemand halten, theils sich beugen vor jemand, theils auf jemand (seine Stimme, sein Wort) aufmerken oder hören. An die Bedeutung Gehorsam lehnen sich dann die Bedeutungen Unterthänigkeit und Ehrfurcht an. Ebenso ist auch der entsprechende griech. Ausdruck des N. T. von einem Wortstamm, der ursprünglich hören bedeutet, abgeleitet. Die biblischen Ausdrücke entsprechen also ziemlich genau unserm deutschen Gehorchen, welchem ja ebenfalls der Stamm hören zu Grunde liegt.

Schon aus der Etymologie erhellt also, daß der Begriff Gehorsam der Ethik angehört. Es sind darin alle diejenigen Acte des menschlichen Willens zusammengefaßt, wobei dieser nicht seinem eigenen Gesetz folgt, sondern sich einem über ihm stehenden Willen unterwirft, geschehe dies nun in positiven Thätigkeiten oder in Unterlassungen. Welcher Art aber dieser Wille sei, ist in dem Begriff selbst nicht enthalten, sondern der Gehorsam kann sich ebensowol auf das Böse als auf das Gute richten. So gehorcht Adam nach der Erzählung der Genesis der zum Genuß der verbotenen Frucht einladenden Stimme seines Weibes (1 Mos. 3, 17); so wirft David es dem Saul vor, daß er den Worten der Menschen gehorche (1 Sam. 24, 10); so ermahnt Jeremia, nicht den falschen Propheten, den Träumen, den Beschwörern und Zauberern zu gehorchen (Jer. 27, 9; 29, 8), indem sie blos die Eingebungen ihres eigenen Herzens, statt die Offenbarungen Jahve's verkündeten (Jer. 23, 16); so fordert der Apostel Paulus die röm. Christen auf, nicht den Lüsten ihres Leibes zu gehorchen (Röm. 6, 12), weil dieselben etwas der christl. Persönlichkeit, dem christl. Willen Fremdes seien (Röm. 6, 1 fg.). Vorwiegend ist aber derjenige Gebrauch des Ausdrucks, wonach derselbe auf das Ethische im engern Sinn, auf das Gute bezogen wird, und hiermit haben wir es daher auch im Folgenden vorzugsweise zu thun.

Auf dem Gebiet der mosaischen Religion ist Gehorsam ohne Zweifel die charakteristische Eigenschaft des religiösen Verhältnisses zu Jahve, da dieses Verhältniß als ein Vertrag zwischen Jahve und Israel angesehen wird, vermöge dessen er die Israeliten zu seinem Volk, seinen Angehörigen, seinen Schützlingen macht, unter der Bedingung, daß auch sie sich ihm heiligen, d. h. sich ihm durch ein dem Wesen Jahve's, der der Heilige ist, entsprechendes Verhalten als Eigenthum hingeben und bekunden (2 Mos. 6, 4—7; 19, 5 fg.; 3 Mos. 11, 44 fg.; 20, 25 fg.). Doch ist dies, wie schon aus den beiden zuletzt angeführten Stellen hervorgeht, nicht rein ethisch zu verstehen, sondern es bezieht sich ebenso wol auf die Absonderung von dem physisch Unreinen. Der Gehorsam gegen Jahve setzt also das Bundesverhältniß mit Jahve voraus, und mithin auch eine entsprechende religiöse

Empfindung. Diese letztere wird aber theils als Liebe (2 Mos. 20, 6), theils als Furcht Jahve's bezeichnet (V. 20), doch ist das letztere, dem Contractsverhältniß entsprechend, das vorwiegende (3 Mos. 19, 14; 30, 32; 25, 17). Sofern nun der aus der Furcht kommende Gehorsam das Wesen des Verhältnisses zu Jahve ausmacht, werden die Israeliten und insbesondere hervorragende Persönlichkeiten unter ihnen als die ihm dienenden Knechte bezeichnet (s. Dienst). Der principielle Gegenstand des Gehorsams ist also Jahve, und alles andere nur insofern, als es zu Jahve, zu seinem Willen, seinen Gesetzen und Ordnungen in Beziehung steht. Wenn daher Ehrfurcht vor den Aeltern (2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 19, 3; 5 Mos. 18, 18—21), vor dem Richter (2 Mos. 22, 27) und den Priestern (5 Mos. 17, 12 fg.) eingeschärft wird, so geschieht dies auf Grund dessen, daß sie nach göttlicher Anordnung über andere gesetzt sind. Eine andere Autorität als die von Jahve gesetzte erkennt der Hebräer nicht an, und es wird daher folgerichtig verboten, denen, welche kein Mandat von Jahve haben, zu gehorchen. Diese Einheit des sittlichen Willens bei dem Hebräer bildet einen charakteristischen Gegensatz zum Heidenthum, welches, da ihm die Idee einer einheitlichen, durch einen obersten Willen getragenen, unbedingte Unterwerfung fordernden Weltordnung fehlt, keinen sittlichen Halt hat, sondern zwischen den Autoritäten der verschiedenen Gottheiten, welche noch dazu theilweise rein naturalistisch gedacht sind, hin- und herschwankt. Doch ist allerdings auf der andern Seite zuzugeben, daß die Klarheit des sittlichen Bewußtseins im Mosaismus gehemmt wird durch einen starken Eudämonismus, vermöge dessen das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern um der durch das Contractsverhältniß festgesetzten Verheißungen Jahve's willen geschieht.

Die im Mosaismus gegebene Grundlage hat die hebr. Religion in der Folge in der Weise weiter entwickelt, daß der Gehorsam mehr und mehr auf das ethische statt auf das rituale Gesetz Jahve's bezogen und seinen im Innern der Menschen liegenden Wurzeln nach betrachtet wird. Die Träger dieser Entwickelung sind die Propheten, die Lieder- und Spruchdichter. Die Begriffe Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Wahrheit, Rechtschaffenheit, Weisheit treten in den Vordergrund, die Lust und Liebe an Jahve und seinem Gesetz bilden die Grundlage der Religiosität, die sittliche Erkenntniß des Gewissens und die sittliche Gesinnung des Menschen machen seinen Werth aus. Ohne Gerechtigkeit und Liebe sind die Opfer ungültig, da dieselben die Bundesgemeinschaft mit Jahve voraussetzen (Hos. 6, 6; Am. 5, 21 fg.; Jes. 1, 11—16); es tritt die Behauptung auf, daß der Opferdienst ursprünglich gar nicht von Mose eingesetzt sei (Am. 5, 25; Jer. 7, 22), und als die Quelle der sittlichen Erkenntniß und Thätigkeit wird statt des Gesetzes die praktische Vernunft hingestellt (Hos. 4, 6 fg.; Jes. 29, 24). Dieser Auffassung ist selbst die neue Redaction des mosaischen Gesetzes durch den Deuteronomiker nicht fremd geblieben, denn auch hier wird neben der Furcht die ungetheilte Liebe zu Jahve (5 Mos. 6, 5; 10, 12; 30, 16), das Hegen seiner Gebote im Herzen (5 Mos. 6, 6), das Jahve-Dienen mit Freude und mit Lust (5 Mos. 28, 47) und die Beschneidung des Herzens (5 Mos. 10, 16; 30, 6) gefordert. Daher ist nun auch der Gehorsam vorzugsweise sittlicher Art. Wenn Samuel zu Saul sagt: „Siehe, Gehorsam ist besser denn Opfer, Aufmerken besser denn Fett der Widder" (1 Sam. 15, 22), wenn Salomo Jahve um ein gehorsames Herz bittet (1 Kön. 3, 9), wenn Jeremia immer wieder zum Gehorsam gegen Jahve ermahnt (Jer. 16, 12; 25, 4; 35, 16; 38, 20 fg.) und die Bundesgemeinschaft mit Jahve vom Gehorsam abhängig macht (Jer. 7, 23; 11, 4), wenn bei Jesaia auf Gehorsam gedrungen wird (Jes. 1, 19; 48, 18; 65, 12), wenn im Zweitgesetz ermahnt wird, der Stimme Jahve's und den von ihm zu erweckenden Propheten zu gehorchen (5 Mos. 27, 10; 18, 15), so bezieht sich dies vorwiegend auf sittliche Gebote, und wird der Gehorsam zunächst als Gehorsam der Gesinnung erkannt.

In der nachkanonischen Literatur wird diese Scheidung des Ethischen vom Ceremoniellen noch strenger vollzogen. Namentlich ist in dieser Beziehung die Weisheit Jesus Sirach's bemerkenswerth. Wie nach dem Verfasser die Weisheit, die Frömmigkeit, die Furcht und Liebe Gottes sich wesentlich in dem sittlichen Verhalten des Menschen bekunden, sodaß er das Abstehen vom Bösen als Versöhnung mit Gott (Sir. 32, 3), Büßungen ohne Besserung als nichtig (Sir. 31, 26), das Halten des Gesetzes und die Wohlthätigkeit als Opfer betrachtet (Sir. 32, 1 fg.), wie er ferner jene Qualitäten wesentlich als dem menschlichen Geist innewohnend, d. h. als Eigenschaften der innern Gesinnung anschaut, daher ihm mit der Furcht Gottes Freude und Lust verbunden ist (Sir. 15, 6; 1, 17); so sieht er auch

den Gehorsam als eine freie, in der innern Gesinnung begründete Thätigkeit des menschlichen Geistes an. Der Weisheit, welche im Grunde der Geist Gottes selbst ist (Sir. 24, 3), soll man gehorchen, auf ihre Worte soll man merken mit dem Herzen (Sir. 4, 15; 16, 24); der Gehorsam gegen Gott ist die Quelle häuslicher Tugend (Sir. 3, 6), und mit dem Besitz der Weisheit ist die Erfüllung des Gesetzes verbunden (Sir. 19, 20).

Gleichwol ist der ganze vorchristl. Hebraismus nicht zu einer rein ethischen Fassung des Gehorsams gelangt, weil das religiöse Bewußtsein noch nicht die Kraft gewonnen hat, sich der entgegenstehenden Vorstellungen zu entledigen. Ordnen auch die Propheten die sittliche Thätigkeit der auf den gesetzlichen Cultus, insbesondere den Opfercultus gerichteten über, so gelangen sie doch nicht dazu, den letztern von der Substanz ihres Religionsbegriffs auszusondern, sondern sie sehen das Ethische nur als eine nothwendige Voraussetzung desselben an. Auf diesem Standpunkt steht auch Jesus Sirach. Die Weisheit hat nach ihm ihren bestimmten Ausdruck im mosaischen Gesetz gefunden (Sir. 24, 23 fg.; 45, 6), ohne daß er dabei blos an den sittlichen Inhalt desselben denkt; er erkennt daher auch die Pflicht, zu opfern, an (Sir. 14, 11; 32, 4 fg.), und hebt nur hervor, daß blos das Opfer des Gerechten Gott wohlgefällig sei (Sir. 32, 6; 31, 19). Ein nicht geringeres Hemmniß ist ferner die Art und Weise, wie der Gehorsam der äußern Wohlfahrt des Menschen dienstbar gemacht wird. Wie bei den ältern Schriftstellern beständig darauf hingewiesen wird, daß der Gehorsam gegen Jahve Glück bringe (Jes. 1, 19; 5 Mos. 11, 27; Jer. 16, 12 fg.; Ps. 81, 14 fg.; Spr. 1, 33), so wird auch bei Jesus Sirach mit der Aufforderung zum Gehorsam stets die Hindeutung auf die Belohnung, welche derselbe bringt, verbunden (Sir. 3, 1 fg., 6; 4, 15; vgl. 1, 12 fg., 19 fg.).

Erst das Christenthum hat mit einem rein ethischen Begriff von der Religion auch einen solchen vom Gehorsam hergestellt. Indem Jesus die Religion ausschließlich als die Hingabe des persönlichen menschlichen Willens an den göttlichen Willen, als Gotteskindschaft und Gerechtigkeit auffaßt, setzt er zugleich diejenigen Elemente des mosaischen Gesetzes außer Gültigkeit, welche sich nicht unter dies Princip fassen lassen. Hierbei kann der Gehorsam nur als ein freiwilliger, aus der innern Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, statt aus der objectiven Nöthigung der Institutionen des mosaischen Bundes, entspringender erscheinen, nur auf sittliche Zwecke des Menschenlebens gerichtet sein, und muß um seiner selbst, statt um der Förderung der äußern Wohlfahrt willen geleistet werden (Matth. 22, 37—40; 5, 17. 20. 45; 6, 33; Mark. 2, 27; 3, 4; 7, 15 fg.; Luk. 17, 10). Mit Bezug auf das erste Moment könnte man behaupten, daß innerhalb des Christenthums der Begriff überhaupt keine Stelle mehr habe; allein wir dürfen nicht vergessen, daß die Einheit zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen in der Wirklichkeit niemals eine unbedingte ist, sondern zum wenigsten immer einen Proceß des Erkennens und Wollens voraussetzt. In den Reden Jesu findet sich nun zwar keine einzige Stelle, worin die Vorstellung des Gehorsams auf das Verhältniß des Menschen zu Gott angewendet wird (für den sonstigen Gebrauch vgl. Mark. 1, 27; 4, 41; Luk. 17, 6), aber es kann dies nicht auffallen, da der Ausdruck Gerechtigkeit, dessen sich Jesus mit Vorliebe bedient, wesentlich synonym ist. Außerdem verdient erwähnt zu werden, daß an einer Stelle der Ausdruck Glaube in einem Sinne gebraucht wird, wonach er sich mit dem Gehorsam wesentlich deckt. Indem Jesus das Gleichniß von den zwei Söhnen, die zur Arbeit im Weinberg aufgefordert werden, deutet, sagt er im Hinblick auf die Hierarchen einerseits und die Zöllner und Huren andererseits: „Johannes kam zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit und ihr glaubtet ihm nicht; aber die Zöllner und Huren glaubten ihm; ihr sahet es, aber ihr ginget dennoch nachher nicht in euch, sodaß ihr ihm geglaubt hättet" (Matth. 21, 32). Im Zusammenhang mit dem Gleichniß (V. 29 fg.) hat hier der Glaube offenbar den Sinn der willigen Anerkennung eines göttlichen Auftrags, ihm zu dienen, unterscheidet sich also vom Gehorsam nur dadurch, daß der letztere mehr die Thätigkeit selbst als die innere Intention dazu, welche hier offenbar das Wesen des Glaubens ausmacht, ausdrückt. Im Sinne Jesu ist mithin der thätige Gehorsam als eine Wirkung des Glaubens zu betrachten.

Um so reichlicher ist der Gebrauch, den der Apostel Paulus von dem Begriff macht, und zwar wendet er denselben nicht allein auf die Christen, sondern auch auf Christus selbst an. Indem er seine Leser vor ehrgeizigem und selbstsüchtigem Wesen warnt, hält er ihnen Christus als Beispiel vor (Phil. 2, 4 fg.). Derselbe habe die ihm bestimmte

göttliche Herrscherwürde (Mitregentschaft) nicht als etwas mit Gewalt an sich zu Reißendes betrachtet, wie es der nur auf die eigene Ehre Bedachte gethan haben würde, sondern er habe sich zu Gott in das Verhältniß des Sklaven und blosen Menschen gesetzt, habe sich selbst erniedrigt und sei bis zum schmachvollen Tode am Kreuz „gehorsam" geworden, dann habe er den ihm bestimmten Rang von Gott als Geschenk empfangen (Phil. 2, 6—11). Hier bezeichnet also der Gehorsam das dienende Verhältniß zu Gott, d. h. diejenige Thätigkeit des Menschen, welche auf die Verwirklichung eines göttlichen Zweckes gerichtet ist; dem Apostel hat hierbei jedenfalls die alttest. Vorstellung des Knechtes Jahve's vorgeschwebt. Dieser Gehorsam Christi wird dann von Paulus als die Ursache des Gehorsams der Christen betrachtet, sofern dieselben durch den Glauben das demselben zu Grunde liegende Princip in sich aufgenommen haben. Der Gehorsam als innere Richtung des Willens ist daher mit dem Glauben eins, sodaß der Apostel statt Glauben auch geradezu Gehorsam sagt (Röm. 6, 16; 10, 16). Dagegen kann es zweifelhaft erscheinen, ob der Ausdruck Gehorsam des Glaubens (Röm. 1, 5; 16, 26) im Sinne des Gehorsams, der dem Glauben eigenthümlich ist, oder im Sinne des Gehorsams gegen den Glauben als das subjective Princip des Christenthums zu fassen sei; jedoch sprechen die analogen Ausdrücke Gehorsam Christi, d. h. gegen Christus (2 Kor. 10, 5), und Gehorsam der Wahrheit, d. h. gegen die Wahrheit (1 Petr. 1, 22) für die letztere Auffassung. Dem Object nach ist der Gehorsam zunächst ein Gehorsam gegen Gott (Röm. 5, 19; 6, 16) oder gegen Christus, sofern der göttliche Wille in ihm zur Erscheinung gekommen ist (2 Kor. 10, 5), oder gegen die religiös-sittliche Wahrheit im allgemeinen und besondern (Röm. 2, 8; Gal. 5, 7), oder gegen das Evangelium (2 Thess. 1, 8), insbesondere nach der Lehrart des Apostels (Röm. 6, 17) oder gegen eine von ihm gegebene sittliche Vorschrift (2 Thess. 3, 14). Anderwärts ermahnt dann der Apostel die Weiber zum Gehorsam gegen ihre Männer, die Kinder zum Gehorsam gegen die Aeltern, die Sklaven zum Gehorsam gegen ihre Herren, die Unterthanen zum Gehorsam gegen die obrigkeitliche Gewalt (Kol. 3, 18—24; Röm. 13, 1—5). Es wäre jedoch nicht im Sinne des Apostels, wenn man diesen Gehorsam im Unterschied von jenem als einen blos gegen Menschen gerichteten ansähe, vielmehr wird dieser Gehorsam im Grunde Gott selbst geleistet, es ist ein Dienst gegenüber Christo und in der Gemeinschaft mit ihm und soll daher geschehen um des Gewissens willen, sofern jene Verhältnisse der sittlichen Ueber- und Unterordnung zur göttlichen Weltordnung gehören.

Diese ideale Betrachtung der menschlichen Lebensordnung, welche das Menschliche und Göttliche nicht abstract scheidet, sondern in ihrer Einheit anschaut, macht die Christen gleichwol nicht zu Knechten der Menschen, sondern sie sind Knechte Gottes, Christi oder der Gerechtigkeit, denn es handelt sich ja dabei um das ideal Menschliche, und sie sind ebendeshalb der menschlichen Willkür entnommen (Röm. 6, 18—22; 1 Kor. 7, 22 fg.). Ebenso ist ihr Gehorsam ein freiwilliger, aus dem innern Zug des christl. Geistes kommender, daher die Vorstellung des Knechtes Gottes, wenn sie im Sinn des Mosaismus genommen wird, vielmehr den Gegensatz zu der Kindschaft der Christen bildet (Röm. 8, 14—16). Wie endlich das christl. Leben des Geistes verschiedene Stufen hat, so auch der Gehorsam, und der Apostel kennt daher sowol einen theilweisen als einen vollkommenen Gehorsam (2 Kor. 2, 9; 10, 6).

Die übrigen neutest. Schriftsteller machen zwar nicht den ausgedehnten Gebrauch von der Vorstellung des Gehorsams wie Paulus, aber einzelnes Bemerkenswerthe findet sich auch bei ihnen. Jakobus nennt statt des Gehorsams die Unterwerfung des menschlichen unter den göttlichen Willen (Jak. 4, 7), welche er als eine thätige, in sittlichen Werken bestehende denkt und aus der Einwohnung des Wortes der Wahrheit im Menschen hervorgehen läßt (Jak. 1, 18). Da er aber auch den Glauben nicht als Zustand, sondern als Thätigkeit des sittlichen Willens faßt, so ist ihm Glaube und Gehorsam wesentlich ein und dasselbe (Jak. 2, 18. 26). Bei Petrus findet sich ebenso wie bei Paulus sowol die Vorstellung des Gehorsams gegen Gott und gegen die Wahrheit als innerer Richtung des Geistes (1 Petr. 1, 2. 22), als auch des Gehorsams gegen menschliche Institutionen; auch er sieht in den letztern ebenso wol etwas Göttliches wie Menschliches, denn die Obrigkeit ist ihm eine menschliche Ordnung, der man sich unterwerfen soll um Gottes willen (1 Petr. 2, 13), und dem falschen Gehorsam gegen den widerchristlichen menschlichen Willen setzt er nach der Apostelgeschichte das Wort entgegen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen"

(Apg. 5, 29; vgl. 4, 19). Im Hebräerbrief ist namentlich eine Aussage über den Gehorsam Christi bemerkenswerth. Zum Beweis dafür, daß Christus die hohenpriesterliche Würde nicht durch Selbstüberhebung an sich gerissen, sondern dieselbe von Gott empfangen habe, macht der Verfasser geltend, wie derselbe durch sein Leiden den Gehorsam gegen Gott gelernt habe (Hebr. 5, 7). Hier wird also selbst der Gehorsam Christi als etwas Gewordenes dargestellt, offenbar deshalb, weil der Wille Gottes da, wo es sich nicht um allgemeine sittliche Grundsätze, sondern um die individuelle Lebensführung handelt, erst erkannt werden muß, und auch dann, wenn diese Erkenntniß zu Stande gekommen ist, noch die widerstrebenden Antriebe der niedern menschlichen Natur zu überwinden hat (Hebr. 2, 14. 18; 4, 15). So sollen nun die Christen ihrerseits wieder Christo gehorsam werden (Hebr. 5, 9), und zwar wird dieser Gehorsam, wie bei Paulus, aus dem Glauben, welchen der Verfasser freilich minder tief wie jener nur als zuversichtliche Hoffnung auf das zukünftige vollendete Reich Gottes auffaßt, abgeleitet (Hebr. 11, 1; 12, 28). Was endlich die Schriften des Johannes anlangt, so wird hier der Begriff Gehorsam nur selten als Hören (Joh. 10, 8. 16; an andern Stellen bezeichnet dies lediglich die Aufnahme des Wortes Christi oder Gottes, Joh. 8, 47; 5, 24; 10, 37; 6, 45), meistentheils aber als Thun des göttlichen Willens, des göttlichen Vorbildes, des Gott Wohlgefälligen oder seines Gebotes gefaßt. Wie dieses Thun von Christo selbst ausgesagt wird (Joh. 4, 34; 5, 19. 30; 8, 29; 12, 49 fg.; 14, 31), so heißt es auch von denjenigen, welche zur Erkenntniß und zum Glauben an Jesus als das fleischgewordene Wort und das Licht gelangt sind, daß sie seine Gebote halten und thun (Joh. 15, 14; 1 Joh. 2, 3; vgl. Joh. 1, 12; 12, 36). Wittichen.

Geier, so wird gewöhnlich das 5 Mos. 14, 13 und Jes. 34, 15 Dajjáh, 3 Mos. 11, 14 Da'áh genannte Thier gedeutet, während Luther den Vogel 'Ajjáh Hiob 28, 7 als Geier, 5 Mos. 14, 13; 3 Mos. 11, 14 als Weihe bezeichnet. Knobel und Tristram erkennen in dem Dajjáh den Weih, Tristram speciell den Milvus migrans oder Schwarzweih. Die drei Wintermonate ausgenommen trifft man diesen Vogel überall in Palästina fast heerdenweise. Er kommt Anfang März ins Land und schlägt seinen Wohnsitz am liebsten in der Nähe von Dörfern auf, wo er ein willkommener und unbelästigter Gast ist, da er das Hühnervolk nicht angreift, sondern zuweilen in Gemeinschaft mit ihm an den weggeworfenen Eingeweiden geschlachteter Thiere sich sättigt. Wenn in der Nähe der Zelte ein Schaf geschlachtet wird, kommen Weihen in Scharen herbei, stoßen nieder ohne Acht auf die Menschen und beginnen ein lautes Gezänk um den Auswurf, wobei in komischer Weise einer dem andern die Beute abzujagen sucht. Krähen und Dohlen leben mit ihnen im beständigen Krieg.

Der Schwarzweih nistet auf Bäumen, in Klüften oder auch nur auf dem offenen Rand der Felsen und legt in das sehr unordentlich zubereitete Nest zwei bis drei Eier. Ausgewachsen besitzt er eine Länge von ungefähr 2 Fuß, trägt ein Gefieder von einfacher Färbung, oben auf dem Rücken braunschwarz, unten lohfarben und ist mit einem langen, aber nicht wie beim gemeinen Weih gegabelten Schwanz versehen. In nächster Verwandtschaft steht der ägyptische, auch in Palästina nicht selten gesehene Weih; nur eignet ihm statt eines schwarzen ein weißlicher Schnabel und ein helleres Gefieder (Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 181 fg.).

Dem 'Ajjáh wird Hiob 38, 7 ein besonders scharfes Gesicht zugeschrieben und 3 Mos. 11, 14; 5 Mos. 14, 13 wird das Wort als Gattungsname angeführt, der mehrere Arten unter sich fassen kann. Nachdem unmittelbar vorher der Weih genannt worden, möchten wir ihn darum nicht blos für eine besondere Weihenspecies erklären, wie Tristram vorschlägt, sondern eher mit Knobel an das Geschlecht der Falken denken. Man gebraucht heutzutage noch in Palästina diese Vögel zur Jagd, eine Gewohnheit, die ohne Zweifel bis ins hohe Alterthum hinaufreicht. Wenn aber der Falke Jagdgenosse des Menschen, begreift es sich leicht, warum gerade sein Gesicht sprichwörtlich berühmt war und nicht etwa das noch schärfere des Adlers. In Syrien und Palästina sind verschiedene Arten des Falkengeschlechts zu Hause.

Der 'Ajjáh sowol wie der Dajjáh werden im Gesetz (3 Mos. 11, 14 und 5 Mos. 14, 13) unter die unreinen Vögel gezählt, deren Fleisch zu essen verboten war.

Micha 1, 16 ist von einem Geier die Rede, der als nèšèr bezeichnet, d. h. zum Adlergeschlecht gerechnet wurde. Es muß das offenbar ein besonders großer und gewaltiger Geier gewesen sein, keineswegs der gemeine ägypt. Aasgeier, dieses häßlich schmuzig-weiße

Thier mit langem schwachem Schnabel, abgestoßenem unordentlichem Gefieder, von krähenartigem Schnitt und Flug und auch nicht viel größer als ein Rabe. Der Adlergeier der Bibel ist vielmehr der stattliche, 4 Fuß lange, röthlich-braune, weißköpfige Geier mit weißem Flaum auf Kopf und Hals, schwarzen Schwing- und Schwanzfedern, bleifarbenem Schnabel und röthlich-grauen Füßen. In Palästina ist dieses Geiergeschlecht (gyps fulvus) äußerst zahlreich vertreten. Es lebt nicht einsam familienweise wie der Adler, sondern es liebt die Geselligkeit. Jene berühmten Räuberhöhlen nahe dem Genezarethsee sieht man heutzutage von Hunderten dieser Geier bewohnt. In Scharen fliegen sie zum Aas hin. Das bekannte Wort des N. T.: „Wo das Aas, da versammeln sich die Adler" (Matth. 24, 28), möchte deshalb eher auf diese in stolzem Aussehen mit dem Adler wetteifernden Vögel gehen, da man den eigentlichen Adler nie in großer Gesellschaft zusammentrifft. Von der Kühnheit des letztern haben allerdings die weißköpfigen Geier wie alle ihres Geschlechts nichts in sich, sondern es sind furchtsame Thiere, die unter Umständen vor einem Sperber die Flucht ergreifen. Träge und mismuthig besitzen sie im ganzen mehr von dem Temperament der Eulen als der Adler und Falken, und verbreiten stets einen üblen Aasgeruch (vgl. Tschudi, „Das Thierleben der Alpenwelt" [8. Aufl., Leipzig 1867], S. 123 fg.; Tristram, a. a. O., S. 176 fg.). Furrer.

Geige, s. Musik.

Geisel, Geiselung, s. Strafen.

Geist (hebr. ruah, griech. πνεῦμα), derjenige biblische Begriff, welcher dem des Fleisches (s. d.) entgegengesetzt ist und das immaterielle, selbstbewußte, unvergängliche Leben als persönliches in sich begreift. Von Unpersönlichem findet sich derselbe niemals im Gebrauch. Vor allem dient er dazu, das Wesen Gottes selbst auszudrücken. Zwar finden sich auch Aussagen von Gott, welche ihm eine Natur, organische Verrichtungen, einen Arm, eine Hand, Augen, Ohren u. s. w. zuzuschreiben scheinen, und unzweifelhaft hat das religiöse Popularbewußtsein namentlich des Hebräers die göttliche Geistigkeit nicht als unbedingte aufgefaßt, sondern sich Gott menschenähnlich vorgestellt (s. Gott). Allein über diesem Popularbewußtsein von Gott erhebt sich schon im A. T. die reinere Gottesidee, wonach Gott als absoluter Geist erkannt und endliche Attribute von ihm fern gehalten werden. Wenn Gott sich dem Mose als der: „Ich bin, der ich bin", d. h. als der schlechthin Seiende, das absolute Ich, offenbart, so ist das die adäquate Bezeichnung für seine absolute Geistigkeit (2 Mos. 3, 14). Wenn (nach einem andern Erzähler) Gott auch wieder sinnlich wahrnehmbar dargestellt wird, z. B. als verzehrende Glanzerscheinung, so tritt in diesem Fall die höhere Gottesidee wieder hinter das Popularbewußtsein zurück (2 Mos. 33, 18—23).

Dagegen wird er anderwärts als der „Gott der Geister alles Fleisches", also als der schöpferische Urgrund des Geistlebens in den organischen Geschöpfen aufgefaßt (4 Mos. 16, 22; 27, 16), eine Auffassung, die auf die höhere Gottesidee zurückführt. Diese findet sich insbesondere innerhalb des prophetischen Gottesbewußtseins ausgebildet. Das allein angemessene Medium der Selbstoffenbarung Gottes ist den Propheten zufolge sein Geist (Joel 3, 1 fg.; Jes. 4, 4; 44, 3; 48, 16; Ps. 33, 6; 139, 7; Ez. 39, 29). Allerdings findet sich erst im N. T. die Idee der Geistigkeit Gottes völlig rein und wahr vor. Auf der alttest. Offenbarungsstufe ringt das monotheistische Gottesbewußtsein immer noch mit dem Hintergrund des Polytheismus, dem Götzen- und Stierdienst und den eingedrungenen ausländischen Culten. So weit die alttest. Religion sich vom Bilderdienst und von abgöttischen Einflüssen nicht zu befreien vermochte, erhob sie sich auch noch nicht zu der reinen Idee der göttlichen Geistigkeit. Es mußte erst zum entschiedenen Bruch mit den polytheistischen Religionen, zur rücksichtslosen Durchführung der Gottesidee des Dekalogs, namentlich von 2 Mos. 20, 4 fg.; 5 Mos. 5, 8 fg., kommen, bevor Gott lediglich als Geist erkannt werden konnte. In dieser Hinsicht war die Periode der unerbittlichen Gesetzesrestauration unter den Hasmonäern und zur Zeit der spätern jüd. Schulen die Vorbedingung für die absolute Befreiung des Gottesbewußtseins von allen polytheistischen Zuthaten, wie Jesus sie vollzog. Der Ausspruch Joh. 4, 24, an dessen Echtheit nicht zu zweifeln, ist für das Gottesbewußtsein Jesu classisch. „Gott ist Geist", d. h. sein Subject hat Geist zum ausschließlichen Prädicat, er ist lediglich Geist, und ebendarum fordert er auch eine Verehrung in adäquater Weise, d. h. im Geist und in der Wahrheit. In den drei ersten Evangelien findet sich allerdings dieser Ausspruch Jesu nicht; aber schon

die Thatsache, daß auch nach den drei ersten Evangelisten Jesus auf bestimmte äußere Formen der Gottesverehrung für sich und seine Bekenner verzichtete und seinen Verkehr mit Gott auf den innern rein geistigen Gebetsumgang beschränkte, ist entscheidend dafür, daß er Gott als den „reinen Geist" erfaßte, mit dem er durch das Medium lediglich seines Geistes in unmittelbarer Gemeinschaft sich befand (vgl. auch Matth. 5, 48; 12, 28, und das Gebet des Herrn Matth. 6, 9 fg.; Luk. 11, 2 fg.). Aus diesem Grunde kann auch nur der Geist das wahre Medium unmittelbarer göttlicher Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung sein; denn wenn Gott durch ein sinnlich wahrnehmbares Organ sich offenbart, so ist das, was er damit offenbart, nicht mehr sein eigenes und wahres Wesen, welches, weil es lediglich Geist, sinnlich schlechterdings nicht wahrnehmbar und nicht darstellbar ist (Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12; Jak. 1, 17; 1 Tim. 6, 16). Schon beim Schöpfungsact wird daher das göttliche weltbildende Princip als Geist vorgestellt (1 Mos. 2, 1; Hiob 33, 4; vgl. auch Ps. 33, 6). Der Geist Gottes verleiht den Propheten die Weihe ihres Berufs (Jes. 61, 1; Mich. 3, 8), und nach Weish. 1, 7 erfüllt sein Geist den ganzen Erdkreis. Der Geist Gottes ruhte, nach alttest. Vorstellung, auf allen Gottesmännern in Israel, z. B. auf Mose (4 Mos. 12, 25 fg.) in solcher Fülle, daß von derselben genommen und den 70 Aeltesten mitgetheilt werden konnte. Die Führer Israels in der Richterzeit erfüllte er mit Heldenstärke, wie z. B. den Jephta (Richt. 11, 29), den Simson (Richt. 14, 6; 15, 14). Namentlich David ward vom Tage seiner Salbung durch Samuel vom Gottesgeist erfüllt (1 Sam. 16, 13). Auch solche Personen, die an sich keine Empfänglichkeit für ihn haben, werden unter Umständen gewaltsam von ihm ergriffen, so die Boten Saul's, welche David gefangen nehmen wollten (1 Sam. 19, 20 fg.), ja Saul selbst bei gleicher Veranlassung (1 Sam. 19, 23 fg.), und der falsche Prophet Bileam (nach der spätern Sage 4 Mos. 24, 2). Für die messianische Zeit wird eine reichliche Ausgießung des göttlichen Geistes, bis in die untersten Kreise des messianischen Volks, erwartet (Joel 3, 1 fg.; Jes. 44, 3). Nach Ezechiel wird mit dem Beginn der messianischen Periode Gott dem erneuerten Israel auch einen neuen Geist in das Innere geben, den Geist reiner Frömmigkeit und Sittlichkeit (Ez. 36, 26 fg.), eine Anschauung, die in der erhabenen Vision von den wieder beseelten Todtengebeinen, in welche Jahve seinen Geist haucht, damit sie aufs neue lebendig werden, den Charakter einer allegorischen Weissagung auf die Wiedergeburt des im Exil zerstreuten Gottesvolks annimmt. Wir begreifen demzufolge leicht, weshalb im N. T. Christus vorzugsweise als der Träger und Offenbarer des göttlichen Geistes, und warum das neue in der christl. Gemeinde eigenthümlich waltende und herrschende Princip als das Princip des Geistes dargestellt ist. Christus hat zu seinem Amt die Geistesweihe erhalten (Mark. 1, 10; Matth. 3, 16; Luk. 3, 22; Joh. 1, 32); er selbst hat den Geist als das wesentlich Göttliche in seiner Person und seiner Wirksamkeit bezeichnet, und darum die Sünden gegen seine Person unter die verzeihlichen, unter die unverzeihlichen aber diejenigen gegen den Geist gerechnet: ein schlagender Beweis dafür, daß ihm der Geist, auch abgesehen von dessen Erscheinung in seiner Person, als die absolute religiös-sittliche Autorität galt (Mark. 3, 29; Matth. 12, 32; Luk. 12, 10). Der Geist war ihm überhaupt die Quelle des Guten, im Gegensatz zu dem Fleisch, der Quelle der sinnlichen Schwäche und Versuchbarkeit (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41). Durch die Kraft des Geistes war seinem Wirken der außerordentliche Erfolg verbürgt (Luk. 4, 14), und dieselbe wohnte ihm nach dem vierten Evangelisten (Joh. 3, 34) in ungemessener Fülle inne. In den apostolischen Briefen erscheint das Christenthum ohne weiteres als die Religion des Geistes; doch sind dabei mehrere Standpunkte und Anschauungsweisen zu unterscheiden. Auf der Stufe der judenchristl. Anschauung ist der christl. Geist im wesentlichen noch als ein gesetzlich gebundener vorgestellt; die guten Werke sind der Geist des Christenthums (Jak. 2, 26). In der Offenbarung des Johannes erscheint der christl. Geist an sich nicht als ein der Gemeinde immanenter, sondern er wird als überweltliche Kraft gefaßt (Offb. 2, 29; 3, 13. 22). Die Begeisterung, welche den Apokalyptiker ergreift, kommt als eine fremde Gewalt über ihn (Offb. 1, 10 fg.). Der Begriff der vom Geist Christi durchdrungenen und sittlich erneuerten Gemeinde fehlt hier sowol als im Brief des Judas und im 2. Brief des Petrus. Um so entschiedener tritt derselbe schon im 1. Brief des Petrus hervor. Die Adressaten werden als solche beschrieben, die durch Geistesheiligung erwählt sind (1 Petr. 1, 1 fg.). Auch den alttest. Propheten wohnte der Geist Christi ein (1 Petr. 1, 11), und die neutest. Gemeinde ist ebendeshalb die heilige, weil sie Geistesopfer darbringt und ein Leben im Geiste führt

(Kap. 2, 5). Auch der Hebräerbrief hat vorzüglich den Zweck, das Christenthum, im Gegensatz zu dem noch fleischlichen Charakter der alttest. Religion (Hebr. 9, 10), als die Geistesreligion aufzuzeigen, in welcher sich die alttest. Weissagung von der künftigen Geistesherrschaft (Jer. 31, 35 fg.) erfüllt hat (Hebr. 10, 15 fg.). Daher auch der rein geistige Glaubensbegriff des Hebräerbriefs, wonach der Glaube die Hingabe des Gewissens an das Unsichtbare ist (Hebr. 11, 1 fg.). Auf eine noch höhere Stufe geistigen Verständnisses führen die Paulinischen Schriften. Geist und Fleisch bilden in denselben die fundamentalen sittlichen Gegensätze. Der Christ trägt das Geistessiegel (Gal. 3, 2 fg.). Die Versuchung zur Sünde geschieht am Fleisch (Gal. 4, 13 fg.); wer im Geist wandelt, d. h. ein dem Geist angemessenes Leben führt, der ist infolge davon den Verlockungen des Fleisches nicht mehr ausgesetzt (Gal. 5, 16). Das sittliche Leben des Christen wird als ein fortgesetzter Kampf zwischen Geist und Fleisch aufgefaßt. Beide sind so unverträglich miteinander, daß der Kampf nothwendig mit dem Sieg des einen und der Ueberwindung des andern Factors endigen muß (Gal. 5, 17). Der Geist gilt dem Apostel zugleich als das Princip der Befreiung von der Gesetzesherrschaft, als das wesentlich christl. Princip im Unterschied von dem eigenthümlichen judaistischen (Gal. 5, 18). Er ist ein sittliches Princip, da er die Fülle der christl. Tugenden hervorbringt (Gal. 5, 22). Mit dieser Anschauung steht die Lehre des Apostels von den sogenannten Geistesgaben in unmittelbarer Verbindung. Diese (Charismata, 1 Kor. 12—14) sind die aus dem Geist Christi entspringenden eigenthümlichen Vermögen und Kräfte des Christen, infolge deren er zu bewirken vermag, was dem Nichtchristen als solchem unmöglich ist, z. B. Wunder thun, in Zungen reden (s. d.), Zungen auslegen, glauben u. s. w. Unstreitig nahm der Apostel für die Mitglieder der christl. Gemeinschaft eine ganz außerordentliche, auf übernatürlichem Wege entstandene, Begabung an, und er glaubte in seiner eigenen Lebens- und Berufserfahrung dieselbe erprobt zu haben. Vor schwärmerischen Verirrungen schützte ihn, bei dieser Annahme, die Ueberzeugung, daß alle derartigen Gaben getrennt von der Liebe werthlos seien, und daß daher die Liebe die eigentliche Probe für die christl. Gesinnung sei (1 Kor. 13, 1 fg.). Auffallend und misverständlich ist es ohne Zweifel, wenn dem wahren Christen, als dem Geistesmenschen (pneumaticós), ohne weiteres ein unfehlbares Urtheil zugeschrieben (1 Kor. 2, 15), dagegen dem Nichtchristen oder Scheinchristen, als dem von der Sinnlichkeit Beherrschten, alle Empfänglichkeit für den Geist Gottes und seine Einwirkungen abgesprochen wird (1 Kor. 2, 14). Wenn an solchen Stellen der Ausdruck pneumaticós mit „geistlich" übersetzt zu werden pflegt, so ist das unrichtig und irreleitend. Die Bibel kennt keinen Unterschied zwischen „geistig" und „geistlich". Uebrigens hat der Apostel seiner Annahme, daß die Christen, als Geistesmenschen, unter Umständen, und namentlich den Nichtchristen gegenüber, auf Unfehlbarkeit des Urtheils Anspruch hätten, bei besondern Veranlassungen keine praktische Folge gegeben, und z. B. bei einem in der röm. Gemeinde ausgebrochenen Parteistreite ernstlich vor übereilten und anmaßlichen Urtheilen gewarnt (Röm. 14, 10 fg.). Paulus denkt sich das Leben der Christen als unter der Leitung des Geistes Christi stehend; der Geist ist eine hülfreiche und fördernde Kraft (Phil. 1, 19), und es geht von ihm auch eine intellectuelle Erleuchtung aus, welche die rechte Erkenntniß in den christl. Dingen bewirkt (Eph. 1, 17). Das Höchste, was nach dem Apostel die christl. Gemeinde zu erreichen vermag, ist ihre Einheit als Ein Leib und Ein Geist, d. h. in Verfassung und Gesinnung (Eph. 4, 4). Dabei versteht es sich von selbst, daß der Geist sich den Leib, d. h. den äußern Organismus der christl. Gemeinde, ausbauen muß. Dieses Geistesprincip sichert der Gemeinde ihre Wahrheit, Freiheit und Einheit. Die Einheit des christl. Geistes hat insbesondere der Verfasser der Johanneischen Briefe hervorgehoben und empfohlen, denn die Liebe ist ihm das entscheidende Merkmal des echten Christenthums (1 Joh. 3, 10. 15 fg., 23 fg.). Der Geist der Liebe ist der Geist des Christenthums auf der Höhe seiner sittlichen Entwickelung; er lehrt auch die falschen (unchristl.) Geister von dem göttlichen (christl.) Geist unterscheiden. Hier findet das große Wort: „Gott ist Geist", in einem noch größern seine Erfüllung: „Gott ist Liebe" (1 Joh. 4, 8), d. h. der Geist der Liebe ist göttlich, und sein Sieg in der Welt ist der Sieg des Christenthums über die Welt. Schenkel.

Geist, heiliger, s. Dreieinigkeit.

Geiz. Die Luther'sche Bibelübersetzung sucht mit dem Wort Geiz zwei griech. Ausdrücke wiederzugeben, mit welchen es sich nach heutigem Sprachgebrauch nicht ganz

deckt. Das N. T. redet von Geldliebe (1 Tim. 6, 10) und von Mehrhabenwollen (Kol. 3, 5). Wo also von Geiz die Rede ist, da ist zu denken an die Liebe zum irdischen Besitz und zugleich an das aus der Lust am Besitz entspringende Verhalten (Luk. 12, 15—21). Die Warnung vor dem Geiz in diesem Sinn tritt im N. T. sehr stark hervor. Er erscheint nicht als eine einfache Untugend unter den andern, sondern als derjenige Zug des Herzens, welcher dem himmlischen Sinn am directesten entgegen ist und das Glaubensleben am meisten gefährdet; ja er ist „Wurzel alles Bösen" (1 Tim. 6, 10). Wo der Geiz mit andern sittlichen Gebrechen zusammen genannt wird, da erhält er die Auszeichnung eines eigenthümlichen Beisatzes, welcher uns nicht nur zeigt, daß man in ihm die Cardinalsünde sah, sondern auch den Fingerzeig gibt, in welcher Anschauung diese scharfe Betonung ihren Grund hat. Der Geiz wird nämlich als Götzendienst bezeichnet in Kol. 3, 5 (Eph. 5, 5). Der Gott, welchem damit gedient wird, ist der Mammon (s. d.; Matth. 6, 24; Luk. 16, 13), der Gott dieser sinnlichen, der Eitelkeit verfallenen Welt, welcher ohne Zweifel identisch zu denken ist mit dem als Fürst und Herr dieser Welt und ihrer Schätze vorgestellten Satan (Matth. 4, 9). Somit beruht das Betonen des Geizes als eines Götzendienstes auf einem ascetischen Dualismus. Diese gegenwärtige Welt, von welcher sich ein Erbe des zukünftigen Gottesreichs rein und fern zu halten hat, gehört mit ihren misbrauchten Schätzen dem Teufel. Wer sich um sie bemüht, dient dem Fürsten dieser Welt, kann also nicht zugleich dem wahren Gott dienen. Dieser in die Moral des Urchristenthums tief eingreifende ascetische Dualismus hat seinen Anknüpfungspunkt in dem damals allgemeinen dualistischen Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellem, zwischen dem Himmlischen, als dem wahrhaft Realen, und dem Irdischen, als dem Nichtigen und Schattenhaften. Seine eigentliche Wurzel aber hat er in der damaligen ausschließlich eschatologischen Richtung des religiösen Lebens im Judenthum überhaupt und des Urchristenthums insbesondere. Die Welt ist an ihrem Ende angekommen und reif für die göttlichen Gerichte. Der jetzige Weltäon ist abgelaufen; im Anzug ist eine neue, himmlische Welt, in welcher das Reich Gottes an die Stelle der widergöttlichen Reiche dieser Welt tritt. Während daher in der mosaischen Religion ursprünglich die irdischen Güter eine sehr positive Stellung einnehmen, sofern sie der Segen Gottes über sein Volk und Lohn der Gerechtigkeit sind, somit auch Reichthum begehrt und erworben werden darf, so hat sich das Christenthum in seinem Ursprung eine ganz andere Stellung zu ihnen gegeben. Sie sind das Fremde, das man, soweit es unvermeidlich ist, nur mit abgewandtem Sinn anfassen darf, und das am klügsten und nützlichsten verwendet wird zum Weggeben (Luk. 16, 9. 12; 1 Kor. 7, 30). Denn die Armen dieser Welt hat Gott erwählt, und in den letzten Tagen des Weltlaufs sich noch Schätze zu sammeln, ist eine Thorheit (Jak. 2, 5; 5, 3). Sollte das Princip des Christenthums, das Aufgehen eines höhern Geisteslebens in der Versöhnung mit Gott, in einem von der Sinnlichkeit beherrschten Geschlecht durchschlagen, so mußte es in dieser schroff dualistischen Gestalt auftreten, welche es bereits vorfand. So kam es, daß als die normal christl. Gesinnung die Gleichgültigkeit gegen den irdischen Besitz und als Cardinalsünde die begehrliche Liebe zu demselben erschien. Es ist bekannt, wie diese Anschauung in der kath. Kirche bis heute, wenn auch sehr temperirt, wirksam ist. Der Protestantismus ist von Anfang an über sie hinausgeschritten, und mit vollem Recht. Wir sehen im äußern Besitz, als einem wesentlichen Factor der menschlichen Person- und Gesellschaftsbildung, eine göttliche Ordnung und ein sittlich zu verwerthendes natürliches Gut; Liebe zum äußern Eigenthum und seine Mehrung ist uns daher gar nicht an sich schon verwerflich; vielmehr erkennen wir im allgemeinen in ihr einen berechtigten Theil christl. Lebensführung. Geiz sehen wir daher nicht in dem Streben, den äußern Besitz zu mehren, sondern nur da, wo dieses zur allbeherrschenden Leidenschaft wird, den Menschen zum Sklaven und für die höhern Güter und Pflichten verschlossen macht. Der Protestantismus steht damit jedoch auf keinem andern Boden und athmet darum keinen andern Geist als das Urchristenthum. Er hat nur eine entbehrlich gewordene Schale abgeworfen. Denn jener ascetische Dualismus ist in der That nur Schale gewesen, eine Bewußtseinsform, in welcher der Auflösungsproceß des Heidenthums und des Judenthums sich vollziehen mußte, darum temporär nothwendig. Das Christenthum aber ist die theoretische wie die praktische Ueberwindung von allem Dualismus und zeigt seine positive Stellung zum ganzen Weltleben, also auch zum irdischen Besitz, wenigstens dem Princip nach, schon im N. T. (1 Tim.

4, 3—5, vgl. besonders V. 4; 1 Kor. 3, 22). In Betreff des irdischen Besitzes ist das Unverrückbare, was auch im N. T. überall als der Kern der ascetischen Tendenz klar hervortritt, die volle Unterordnung der irdischen Güter unter die geistigen, zu welchem sie als blose (an sich für uns werthlose) Mittel sich verhalten. Daher ist unwandelbare christl. Pflicht die Bewahrung vor selbstsüchtiger und leidenschaftlicher Liebe zum äußern Besitz. Späth.

Geld (Münzen). Der erste Anfang des Handels ist Tausch, wo ein entbehrlicher Gegenstand gegen einen verlangten eingetauscht wird, wie es noch heutzutage unter Naturvölkern üblich ist. Die hingegebene Waare erhält dabei die Bedeutung des Tauschmittels zur Erlangung der gewünschten und ist nach verschiedenen Umständen auch verschieden. Schon im frühen Alterthum finden wir aber ein allgemein angenommenes Tauschmittel, d. h. Geld, als Werthbestimmung der mannichfaltigen Gegenstände, und zwar edles Metall, das durch Dauerhaftigkeit, Theil- und Dehnbarkeit sich empfahl. Hieraus erklärt sich, daß Hebräer, Griechen und Römer Silber und Geld gemeinhin mit demselben Namen bezeichneten. Da die Quantität des Metalls, zunächst nach dem Gewicht bestimmt, als allgemeines Werthzeichen gangbar war, konnten Silberstücke, von denen schon zur Zeit Abraham's die Rede ist, Schekel, d. h. Gewicht, heißen. Abraham kauft ein Stück Feld mit einer Felshöhle für 400 „Sekel Silber gangbar dem Kaufmann" (1 Mos. 23, 15 fg.); es wird auch ferner vom „Darwägen" gesprochen (2 Mos. 22, 16), aber auch vom bloßen „Geben" und „Darbringen" (2 Mos. 21, 19. 20. 30. 32; 30, 12 fg.; 3 Mos. 5, 15; 27, 3 fg.; 4 Mos. 14, 26), woraus wir schließen dürfen, daß Sekel, als mit dem Gewicht bezeichnete Silberstücke, schon in uralter Zeit gebräuchlich waren. Dies bestätigt sich nicht nur dadurch, daß 2 Kön. 12, 11 nur das Zählen des Geldes erwähnt wird, sondern, daß neben dem ganzen Sekel auch halbe und Viertelsekel vorkommen (2 Mos. 30, 13; 1 Sam. 9, 8). Allerdings waren diese Metallstücke nicht unter der Autorität des Staats geprägte oder gegossene Münzen; allein die Bedeutung des Geldes ist ihnen doch kaum abzusprechen, und in diesem Sinne hatten die Hebräer schon vor dem Exil Geld. Es liegt kein Widerspruch darin, daß die mit dem Werthzeichen versehenen Metallstücke noch nachgewogen werden (1 Mos. 23, 16; 2 Mos. 22, 16; 2 Sam. 18, 12; 1 Kön. 20, 31; Jes. 33, 18; Jer. 32, 9 fg.), oder daß der Ausdruck vom Gewicht auf Geld angewandt noch in der nachexilischen Zeit vorkommt, wo die Hebräer schon eigentliche geprägte Münzen haben (Jes. 46, 6; 52, 2; Sach. 11, 12; Esra 8, 25 fg.; 29, 33; Esth. 3, 9; 4, 7; Matth. 26, 15), wobei wir an die italien. Lira oder das engl. Pfd. St. erinnern.

Sekel war bei den Hebräern die Einheit sowol zur Bestimmung des Gewichts, wie unser Pfund, als auch zur Berechnung des Werths, wie unser Thaler oder Gulden. Nach Silbersekeln bestimmt sich daher der Preis bei Kauf oder Verkauf (1 Mos. 23, 15 fg.; 2 Sam. 24, 24; Jer. 32, 9) von Sklaven (1 Mos. 37, 28; Hos. 3, 2; Matth. 26, 15; 27, 3 fg.), die Höhe der bürgerlichen und priesterlichen Abgaben (1 Kön. 15, 20; Neh. 5, 15; 1 Makk. 10, 40. 42; 2 Mos. 30, 15: 38, 26; Neh. 10, 32), der Betrag des Lösegeldes für Gelübde (3 Mos. 27, 3 fg.; 4 Mos. 3, 47), der Entschädigung und des Sühngeldes (1 Mos. 20, 16; 2 Mos. 21, 32; 5 Mos. 3, 47), des Lohnes für mancherlei Leistungen (Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 10; 2 Sam. 18, 11 fg.; Sach. 11, 12; Joh. 7, 50), des Pachtzinses (HL. 8, 11), der Werth eines Geschenks (1 Mos. 45, 22) sowie einzelner Gegenstände überhaupt (3 Mos. 5, 15; 4 Mos. 7, 13; 1 Kön. 7, 1. 16. 18; 10, 29; 2 Kön. 6, 25; Jes. 7, 13). Da der Silbersekel als Einheitsbestimmung galt, konnte der Name „Sekel" auch weggelassen werden (1 Mos. 20, 16; 37, 38; 45, 32; Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 2—4. 10; 2 Sam. 18, 11 fg.; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 6, 25 fg.). An Stellen, die von „Sekel Goldes" sprechen (4 Mos. 7, 14. 26. 32 fg., 86), ist Sekel in der Bedeutung Gewicht zu nehmen, sowie 2 Sam. 12, 30 das Talent Gold oder Sekel Erzes und Eisens, 1 Sam. 17, 5. 7 und selbst 1 Chron. 21, 25 in diesem Sinne zu fassen sein dürfte, da die Existenz von Goldmünzen in jener Zeit sehr zweifelhaft ist. Die Bibel unterscheidet ausdrücklich von dem gewöhnlichen den „Sekel des Heiligthums" (2 Mos. 30, 24; 38, 24 fg.) und bestimmt sein Gewicht auf 20 Gera (2 Mos. 30, 13; 3 Mos. 27, 25; 4 Mos. 3, 47; 18, 16; Ez. 45, 20). Der heilige halbe Sekel (2 Mos. 30, 13. 15) hieß Beka (2 Mos. 38, 26), und es gab auch, wie schon erwähnt, Drittel- (Neh. 10, 33) und Viertelsekel (1 Sam. 9, 8), von den spätern Juden Zuz genannt.

Es ist gewiß, daß der heilige Sekel schwerer wog als der gemeine, und da nach

Vergleichung der Stellen 1 Kön. 10, 17; 2 Chron. 9, 16 die Mine 100 gewöhnliche Sekel, aber nur 50 heilige Sekel enthält, so wird der Werth des heiligen Sekels auf den von zwei gemeinen, und zwar nach heutiger Berechnung auf 274 pariser Gran Silber (etwa 26 Ngr.) angeschlagen.

Große Beträge berechneten die Israeliten nach dem größten Gewicht, dem Talent (Kikar; 1 Kön. 16, 24; 2 Kön. 5, 5. 22 fg.; 15, 19) = 3000 Sekel, und der Mine (Mana; 1 Kön. 10, 17; Ez. 45, 12; Esra 2, 69; Neh. 7, 71).

Die Bedeutung des Wortes Kesita (1 Mos. 33, 19; Jos. 24, 32; Hiob 42, 11) ist streitig. Nach Bertheau's Vermuthung im Anschluß an die Etymologie (Appensum) ist es wahrscheinlich die Bezeichnung von Geldstück überhaupt; andere halten es für ein dargewogenes Metallstück von bedeutend höherm Werth als der Sekel.

Im Exil nahmen die Juden das in Babylonien gangbare Münzsystem an, aber auch nach dem Exil rechnen sie nach pers. Münzen, nach Dariken (Darkmon, Darkon [Esra 2, 69; 8, 27; Neh. 7, 70 fg.). Wenn der Chronist (1 Chron. 29, 17) schon unter David Dariken erwähnt, so gebraucht er die zu seiner Zeit gangbare Goldmünze, um seinen Zeitgenossen die Höhe des Werths verständlich zu machen (s. Darikus).

Das Gepräge dieser wegen der Reinheit ihres Goldes von jeher berühmten Münzen ist ein bärtiger Mann mit einer Zackenkrone auf dem Haupt, in einem langen Gewand, den Köcher über die Schulter gehängt, auf einem Bein kniend, in der Rechten einen kurzen Spieß, in der ausgestreckten Linken den Bogen haltend; auf der Rückseite ist eine unförmliche Vertiefung. Cavedoni beschreibt aber noch andere Stücke, das eine mit demselben Bogenschützen auf der Vorderseite, auf der Rückseite ein halbgeschnäbeltes Schiff mit hohem Vordertheil und Verzierungen, und ein drittes, wo der Bogenschütze ohne Bart einen scythischen Bogen hält, die Rückseite mit einer Vertiefung, in der eine nackte Figur sitzend erscheint, an der Seite eine bärtige Maske.

Der Name dieser Münze wird verschieden abgeleitet. Gewöhnlich nimmt man einen pers. Ursprung an und zwar von Dara, d. h. König, wovon darig, königlich, sodaß Darkon soviel als königliche Münze bedeuten würde, zum Unterschied von durch Kaufleute markirten Geldstücken. Oder das Wort wird vom Eigennamen abgeleitet, wonach der Urheber der Münze ein Darius, König von Persien, aber nicht der Vater des Xerxes, sondern ein anderer früherer wäre. Endlich combinirte man den Namen Darkmon auch mit Drachme (s. d.).

Mit dem Wechsel der Oberherrschaft über die Juden hatten diese ptolemäisch-syrisches und griech. Geld, und ward daher bald nach Talenten (1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31; 2 Makk. 3, 11; 4, 8), bald nach Drachmen gerechnet (2 Makk. 4, 49; 10, 20; 12, 43). In der Periode der Freiheit hatte Simon der Makkabäer auch das Recht, Münzen zu prägen, erlangt im J. 143 oder 142 v. Chr. (1 Makk. 15, 6), und solche Makkabäer- oder Hasmonäermünzen sind noch auf uns gekommen. Sie zeigen eine eigenthümliche Münzprägung, nennen ihre Gründer mit ihrem Namen und ihrer Würde in althebr. Sprache und Schrift, die aber bei den spätern Hasmonäern ins Griechische übergeht. Sie geben die Werthbezeichnung an: Sekel, Hälfte des Sekel oder Viertelsekel, einige auch das Jahr der Prägung oder der Befreiung. Als Embleme tragen sie einen dreigespaltenen Zweig in drei lilienartige Blumen auslaufend, oder einen Kelch, ein Weinblatt, eine Weintraube, einen Tempeleingang mit einer von vier Säulen getragenen Vorhalle, ein Opfergefäß, daneben einen Palmenzweig, eine Palme innerhalb eines Kranzes, eine dreiseitige Lyra, ein Trinkgefäß, ein Doppelfüllhorn mit einem Granatapfel in der Mitte u. s. w. Nach neuern Untersuchungen sollten vom Hohenpriester Simon, dem Begründer der jüd. Freiheitsperiode, keine Münzen vorhanden sein. Die Stücke des letzten der Hasmonäer, welcher ursprünglich Matthias hieß, griechisch sich Antigonus nannte (daher Antigonusmünzen) führen die griech. Legende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ, auf der Kehrseite aber die hasmonäische Bezeichnung in althebr. Schrift. Diejenigen, welche mit Sekel, Hälfte des Sekel, Viertelsekel markirt sind, daher Siklosmünzen heißen, geben keinen Namen eines Fürsten oder Hohenpriesters an, bezeichnen aber die Zeit nach Jahren „der Erlösung Zions“ oder „der Freiheit Zions“. Sie gehen, soviel deren bisher bekannt sind, nur bis in das vierte Jahr. Von dieser Art gibt es auch Silbermünzen, wogegen von den andern nur Bronzestücke gefunden worden sind. De Saulcy setzt sie in die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Alexander, wogegen sie Ewald in die Zeit der zwei großen

röm. Kriege verlegt, welche die alte Freiheit für eine kurze Dauer zurückbrachten. Die Münzen mit der Aufschrift „Simon Fürst Israels“ werden demjenigen Simon (mit dem Beinamen Bar Kochab) zuerkannt, der den letzten Aufstand unter Hadrian erregt hat. Als feinere Kennzeichen dieser Münzen gelten, daß sie zu לגאלת oder לחרות, nicht ציון, sondern לישראל oder ירושלם, letzteres aber stets ohne י in der Endsilbe setzen. Die auf ihnen angegebenen Jahre reichen, in Uebereinstimmung mit der Geschichte jenes Aufstandes, nur bis in das zweite. Der Tempeleingang, der außer andern Bildern nur auf dieser Art erscheint, wird aus der damaligen Zeit erklärt, in der man nach der Zerstörung des herodischen auf einen neuzubauenden Tempel hoffte. Man sieht einen Beweis für die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung auch darin, daß sich Stücke finden, die unter dem neuen jüd. Gepräge Spuren von früherer röm. Inschrift erkennen lassen, und hält dafür, daß, außer diesen mit althebr. Legenden versehenen Münzen, auch bronzene von Herodes, Archelaus, Herodes Agrippa und Agrippa II., und kleine Bronzemünzen der ersten röm. Kaiser von Augustus bis Nero für Judäa geprägt worden seien. Daneben erhielt sich aber auch griech. Geld im Gebrauch, weshalb nicht blos in der Makkabäerperiode, sondern auch im Zeitalter Jesu nach Drachmen gerechnet ward. Der Stater war eine in Gold und Silber ausgeprägte griech. Münze. Am gangbarsten war der attische Silberstater = 4 attischen Drachmen, also = 1 hebr. Sekel, daher er Matth. 7, 27 als Tempelabgabe für zwei Personen gilt.

Lepton (Mark. 12, 42; Luk. 12, 59; 21, 2) war die kleinste griech. Münze; sie wird dem Werth nach von einigen, nach Mark. 12, 42, der Hälfte eines röm. Quadrans, von andern, unter Beziehung von Matth. 5, 26 auf Luk. 12, 59, einem ganzen Quadrans gleichgehalten.

Von röm. Münzen werden im N. T. erwähnt: der Denar (s. d.), von Silber, der an die Stelle der Drachme trat; etwas geringer als diese (etwa 6½ Ngr.), im Handel aber gleichwerth, war er die Steuermünze und trug das Bild des Kaisers (Matth. 22, 19; Mark. 12, 15). Das As (Assarion, Matth. 10, 29; Luk. 12, 6), eine Kupfermünze, anfänglich 1/10, später 1/16 Denar, etwa 4—5 Pfg. von Werth. Der Quadrans = ¼ As (Matth. 5, 26; Makk. 12, 42), ungefähr = 1 Pfg. Roskoff.

Gelehrsamkeit, s. Schulen.

Gelübde (bei den Hebräern). Es ist ein tief in dem Wesen des religiös gestimmten Menschenherzens begründetes Bedürfniß, der Gottheit für eine empfangene Gabe durch eine freiwillig übernommene Leistung seine dankbare Gesinnung an den Tag zu legen. Dem Streben, diesem Bedürfniß Genüge zu leisten, begegnen wir deshalb fast bei allen einigermaßen religiös angeregten Völkern des Alterthums, ganz besonders auch bei den Hebräern. Es kann dabei aber ein doppeltes statthaben. Die Gabe, welche die Veranlassung zur Dankesbezeugung bildet, ist entweder eine bereits empfangene oder aber eine erst noch erwartete. Im erstern Fall fällt die Dankesleistung des Menschen unter den Begriff des Opfers, nämlich des Dankopfers (s. Opfer); im andern dagegen unter denjenigen des Gelübdes, mit welchem letztern wir es hier zu thun haben. Das Gelübde ist die Zusage einer Leistung seitens des Menschen für den Fall der Gewährung einer, sei es ausdrücklich gegen Gott ausgesprochenen, sei es in der angelobten Leistung sofort schon implicite mit gesetzten Bitte. Auch das letztere nämlich kann statthaben, und hat statt z. B. bei dem Nasiräergelübde (s. d.), in dem Fall nämlich, daß dessen Uebernahme einerseits eine freiwillige, andererseits mehr eine in Erwartung eines bestimmten Gutes zugesagte Leistung (wie etwa 1 Sam. 1, 4) war. Das von dem Nasiräer in diesem Fall als Aequivalent seiner Leistung erwartete Gut ist nichts anderes, aber auch nichts geringeres, als die Zusicherung der göttlichen Gnade, des göttlichen Wohlgefallens überhaupt; in stillschweigender Erwartung dieses Gutes (dessen Gewährung also in gewisser Weise anticipirt wird) vollzieht der Nasiräer sein Gelübde.

Bei näherer Betrachtung des Wesens der alttest. Gelübde ist zuvörderst klar, daß jedes Gelübde, sehen wir auf das, was angelobt wird, doppelter Art sein kann. Man kann einerseits geloben, Jahve zu Ehren etwas zu thun, andererseits aber auch Jahve zu Ehren etwas zu unterlassen. Danach sind zu unterscheiden: 1) positive Gelübde, solche, kraft deren man sich anheischig macht, Jahve irgendeine Gabe darzubringen, ein Opfer, ein Geschenk, ein Grundstück u. s. w. (Gelübde im engern Sinne); und 2) negative Gelübde, solche, kraft deren man sich verpflichtet, Jahve zu Ehren einer sonst erlaubten Handlung, eines sonst erlaubten Genusses sich zu enthalten (Ablobungen). In diesem

Artikel werden wir indeß nur von den Gelübden im engern Sinn reden (s. im übrigen Bann, Fasten, Nasiräat).

Gelübde wurden in Israel gethan seit den frühesten Zeiten. Schon Jakob, als er auf der Wanderung nach Mesopotamien der göttlichen Traumoffenbarung zu Bethel war gewürdigt worden, gelobt (1 Mos. 28, 20—22) für den Fall, daß Gott ihn werde glücklich heimkehren lassen, Jahve als seinen Gott zu verehren, das errichtete Steinmal zu einem Gotteshause zu weihen und von allen Einkünften Jahve den Zehnten zu geben. Für die spätere Zeit ist auf Richt. 11, 30 (Jephta), 1 Sam. 1, 11 (Hanna), 2 Sam. 15, 8 (Absalom), Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1 (Berenice), Matth. 15, 5; Mark. 7, 5; Apg. 18, 18 (Paulus) zu verweisen. Das Motiv zur Ablegung eines Gelübdes konnte, kraft der angeführten Stellen, ein sehr verschiedenes sein. Vorzugsweise waren es zweifelhafte Lagen, Unternehmungen ungewissen Ausgangs, Gefahren, aus denen man Erlösung ersehnte, welche zur Uebernahme jenes Gelübdes Anlaß gaben. „Tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est", sagt schon Plinius (VIII, 21). Indeß konnte auch der Wunsch, irgendsonst ein Gut zu erlangen, zur Ablegung eines solchen bestimmen, wie wir dieses z. B. aus 1 Sam. 1, 11 ersehen. Demzufolge war die Uebernahme eines solchen Gelübdes stets eine gänzlich freiwillige; 5 Mos. 23, 22 wird sogar ausdrücklich bemerkt, daß die Unterlassung eines Gelöbnisses durchaus keine Sünde involvire. Nur das wird wiederholt und aufs nachdrücklichste eingeschärft: ein einmal gethanes Gelübde rücksichtslos und ohne Zögern zu vollziehen (5 Mos. 23, 21; 4 Mos. 30, 3; Richt. 11, 35; 2 Sam. 15, 7; Pred. 5, 3; Ps. 22, 26; 66, 13; 76, 12; 116, 18), weshalb denn auch Spr. 20, 25 vor übereiltem Gelübde gewarnt wird mit dem Hinweis darauf, daß es „ein Fallstrick für den Menschen sei, das Heilige zu übereilen und nach den Gelübden (hinterdrein erst) zu überlegen". In gleicher Absicht, um nämlich einem Misbrauch des Gelübdes vorzubeugen, verfügt das Gesetz (4 Mos. 30, 4 fg.), daß abhängige Personen (Töchter, Frauen, vermuthlich auch Sklaven, obgleich der letztern an der betreffenden Stelle nicht Erwähnung geschieht) ohne Zustimmung des Hausherrn nicht sollten unaufhebbare Gelübde geloben dürfen; wenn das Gesetz über die Söhne schweigt, so geschieht dieses wol, weil diese eine selbständigere Stellung im Hause einnahmen. Nach 5 Mos. 23, 23 scheinen aus demselben Grunde nur diejenigen Gelübde Gültigkeit gehabt zu haben, die laut, also vermuthlich vor Zeugen, abgelegt wurden.

Gegenstand eines Gelübdes konnten Personen (auch die eigene), Thiere und Grundstücke sein. Das Gelöbniß von Personen erstreckte sich auf deren Dienst am Heiligthum; sie wurden durch das Gelöbniß Eigenthum des Tempels (1 Sam. 1, 11). Ob unter den sogenannten Nethinim (s. d.) auch solche Geweihte waren, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Es bestand indeß keine Verbindlichkeit, daß die Jahve Gelobten auch dem Dienst am Heiligthum sich wirklich weihten. Sie konnten nämlich von dieser Verpflichtung befreit, wie der Kunstausdruck im A. T. lautet: „gelöst" werden, durch eine an das Heiligthum zu entrichtende, 3 Mos. 27, 2. 8 genau normirte Summe Geldes. Eine gleiche Freiheit bestand gegenüber solchen Gelübden, die sich auf ein Grundstück (Haus, Acker) bezogen (3 Mos. 27, 14 fg.). Unterließ es jemand, sein Feld einzulösen, so stand dem Heiligthum das Recht zu, das Grundstück anderweit zu verkaufen, und in diesem Fall fiel dasselbe im Jubeljahr nicht wie die sonstigen Grundstücke an den ursprünglichen Besitzer zurück, sondern es verblieb dem Jahve heilig und fiel den Priestern als Eigenthum zu (3 Mos. 27, 20. 21). War endlich das Gelobte ein unreines, Jahve nicht zu opferndes Thier, so hatte der Gelobende die Pflicht, das Thier nach bestimmter Schätzung zu lösen (3 Mos. 27, 9—13). Gelobte reine Thiere mußten stets Jahve geopfert werden und Lösung fand bei ihnen nicht statt (3 Mos. 27, 13. 9 fg.). Das Opfer, bei welchem sie geopfert wurden, ist das Gelübdeopfer, eine Unterart der Vergeltungsopfer (Schelamim; s. Opfer). Nicht Gegenstand des Gelübdes konnte sein einerseits solches, was Jahve schon sonst heilig war, z. B. die Erstgeburt (3 Mos. 27, 26), andererseits Gegenstände, welche notorisch auf sündige Weise erworben waren, wie der Lohn einer Hure oder der Preis eines „Hundes", d. i. das durch widernatürliche Unzucht gewonnene Geld (5 Mos. 23, 19).

Die spätern, sehr casuistisch gehaltenen Bestimmungen des Talmud über die Gelübde finden sich Mischna, Nedarim, III, 3; Schekalim, IV, 6 fg.; über die noch weiter gehenden

der spätern Rabbinen s. Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum“ (Königsberg 1711), II, 493 fg.; Schröder, „Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums“ (Bremen 1851), S. 451 fg. Schrader.

Gemse, s. Steinbock.

Gemeinde (hebr. Kahal, griech. ἐκκλησία, Versammlung). Es gehört zu den auszeichnenden Eigenthümlichkeiten der alttest. Religion, daß sie ursprünglich keine Priesterreligion war, sondern auf einer durchaus volksthümlichen Grundlage ruhte. Ohne allen Zweifel verwalteten die Priester in der ältesten Zeit der israelitischen Geschichte den Opferdienst nicht als Inhaber eines theokratischen Amtes, sondern als Vertreter ihres Hauses, Stammes, der religiösen Landesgemeinde, also als Hausväter und Stammesfürsten (vgl. besonders Graf, „Zur Geschichte des Stammes Levi“ in dem „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.“, 1. Jahrg. 1867, Heft 1 und 2). Das Volk Israel bildete in der Gesammtheit seiner Mitglieder die Landesgemeinde. Diese hatte als solche keinen weltlichen, sondern einen religiösen Charakter, d. h. sie war durch ein Bundesverhältniß (s. Bund) mit Jahve aufs innigste vereinigt. Jahve war ihr Oberhaupt und Herr; unter seiner unmittelbaren Macht- und Gnadenführung stand sie; ihm war sie zu willigem Dienst und unverletzlichem Gehorsam verpflichtet; in so enger Gemeinschaft mit ihm stand sie, wie nach hebr. Ehegesetzgebung die Ehefrau zum Eheherrn, wonach die erstere an den letztern unbedingt gebunden war (s. Ehe). Dieser Anschauung zufolge waren eigentlich sämmtliche Israeliten Priester; das Volk war ein priesterliches, mit Gott unmittelbar verbundenes, heiliges Volk, die israelitische Landesgemeinde war die religiös-sittliche Centralgemeinde der Erde, die Missionsgemeinde der Heiden (2 Mos. 19, 3—6; 5 Mos. 7, 6 fg.; 9, 29; Ps. 33, 12; Jes. 4, 3 fg.; 44, 1 fg.; 49, 1 fg.; Ez. 23, 1 fg.).

Ursprünglich war nun diese israelitische Volksgemeinde nicht nur der Idee nach vorhanden, sondern die Gesammtheit der Hausväter verwaltete in der That die religiösen Angelegenheiten selbst. Der sogenannte Kahal (2 Mos. 12, 6; 16, 2; 3 Mos. 16, 17; 4 Mos. 14, 5) oder die Versammlung der Hausväter trat von Zeit zu Zeit nicht nur zu gottesdienstlichen, sondern auch zu allgemeinen religiösen und nationalen Zwecken zusammen, und in schwierigen Fällen beriethen sich die Führer, z. B. Mose und Aaron, mit derselben. Jeder Hausvater war als solcher auch Hauspriester; das Passahlamm wurde anfänglich noch nicht von den Leviten beim Heiligthum geschlachtet, die Blutbesprengung beim Opfer noch nicht durch die Priester besorgt, sondern dem alten Herkommen gemäß verwaltete beides der Hausvater in eigener Person (1 Mos. 8, 20; 22, 2; 46, 1). Von einem solchen Orte, wo die Landesgemeinde tagte, scheint der Name Kehelatah (4 Mos. 33, 22) abzustammen. Aus dieser Einrichtung erklärt es sich, daß Mose von Jahve den Auftrag erhält, den „Söhnen Israels“, d. h. den mündigen Hausvätern, die göttlichen Offenbarungen zu verkündigen (2 Mos. 19, 3 fg.; 20, 22 fg.). Die Aeltesten, als der engere Landesausschuß, die Repräsentation der Volksgemeinde, werden von der letztern selbst genau unterschieden. Sie bildeten die vorberathende Behörde, deren Anträge der Volksversammlung zur Genehmigung oder Verwerfung vorgelegt wurden (2 Mos. 19, 7 fg.).

Diese ursprüngliche demokratische Einrichtung mußte allmählich dem Uebergewicht des Stammes Levi und dem Ansehen des Aaronitischen Priesterthums weichen. Das Aeltesteninstitut erhielt sich wol fort (s. Aelteste), aber der Schwerpunkt der Landesregierung wurde später in das Königthum und das Priesterthum verlegt, die Landesgemeinde trat in der Regel nur noch zu gottesdienstlichen Zwecken und Festversammlungen zusammen (1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 20, 14; Joel 2, 14; Jes. 1, 12 fg.; Neh. 13, 1), welche durch Posaunenschall einberufen wurden. Diese gottesdienstliche Gemeinde wurde übrigens durch die großen jährlichen Wanderversammlungen in Jerusalem (s. Feste) im Bewußtsein ihrer nationalen und religiösen Zusammengehörigkeit erhalten; durch die Einführung von Synagogengottesdiensten aber (s. Synagoge) bildete sich neben der religiösen Landesgemeinde nun auch die religiöse Localgemeinde aus. Die Synagogeneinrichtung trat unstreitig in einen wohlthätigen Gegensatz zu dem priesterlichen Standesübergewicht. Das lebendige Wort ward hier der Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens an der Stelle des äußern Werk- und Ceremoniendienstes, und die Vorsteher der Synagoge waren der Gemeindewahl, und auch in der spätern Zeit noch (nach der Zerstörung Jerusalems) wenigstens der Gemeindebestätigung unterworfen. Unzweifelhaft wurden die Synagogen

bisweilen auch zu politischen Verhandlungen benutzt (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 828 fg.; Josephus, „Leben", Kap. 54, wo eine Volksversammlung in der Synagoge geschildert ist).

Der Stifter des Christenthums ist niemals mit den Priestern in Unterhandlungen oder in eine Gemeinschaft irgendeiner Art getreten, er scheint vielmehr in der Herrschaft eines besondern Priesterstandes oder der hierarchisch-theokratischen Verfassung die Hauptquelle des Verfalls Israels erblickt zu haben. Die Stiftung einer wahren, auf Gerechtigkeit und Liebe gegründeten Gemeinde war das höchste Ziel seiner Lebens- und Berufsarbeit. Gerade diese so hochwichtige Seite des Christenthums hat noch viel zu wenig Beachtung gefunden. Der Begriff der neutest. Gemeinde, soweit ihn Jesus selbst zur Geltung brachte, war übrigens von dem alttest. Gemeindebegriff wesentlich verschieden. Im A. T. gehörten zur Gemeinde alle Hausväter, welche das Bundeszeichen der Beschneidung aufweisen konnten. Die Unbeschnittenen, also namentlich alle Heiden, waren grundsätzlich davon ausgeschlossen (2 Mos. 12, 43 fg.). Das Gemeindeleben hatte der Natur der Sache nach einen satzungsmäßigen Charakter, und es war im Grunde nicht sowol der sittliche Geist als die theokratische Form, welche die Gemeinde heiligte. Israel war in vieler Hinsicht ein zuchtloses Volk, und deshalb war es schon von seinem Gesetzgeber, noch mehr aber von seinen Königen und Priestern, in eine harte Zucht genommen, es war ihm das Joch des Gesetzes auf den Nacken gelegt worden, unter welchem ihm die Freiheit des Geistes, die zuletzt nur noch ein Gegenstand prophetischer Hoffnung war, verloren ging. Mit der Erscheinung Jesu veränderte sich dieses Verhältniß in einer doppelten Richtung. Obwol Jesus die Beschneidung nicht abschaffte, so legte er doch nicht den geringsten Werth auf diese Ceremonie, und niemals machte er sie auch nur in untergeordnetem Sinn zu einer Bedingung der Aufnahme in sein Reich, d. h. in die von ihm gestiftete neue Gemeinschaft. Ueberhaupt forderte er von seinen Bekennern gar nicht die Erfüllung bestimmter äußerer Formen; er errichtete ein Reich im Geist (s. d.), in unbedingter sittlicher Freiheit. Die Gemeinde, die er stiftete, war im Princip eine universelle Gemeinde; jeder, der den Sinn zum Guten änderte und glaubte, d. h. sich vertrauensvoll an das Göttliche, wie es der Welt durch Christus geoffenbart war, hingab, hatte das Bürgerrecht in seiner Gemeinde. Armuth, Hunger, Traurigkeit, Verfolgung — gerade solche Zustände, welche die alttest. Gemeinde am meisten verabscheute und für Erscheinungen der göttlichen Strafgerechtigkeit hielt (3 Mos. 26, 14 fg.; 5 Mos. 28, 15 fg.; Hiob 15, 20 fg.), galten ihm als Merkmale echter Mitgliedschaft. An die Stelle des politischen und theokratischen Gemeindebegriffs ist bei Christus ein schlechthin geistiger und sittlicher getreten, eine Höhe der Anschauung, die wahrhaft Bewunderung verdient. Eine religiöse Gemeinschaft war vor der Zeit Christi gar nicht denkbar gewesen ohne Priesterthum und Opferdarbringung, ohne Tempel- und Ceremoniendienst, ohne einen symbolischen Cultus und sichtbare Heiligthümer. Auf alle diese Hülfen und Stützen hatte Jesus schlechterdings verzichtet. Er gründete seine Gemeinde lediglich auf die Ideen der Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, und kündigte einen neuen Cultus im Geist und in der Wahrheit an, der von allen räumlichen und sinnlichen Bedingungen sich freihielt (Joh. 4, 23 fg.); ja seine Gemeinde hatte gar keine äußern Grenzen, ihre Mitglieder ließen sich nicht zählen und von den Nichtmitgliedern durch in den Sinn fallende Merkmale unterscheiden; denn das Reich Gottes kommt, nach einem seiner Aussprüche, nicht in der Art, daß es „beobachtet oder sinnlich wahrgenommen werden kann" (Luk. 17, 20 fg.). Ihrem wesentlichen Charakter nach war also die neutest. Gemeinde eine innerliche, unsichtbare, lediglich durch das Zeugniß des Geistes und der Kraft, die von ihr ausgingen, sich manifestirende, eine ideale Gemeinde.

Wenn Jesus allmählich zwölf Jünger, als einen engern Kreis von Vertrauten, um seine Person sammelte, so waren diese nicht die neutest. Gemeinde selbst, sondern die Auswahl der Zwölf hatte noch eine sinnbildliche Bedeutung. Israel, als das Missionsvolk der Menschheit, hatte schon im A. T. einen universell menschheitlichen Beruf; es sollte das Licht der Völker werden und allen Nationen die Freiheit des Geistes vermitteln (Jes. 42, 1—7; 49, 1—7; 61, 1 fg.). Denselben hatte es aber nicht erfüllt; eben darum sollte ihn, nach dem Plan Jesu, jetzt die neutest. Gemeinde als das wahre Israel wirklich erfüllen. Schon aus diesem Grunde kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die von Jesus gestiftete Gemeinde grundsätzlich auch die Heiden mit umfaßte. Er verkündigte

diesen Grundsatz förmlich zwar erst in der spätern Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit, allein er war mittelbar schon in seiner Weiherede (Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5—7 mit vielen Erweiterungen) ausgesprochen; denn nicht nur fehlen in dieser alle theokratischen Forderungen, sondern auch für den Fall, daß der Ausspruch, wonach die Jünger das Salz der Erde und das Licht der Welt wären (Matth. 5, 13 fg.), einer später gehaltenen Rede angehörte, würde dennoch die wiederholte Ermahnung zur Feindesliebe darauf hindeuten, daß auch die (von den Juden bis in den Tod gehaßten und als Feinde betrachteten) Heiden in den Kreis der neuen Gemeinschaft hineingezogen werden sollten (Luk. 6, 27. 35). Auf seiner letzten Reise nach Jerusalem hat er denn auch sogar den Vorzug der Heiden vor den Juden, hinsichtlich ihrer Befähigung zum Reich Gottes, ausgesprochen (Luk. 13, 29 fg.; 14, 11 fg.; Matth. 22, 1 fg.). Die Parabeln vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 4—7), von der verlorenen Drachme (Luk. 15, 8—10), vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11—32) hatten augenscheinlich den Zweck, die Gemüther auf die in Aussicht genommene Aufnahme der Heidenwelt in die neugestiftete Gottesgemeinde vorzubereiten. Auch dem vierten Evangelium zufolge hatte Jesus erklärt, daß er noch Schafe aus einer andern (als der jüd.) Heerde habe, und daß schließlich Eine Heerde und Ein Hirt sein werde (Joh. 10, 16), wie ihm denn auch die Sehnsucht der „Griechen" nach persönlicher Bekanntschaft mit ihm als der Beginn der Verklärung seines Werks auf Erden erschien (Joh. 12, 20 fg.).

Jesus stiftete somit die religiös-sittliche Weltgemeinde, ohne particularistische Schranken, ohne theokratische Satzungen, ohne Priesterthum und Opferwesen, ein Ideal, welches in dieser Fassung vor ihm noch in keines Menschen Herz aufgegangen war, das seinem schöpferischen religiösen Genius eigenthümlich angehört, und dessen Erfüllung seit jener Zeit die wichtigste Aufgabe der Menschheit geworden ist. Die Frage dagegen, ob Jesus seine Gemeinde auch schon äußerlich eingerichtet, ob er bestimmte Formen derselben aufgestellt und Anordnungen in Betreff ihrer Organisation gegeben habe, ist wol zu verneinen. In der Stelle Matth. 18, 15 fg. sind bereits ausgebildetere Gemeindeverhältnisse vorausgesetzt, und die dort gegebene Ermahnung kann daher wenigstens nicht in dieser Form von Jesus gesprochen worden sein. Immerhin ist das Wort, was seine Jünger auf Erden binden werden, das werde auch im Himmel gebunden sein, und was sie auf Erden lösen werden, das werde auch im Himmel gelöst sein (Matth. 18, 18), gewiß von Jesus in dieser Art gesprochen. Gerade dieses Wort bestätigt jedoch, daß von ihm noch keine speciellen Gemeindeeinrichtungen getroffen worden sind. Wie er überhaupt nur Grundsätze aufstellte, die Anwendung und Ausführung derselben aber, unter der Leitung seines Geistes, der weitern Entwickelung, Ort, Zeit und Umständen überließ, so hielt er sich insbesondere, hinsichtlich der äußern Gestaltung seiner Gemeinde, fern von jedem vorzeitigen Machen, überzeugt, daß in solchen äußern Dingen alles von den jeweiligen, zum voraus nicht näher zu bestimmenden Verhältnissen abhängt. Sein Grundsatz war es, dem Geist, mit dem er seine Jünger erfüllt hatte, zu vertrauen. Daß unter „Binden und Lösen", dem Zusammenhang gemäß, äußere Anordnungen in der Gemeindeeinrichtung und Gemeindeverwaltung zu verstehen sind, darüber kann kein Zweifel sein (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. in 4 evang. ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 377 fg.). Wenn aber, auffallenderweise, Jesus die Vollmacht ganz unbedingt zu ertheilen scheint, so ist, bei genauerer Prüfung, die Bedingung in V. 20 nachgetragen, indem ihre göttliche Erfüllung an das Versammeltsein und darum auch an eine Beschlußfassung im Namen Jesu geknüpft ist. Als Ergebniß steht fest: Jesus hat seine Gemeinde als eine weltumfassende, innerliche, lediglich von religiös-sittlichen Ideen getragene im Princip hingestellt, und ihre organische äußere Ausgestaltung der Schöpferkraft seines in seinen Jüngern und später in der Gemeinde selbst wirksamen Geistes überlassen.

Im apostolischen Zeitalter haben wir die Gemeinde Christi, nach ihrer universellen und ideellen Bedeutung, von den organisirten Gemeinden, im speciellen und blos localen Sinne des Wortes, wohl zu unterscheiden. Ebenso haben wir zu beachten, daß innerhalb der judenchristl. Kreise sich das Gemeindeleben anders gestaltet hat als innerhalb der heidenchristlichen. Die erste organisirte Gemeinde nach dem Hingang Jesu bildete sich in Jerusalem. Dieselbe hatte einen specifisch judenchristl. Charakter, und an ihrer Spitze standen die sogenannten Säulenapostel, Petrus, Johannes und Jakobus. Diese christl. Muttergemeinde betrachtete sich, aller Wahrscheinlichkeit nach, als den Mittelpunkt der

neuen Reichsgottesstiftung, als die alle Gläubigen in sich vereinigende Centralweltgemeinde. Sie hielt dabei an der äußern Verbindung mit dem Judenthum noch fest; denn die Gläubigen besuchten noch täglich den Tempel, wenigstens in den üblichen Gebetsstunden, und die Apostel hielten Vorträge in den Tempelhallen (Apg. 2, 46; 3, 1; 5, 12; 21, 42). Auffallend ist die Nachricht, daß diese Gemeinde vollkommene Gütergemeinschaft eingeführt habe (Apg. 2, 44 fg.; 4, 34). Dieselbe beruht jedoch auf einer Uebertreibung, da nach andern Stellen (Apg. 5, 4; 6, 1 fg.; 12, 12) bei den Gemeindegliedern noch Privateigenthum vorausgesetzt wird. Wir haben daher anzunehmen, daß eine gemeinsame Kasse zur Bestreitung der Gemeindebedürfnisse begründet, daß vermittels dieser anfangs täglich gemeinsame Mahlzeiten angeordnet und im weitern die Nothleidenden unterstützt wurden. Daß, in buchstäblicher Erfüllung des Gebots Jesu (Mark. 10, 21; Matth. 19, 21; Luk. 18, 21), mehrere Mitglieder ihre gesammte Habe veräußerten und den Erlös in die Gemeindekasse legten, ist ebenfalls sehr wahrscheinlich, ein Zwang hierzu fand jedoch nicht statt. Im übrigen leuchtet infolge dieser Einrichtung ein, wie fern der christl. Gemeinde in ihren Ursprüngen noch eine dogmatische Begrenzung lag, und wie entschieden dagegen die sociale Organisation in ihr vorherrschte. Jesus hatte das Gebot der Bruderliebe als das höchste, ja als das eigentlich Neue seiner Gemeindestiftung bezeichnet (Joh. 13, 34 fg.), und es ist daher selbstverständlich, daß die ersten Christen ihr Erkennungszeichen nicht in einer gemeinsamen Lehrformel, sondern in gemeinsamen Liebeswerken fanden.

Die erste Gärung in den Gemeindeverhältnissen wurde durch das Eindringen hellenistischer Elemente verursacht (Apg. 6, 1 fg.). Wie wir nun auch über das Amt der „Siebenmänner" (Apg. 6, 3) denken mögen (s. Diakon), so steht jedenfalls fest, daß die Gemeindeversammlung, nach dem Vorgang der Synagogeneinrichtung (Vitringa, a. a. O., S. 818), ihre Vorsteher selbst wählte, und daß auch die Apostel, ihres Ansehens ungeachtet, nichts gegen die Zustimmung der Gemeinde anordneten (Apg. 6, 5; 15, 22). Nach Apg. 14, 23 leiteten Paulus und Barnabas in den von ihnen neugegründeten Gemeinden bei der Wahl der Vorstände nur die Abstimmungen (cheironésantotes), aber sie setzten dieselben nicht aus eigener Machtvollkommenheit ein. Im übrigen nahm, nach der Auffassung der Judenchristen, die Gemeinde zu Jerusalem die Stellung eines Vorortes unter den Christengemeinden ein, eine Auffassung, die auch Paulus insofern mittelbar bestätigte, als er mit den judenchristl. Aposteln dort verhandelte und sich ihre, wenn auch nicht ungetheilte, Anerkennung auswirkte (Gal. 2, 2 fg. 9 fg.) Allerdings errang sich Paulus in jenen Verhandlungen (s. Apostelconvent) für die heidenchristl. Gemeinden von jetzt an die Trennung von der Gemeinde zu Jerusalem, und damit von dem Mittelpunkt der alttest. Theokratie, von dem Tempelcultus und den Heiligthümern der jüd. Nationalität.

Dieser Vorgang war für die Entwickelung des christl. Gemeindelebens von den durchgreifendsten Folgen. Erst jetzt war das theokratische Bewußtsein, welches Jesus ideell aufgehoben hatte, auch thatsächlich zerstört, und an die Stelle einer äußern Priester- und Rechtsanstalt eine auf lediglich sittlichen Grundlagen ruhende Weltgemeinde geschaffen. Zugleich war aber auch, neben der idealen Einen Weltgemeinde, eine Vielheit von einzelnen Localgemeinden gesetzt, ohne daß dieselben durch einen festen äußern Mittelpunkt, wie die alttest. Theokratie, zusammengehalten gewesen wären. Die Gemeinde von Jerusalem war nur noch der liebenden Fürsorge der heidenchristl. Gemeinden, wegen ihrer notorischen Armuth, empfohlen (Gal. 2, 10), und eben damit war als das sämmtliche Gemeinden einigende Band das ideale der Bruderliebe anerkannt, und keineswegs mehr das äußere der theokratischen Autorität (Röm. 15, 25 fg.). Ja, als Jerusalem mit seinen Heiligthümern zerstört wurde, war auch der letzte Rest bis dahin noch nicht ganz erstorbener theokratischer Hoffnungen auf ein Principat der Gemeinde in Jerusalem in Rauch und Asche aufgegangen; die Judenchristen waren aus dem alten Stammsitz der Rechtgläubigkeit gewaltsam vertrieben, die Muttergemeinde war zersprengt, ein Gefühl tiefen Wehs, des Martyriums, durchdrang die scheinbar um ihre letzte irdische Hoffnung betrogenen zum Christenthum bekehrten Juden. Der Verfasser des ersten Petrusbriefs hat ihrem Schmerzensschrei, nach der Zerstörung Jerusalems, einen ergreifenden Ausdruck geliehen. Auch er erkennt, daß den Zerschmetterten nur noch die Hoffnung auf die Wiederkunft des himmlischen Christus und die Bruderliebe übriggeblieben (1 Petr. 1, 13. 22 fg.), durch welche sie zu einem lebendigen Geistestempel erbaut werden sollten, nachdem der steinerne in Staub zerfallen war (1 Petr. 2, 5 fg.).

Bis auf die Zerstörung Jerusalems hatte sich in den ursprünglichen Gemeindeverhältnissen wenig geändert. Die Gemeinden verwalteten ihre Angelegenheiten selbst und waren, bei dem Mangel an festerer und strammerer Leitung, auch auf judenchristl. Seite störenden Einflüssen immerfort ausgesetzt geblieben (Hebr. 13, 9). Dafür legt auch die kurz vor der Zerstörung Jerusalems verfaßte „Offenbarung des Johannes" Zeugniß ab; der „Engel der Gemeinde" (Offb. 1, 20) bedeutet, nach richtiger Auslegung, die Gemeinde selbst, die durch ihren Schutzengel repräsentirt gedacht wird (Bleek, „Vorlesungen über die Apokalypse" [Zürich 1862], S. 166 fg.; Volkmar, „Commentar zur Offenbarung Johannes" [Berlin 1862], S. 75 fg.). Der Verfasser des Offenbarungsbuchs richtet daher seine Mahnungen und Ansprachen an die Gemeinden selbst, die er, seinem Grundsatz gemäß, daß alle Christen Brüder sind (Offb. 1, 6; 5, 10), auch allein verantwortlich macht für ihre sittlichen Zustände.

In den judenchristl. Gemeinden vor der Zerstörung Jerusalems trat unstreitig, schon wegen ihrer Verbindung mit der Muttergemeinde, das Gefühl der Zusammengehörigkeit hervor, und in dem Apostolat war eine oberste Autorität gegeben, welche das Gefühl der Gleichheit zurückdrängte. Die heidenchristl. Gemeinden entbehrten eines solchen zusammenhaltenden äußern einheitlichen Bandes, wenn auch schon früh die Bedeutung der röm. Gemeinde in der Welt- und Kaiserstadt, zumal seit sie in der Nero'schen Verfolgung ihren Glauben mit dem Blut der Märtyrer besiegelt hatte, entschieden hervorgetreten war. Hier bildete sich das Streben nach Freiheit in der Gemeindeorganisation auf ähnliche Weise aus, wie judenchristlicherseits das Streben nach Einheit, und die Namen der Apostel Petrus und Paulus sind für beide Richtungen typisch geworden. Wohin die Extravaganzen der Gemeindefreiheit führten, das stellen uns die Zustände der Gemeinde zu Korinth vor Augen, woselbst der Parteigeist alle Bande der Ordnung löste, wo bei den Agapen grobe Störungen vorkamen, die Theilnahme mancher an den heidnischen Opfermahlzeiten großes Aergerniß in judenchristl. Kreisen hervorrief, in den gottesdienstlichen Versammlungen nicht nur das Wort ergriff, wer gerade Lust dazu fühlte, sondern auch durch das sogenannte Zungenreden (s. d.) vielfacher Anstoß gegeben und die Erbauung gestört wurde, abgesehen von schweren sittlichen Verirrungen, welche die unvermeidliche Folge dieser Auflösung der Gemeindezucht waren (1 Kor. 1, 12 fg.; 5, 1 fg.; 8, 1 fg.; 11, 20 fg.; 14, 1 fg.). Dennoch lag in diesen Gemeinden ein unverwüstlicher Kern sittlicher Kraft und welterobernder Begeisterung, und es ist bewunderungswürdig, wie Paulus, mit aller Schärfe jenen Auswüchsen entgegentretend, gleichwol das Princip der Freiheit selbst unangetastet läßt, in der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß „der Herr der Geist, und wo der Geist des Herrn, da Freiheit ist" (2 Kor. 3, 17; vgl. auch Gal. 5, 1 fg.). Der paulinische Gemeindebegriff schützte die junge Gemeindestiftung gegen den Rückfall in theokratische Formen, der später, mit der Unterdrückung des paulinischen Geistes, unabwendbar eintreten mußte. Es steht dem Apostel fest, daß lediglich der Geist, und zwar der Geist der Liebe, eben als Geist der Gemeinschaft, die zusammenhaltende Kraft der Gemeinde Christi ist (1 Kor. 12, 4 fg.; Röm. 13, 8; Eph. 4, 3 fg.; Kol. 3, 12—14). Gemeinde ist nur, wo Gemeinschaft, und Gemeinschaft nur, wo der Geist der Liebe, der ein heiliger Geist (s. Geist). Die Christen sind wegen des sie beseelenden Heiligen Geistes schon von den Aposteln auch als „Heilige" (s. d.), und ihre Gemeinschaft ist darum als eine „Gemeinschaft der Heiligen" bezeichnet worden.

Die sogenannten Pastoralbriefe (s. d.) versetzen uns bereits in eine Zeit, in welcher der Geist paulinischer Gemeindefreiheit ein Gegenstand des Argwohns geworden ist und das Bedürfniß nach einer förmlichen monokratisch (bischöflich) geleiteten Gemeindeorganisation sich geltend zu machen versucht. Wenn der Apostel als eine Autorität zu Gunsten desselben angeführt werden konnte, so durfte um so eher auf Eingehen darauf von seiten der bisher an Selbstverwaltung gewöhnten Gemeinden gehofft werden. Daher die Empfehlung der Gesetzeszucht (1 Tim. 1, 9 fg.), der Führung eines ruhigen und stillen Lebens (1 Tim. 2, 2), des bischöflichen Amtes (1 Tim. 3, 1 fg.), einer anständigen Besoldung der Vorsteher (1 Tim. 2, 17 fg.), des besondern Rechtsschutzes zu deren Gunsten (1 Tim. 5, 19), die Hochstellung der H. Schrift gegenüber dem lebendigen apostolischen Wort (2 Tim. 3, 14), die harte Behandlung derer, welche die Gemeinde mit Spaltung bedrohen (Tit. 3, 10), die scharfe Polemik gegen Irrlehrer (1 Tim. 4, 1 fg.). Die Zeit der schöpferischen Begeisterung in der Gemeinde ist vorüber; es sind äußere Formen nöthig geworden, um der einreißenden sittlichen Frivolität und der drohenden Spaltung in Lehre und Leben entgegenzutreten, und

die Periode beginnt, als deren Markstein die Ignatianischen Briefe aufgerichtet sind. Die letzten biblischen Denkmäler vor dieser Periode, die Pastoralbriefe, stellen die Zeit der theokratischen Restauration noch nicht unmittelbar dar, aber sie sind ihre Vorläufer, sie verzweifeln bereits an der Kraft des lebendigen freien christl. Geistes, an seinem Vermögen, ohne ein äußeres Baugerüst den Tempel des Neuen Bundes, die Gemeinde Christi, zu tragen. Der monarchische Episkopat wird gestiftet und die Gemeinde begibt sich, im Gefühl ihrer Ohnmacht, zu seinen Gunsten ihrer bisher unter schweren Kämpfen und Opfern aufrecht erhaltenen Selbständigkeit.

Der Ausdruck „Kirche" entspricht dem, was der biblische Ausdruck ecclesia bedeutet, nicht; er bezeichnet eigentlich das „Haus des Herrn" (οἰκία κυριακή), und sein Grundbegriff ist der einer Anstalt, also ein wesentlich anderer, als der, welchen Jesus Christus mit seiner Gemeindestiftung verbunden hat. Luther („Werke" [Erlanger Ausg.], XXV, 353 fg.) hat es daher mit Recht beklagt, daß derselbe den ursprünglichen und biblischen Ausdruck „Gemeinde" verdrängt hat. Schenkel.

Gemeinschaft (der Heiligen), s. Gemeinde.

Gemüse. Es ist anderwärts erwähnt (s. Garten), daß die Hebräer Nutzgärten hatten, in welchen sie Küchenkräuter und Gemüse bauten, und auch sonst ist von Gemüsen die Rede (Dan. 1, 12. 16). Zu Gemüsen dienten vornehmlich Hülsenfrüchte. Jakob kocht ein Linsengericht (1 Mos. 25, 29. 34), wofür er von Esau das Erstgeburtsrecht erlangt. Wenn dieser die Speise „ein Rothes" nennt, so ist der Ausdruck ebenso wenig streng zu nehmen, als wenn wir von einer rothen Kuh sprechen. Linsen wurden in Palästina häufig gebaut (2 Sam. 23, 11) und werden auch heute noch viel gegessen. Außer Linsen werden von Hülsenfrüchten auch Bohnen erwähnt (2 Sam. 17, 28; Ez. 4, 9), die geröstet und anderartig zubereitet genossen wurden. Ob darunter die Ackerbohne (Saubohne) zu verstehen sei, wie einige behaupten, ist aus biblischen Stellen nicht ersichtlich. Nach den Talmudisten bauten die Hebräer außer der gemeinen Bohne auch die ägyptische, die mehr geschätzt worden sein soll (4 Mos. 11, 5). Nach Ez. 4, 9 mischte man zur Zeit des Mangels Bohnen und Linsen, wahrscheinlich gemahlen, unter das Brotmehl, um sie zu Brot zu verbacken.

Die Hebräer bauten und aßen auch Grünzeug als Gemüse, was nicht nur der hebr. Ausdruck „Garten des Grüns" (5 Mos. 11, 10; 1 Kön. 21, 2; Luther: Kohlgarten) andeutet, worunter ein Gemüse- oder Küchengarten zu verstehen ist, sondern auch aus dem Spruch hervorgeht: „Es ist besser ein Gericht Grünes, wo Liebe ist, als ein gemästeter Ochse und Haß dabei" (Spr. 15, 17), womit zugleich der Gegensatz zwischen frugaler und üppiger Kost angedeutet wird. Die Zwiebel wurde in Palästina stark gebaut und viel gegessen, der Talmud erwähnt ihrer oft. Von vorzüglicher Güte war sie um Askalon und in Aegypten (4 Mos. 11, 5), wo sie heute noch ein gewöhnliches Nahrungsmittel des Volks ist. Auch der Knoblauch war in Palästina und Aegypten sehr häufig, und wie er jetzt noch eine Lieblingsspeise im Orient ist, aßen ihn auch die Juden sehr gern, daher ihn der Talmud häufig erwähnt. Neben Zwiebeln und Knoblauch wird auch „Lauch" als Lieblingsessen der Juden in Aegypten genannt (4 Mos. 11, 5), worunter wol unser „Schnittlauch" zu verstehen ist, wie auch der hebr. Name Ḥaṣir auf „abschneiden" hindeutet. An der angeführten Stelle werden auch Gurken erwähnt, und versteht man darunter gewöhnlich die ägyptischen, die größer, süßer und leichter verdaulich als die unserigen sind und noch heute in Aegypten wie Obst gegessen werden. Dagegen erklärt man 2 Kön. 4, 39 Pakuot (von Luther durch „Coloquinten" übersetzt) für Spritzgurken (fructus cucumeris asini), die beim Druck aufspringen und einen bittern, heftig purgirenden Saft ausspritzen. Roskoff.

Gemüth, s. Herz.

Genezareth, s. Galiläisches Meer.

Genugthuung. Da die sittliche Weltanschauung des A. T. durch den Gedanken beherrscht ist, daß das Gute in der vollkommenen Gesetzeserfüllung sich verwirkliche, so ergab sich vermöge einer nahe liegenden Schlußfolgerung daraus, daß jede Gesetzesverletzung, überhaupt jeder Mangel in der Gesetzesgerechtigkeit, durch eine entsprechende Leistung gesühnt oder rechtlich wieder gut gemacht werden müsse. Zunächst entstand die Vorstellung, daß eben derjenige, welcher das Gesetz verletzt oder übertreten habe, diese Leistung selbst übernehmen müsse. Gesetzlich vorgeschrieben war ein solches Verfahren bei dem sogenannten Schuldopfer (s. d.; 3 Mos. 5, 14 fg.; 14, 12; 19, 20 fg.), das seinem

Wesen nach ein Genugthuungsopfer, für eine verschuldete Gesetzesverletzung eine Gegenleistung war, welche, da ihr eigenthümliches Wesen nicht in der persönlichen Gesinnung des Opfernden, sondern in der Leistung als solcher bestand, selbst von Heiden dem Jahve dargebracht werden konnte, wie z. B. von den Philistäern dem Jahve als Schuldopfer goldene Mäuse und Beulen gespendet wurden (1 Sam. 6, 15 fg.). Diese Anschauung ruhte selbst wieder auf der Voraussetzung, daß die Strafe eine Bezahlung (Buße), und insofern eine Wiedergutmachung der begangenen Sünde sei (3 Mos. 7, 18 fg.; 24, 15). Wer sündigt, der „trägt seine Schuld" (nasâ hêṭô). Wer einen Menschen getödtet hat, muß durch die Gegenleistung seines eigenen Todes die verschuldete Tödtung wieder gut machen. Bei der Tödtung eines Stückes Vieh genügt die einfache Wiedererstattung desselben. Wer einem andern ein Glied gebrochen oder verletzt hat, dem muß dieselbe Verletzung an dem gleichen Körpertheil zugefügt werden (3 Mos. 24, 16 fg.).

Unverkennbar beruht diese Ansicht auf einer noch sehr äußerlichen und rohen Vorstellung von dem Wesen der Sünde und Schuld. Der Maßstab, nach welchem die Bestrafung des verletzten Gesetzes bemessen wird, ist der dadurch angerichtete Schaden, der dem Nächsten zugefügte Nachtheil. Das beleidigte Rechtsgefühl erscheint in dem Augenblick als wieder gesühnt, in welchem der Nachtheil äußerlich beseitigt ist. Die Familie des Ermordeten ist zufrieden gestellt, wenn das Blut des Mörders ebenfalls geflossen ist (s. Blutrache). Die edlern Gefühle der Vergebung und Versöhnlichkeit schweigen. Die billige Erwägung, inwiefern der angerichtete Schaden aus dem Motiv sinnlicher Schwäche, plötzlicher Uebereilung, aufwallender Leidenschaft oder aus dem Motiv böswilliger Absicht, arglistiger Tücke, verhärteter Bosheit abzuleiten ist, findet noch gar nicht statt. Religion und Moral bewegen sich noch innerhalb der engen Grenzen einer ganz äußerlich gefaßten Ausgleichungs- oder Vergeltungstheorie.

Sofern nun aber jede Sünde, als eine Uebertretung oder Verletzung des göttlichen Gesetzes, und darum auch als gegen Gott gerichtet betrachtet wurde, mußte, diesem Standpunkt zufolge, auch von seiten Gottes dem Sünder eine Genugthuung oder specifische Gegenleistung abgefordert werden, welche die vorgängige Rechtsbeschädigung wieder gut machte. Im allgemeinen waren die Opfer eine solche Gott dargebrachte Leistung. Der offene, böswillige Bundesbruch, die freventliche Uebertretung des göttlichen Gebotes konnte nur mit dem Tode des Fehlbaren wieder gut gemacht werden. Daher schon die Todesbedrohung 1 Mos. 2, 17 (vgl. 3, 19), die Hinrichtung des Sabbatschänders und des Fluchers (3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 15, 35 fg.). Das Opfer wurde lediglich bei Schwachheits- und Uebereilungssünden als eine genugthuende Gegenleistung angesehen. Es war überhaupt insofern eine unvollkommene Leistung, als es nicht die förmliche Wiedergutmachung, d. h. eine volle Genugthuung für die begangene Sünde im Sinne der Rechtswiederherstellung, sondern nur eine Bedeckung oder Verhüllung der Sünde vor den Augen Gottes bewirkte, wonach Gott die betreffende Sünde aus Gnaden übersah, und deshalb die rechtliche Straffolge gegen den Sünder nicht eintreten ließ (3 Mos. 5, 26 fg.) Die unvorsätzliche, in augenblicklicher Aufregung, sinnlicher Schwäche, leidenschaftlichem Affect begangene Sünde konnte also wieder gut gemacht werden, und die dafür geleistete unvollkommene Genugthuung erhielt ihre vollkommene Ergänzung durch Gottes vergebende Gnade (s. d.), welche von dem Billigkeitsstandpunkt einer höhern, durch die Motive der Liebe gemilderten Gerechtigkeit ihr Urtheil fällte.

Im allgemeinen hielt das religiöse Bewußtsein des A. T. daran fest, daß der Fehlbare Gott die Genugthuung selbst leisten müsse, daß aber zu dieser Leistung noch die Ergänzung der Vergebung von seiten Gottes hinzuzutreten habe, sodaß Gott nicht nach der strengen Rechtsforderung mit dem Sünder verfuhr, sondern in Rücksicht auf dessen menschliche Schwäche und Entschuldbarkeit (Ps. 51, 6 fg.) die unvollkommene Leistung wie eine vollkommene ansah, und rücksichtsvolle Gnade walten ließ, anstatt der rücksichtslosen Gerechtigkeit. Einen neuen, wesentlich modificirten Inhalt erhielt dieses Bewußtsein durch die Vorstellung, daß eine fremde Genugthuung für die persönliche Verschuldung möglich sei, daß ein fremdes Verdienst an die Stelle des eigenen Tugendmangels treten und denselben bedecken könne. Diese Vorstellung nahm ihren Ursprung in den spätern Zeiten der Heimsuchungen, welche über das Volk Israel hereinbrachen, zumal im Exil. Manche Gerechte hatten in dieser schweren Zeit für das zu leiden, was die Ungerechten seit Jahrhunderten verschuldet hatten; ihr Leiden kam nun auch den Ungerechten jener Zeit zugute.

Die Vorstellung von einem solchen Leiden der Frommen zu Gunsten der Sünder findet sich in mehrern Psalmen. Der Leidende im 22. Psalm erlebt es noch, daß infolge seiner heldenmüthigen Bewährung alle Heiden sich bekehren und Jahve's Gerechtigkeit preisen (V. 25 fg.; vgl. auch Ps. 102, 10 fg.). Am ausgebildetsten erscheint diese Vorstellung im zweiten Jesaja. Hier ist der mit soviel Entsagungen und Bedrückungen verbundene Aufenthalt des Gottesvolks im Exil an sich als eine Genugthuungsleistung, ein Lösegeld für die Sünden des Volks gefaßt (Jes. 40, 2 fg.). Aber eben dieser Leistung zufolge ist das in der Hitze der Trübsal geläuterte und geheiligte Volk geeignet geworden, das Heil auch allen übrigen Völkern zu vermitteln (Jes. 42, 1 fg.; 49, 5 fg.).

Zu diesem Zweck hat Israel, der gerechte „Gottesknecht", im Exil gelitten und mit diesem Leiden ein Schuldopfer dargebracht (Jes. 52, 13—53, 12). Allerdings nicht das Volk Israel ohne allen Unterschied, sondern der gerechte Theil desselben, das ideale wahre Israel hat in dieser Weise zunächst für den übrigen Theil, und im weitern auch für die Heiden, welche sich im messianischen Reich der Jahvereligion anschließen werden, genug gethan. Mit Unrecht ist behauptet worden, daß der Gedanke einer genugthuenden (verbüßenden) Leistung Israels zu Gunsten der Heiden im A. T. sonst nirgends vorkomme (Knobel, „Der Prophet Jesaia" [3. Aufl., Leipzig 1861], zu Jes. 52, 13 fg.). Allerdings sind die unbußfertigen Heiden dem Verderben geweiht; aber die bußfertigen sollen Aufnahme im messianischen Reich finden, und der gerechte „Gottesknecht" vermittelt eben durch sein Leidensopfer den Eintritt der Heiden in die göttliche Reichsanstalt (Jes. 42, 6; 49, 6; 60, 3; 66, 18 fg.). In dem messianischen Reich sollen freilich nur die Israeliten priesterliche Rechte besitzen (Jes. 61, 6; 66, 20 fg.); aber gerade aus diesem Umstand ergibt sich, daß sie als Mittler für die aufgenommenen bußfertigen Heiden betrachtet werden, und das Opfer, das sie in den bestandenen Leiden des Exils gebracht haben, hat seine volle Wirkung zu Gunsten der Heiden gethan.

Auf diesem Vorstellungskreise nun hat sich die neutest. Vorstellung von dem genugthuenden Leiden und Sterben Jesu Christi aufgebaut. Schon die synoptischen Evangelien berichten von Jesus, daß er seinen bevorstehenden Tod als ein Lösegeld (lýtron) zu Gunsten vieler bezeichnet habe (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). In derselben Stelle bezeichnet er ihn aber auch als einen Dienst, den er „vielen" leisten werde, und das ist ohne Zweifel nach dem Zusammenhang der ursprüngliche Sinn des betreffenden Ausspruchs. Der Dienst, den er den „vielen" leisten will, ist ihre Befreiung aus der Knechtschaft, nicht etwa nur der Sünde, sondern all der Noth und all des Drucks, die damals auf dem Volk Israel moralisch, social und politisch lasteten. Daß Jesus seinen Tod geradezu als eine genugthuende Opferleistung gefaßt habe, ist jedoch aus der angeführten Stelle nicht zu erweisen, zumal er ihn, nach den drei ersten Evangelisten, bei der Abendmahlsstiftung mit einem Bundesopfer, und nicht mit einem Sühnopfer verglich (s. Abendmahl). Die Ueberzeugung, daß der Tod Jesu an die Stelle der alttest. Sühnopferanstalt getreten sei, und der Gemeinde dieselben Dienste, und zwar ein für allemal, geleistet habe, kam erst im apostolischen Zeitalter zur entschiedenen Geltung. Während der Hebräerbrief den Tod Jesu im wesentlichen, wie die drei ersten Evangelien, als Bundesopfer auffaßt (Hebr. 9, 14 fg.), und ebendeshalb auch vorzugsweise sittliche Wirkungen von ihm ableitet, stellt ihn dagegen der Apostel Paulus überwiegend als eine genugthuende Opferleistung dar, in welcher die göttliche Gnade sich manifestirt habe, und welche menschlicherseits vermittels des Glaubens angeeignet werden müsse. Der Ausspruch, Gott habe Christum (in seinem Kreuzestod) „für uns (die Menschen) zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden" (2 Kor. 5, 21), kann nicht anders verstanden werden, als Gott habe ihn in seiner Todesleistung als den betrachtet, der die Sünde der Menschheit auf sich genommen und dafür genuggethan habe, sodaß nunmehr, diesem fremden Verdienst Christi zufolge, die damit Gott gegenüber geleistete Gerechtigkeit, d. h. die Befriedigung der göttlichen Rechtsforderung, dem gläubigen Sünder zugute kommt. In der Parallelstelle Röm. 3, 25 ist das persönliche Moment, demzufolge die Gott zufrieden stellende Wirkung durch den menschlichen Glauben vermittelt ist, ganz ausdrücklich dazu hervorgehoben. Dieses letztere sichert nun auch der an sich noch völlig dem Rechtsbewußtsein angehörigen Vorstellung einen höhern, wirklich sittlichen Inhalt, der über den Standpunkt des A. T. entschieden hinausgeht. Daß ein jeder äußerlich, gleichsam mechanisch, nach dem Gesetz der strictesten Wiedervergeltung, für jedes Vergehen auch wieder büßen muß, ganz abgesehen von seiner

Gewissensstellung zu Gott und von dem innersten Kern seiner Gesinnung, das ist eine ethisch noch sehr unbefriedigende Vorstellung. Dem Reuigen vergeben wir gern und leicht; von dem Verstockten wenden wir uns unwillig ab. Allein wir wissen nun auch aus der Erfahrung, daß der Schuldige die Strafe für sein Vergehen nicht immer in eigener Person zu tragen hat. Nicht selten sehen wir den Unschuldigen an seiner Stelle leiden. Wie viele Jahrhunderte hindurch hatte Israel durch Abgötterei, innere Zerwürfnisse, trotzigen Abfall von den sittlichen Principien der Jahvereligion seine politischen und nationalen Grundlagen untergraben, und auf diesem Wege allmählich das Schicksal heraufbeschworen, welches mit dem Untergang zuerst des Zehnstämmereichs, dann des Reichs Juda, und der gänzlichen staatlichen Auflösung endigte. Und es waren gerade die Bessern, welche im Exil, nach opferwilliger Vertheidigung ihrer Heimat und ihrer Religion, für die Sünden der ganzen reichsgeschichtlichen Vergangenheit büßten. Fremde Tugend und fremdes Verdienst kommen uns nicht selten wirklich zugute, und es ist ein Zeichen des sittlichen Scharfblicks des Verfassers von Jes. 40—66, daß er diese Wahrheit zum ersten mal an dem Beispiel des leidenden bessern Theils des exilirten Volks nachgewiesen hat. Wenn die biblischen Schriftsteller des apostolischen Zeitalters den Abschnitt vom leidenden „Knecht Gottes" (Jes. 53) als eine Weissagung auf Christus betrachten (Apg. 8, 30 fg.; Joh. 12, 37 fg.), so haben sie darin unrecht; allein sie haben recht, wenn sie die im Leiden und Sterben bewährte Vollkommenheit Christi als eine unerschöpfliche Quelle von sittlichen Kräften ansehen, welche seiner Gemeinde zuflossen und in gewissem Sinne als eine genugthuende Leistung für ihre sittlichen Mängel erschienen. Nur darf diese Genugthuung nicht als eine äußere verdienstliche Leistung, als ein Strafleiden aufgefaßt werden, welches ohne weiteres die Zurechnung für den Sünder, der es sich mit Bewußtsein aneignet, hinwegtilgt; denn damit würde die Wirkung wie eine magische erscheinen und der sittliche Gehalt der Vorstellung verloren gehen. Diese Gefahr lag in der apostolischen Zeit um so näher, je unentwickelter noch der damalige sittliche Gemeindegeist, und je befangener die Vorstellungen noch in der alttest. heidnischen Opfertheorie waren. In der paulinischen Vorstellung, daß der Glaube allein sich das Verdienst Christi aneignen könne, daß dasselbe also nur wirksam sei zufolge der vorgängigen persönlichen Erfüllung einer sittlichen Bedingung, lag das Gegengewicht gegen jede magische und superstitiöse Genugthuungslehre, wenigstens auf so lange, als der Glaube (s. d.) nicht selbst seines sittlichen Gehalts entleert und zu einem sittlich unfreien, sich lediglich passiv verhaltenden Aneignungsorgan des Verdienstes Christi abgestumpft ward. In andern apostolischen Kreisen, z. B. in dem, aus welchem der Jakobusbrief hervorging, fand die Lehre vom genugthuenden Verdienst des Todes Jesu keine Stelle. Wenn der Mensch, wie bei Jakobus „selig wird in seinem (persönlichen) Thun" (Jak. 1, 25), dann wird er es jedenfalls nicht vermöge der Aneignung eines genugthuenden fremden Verdienstes (s. auch Opfer, Sühne, Stellvertretung, Versöhnung). Schenkel.

Geographie, biblische, ist derjenige Theil der biblischen Alterthumskunde, welcher die Erdkunde, wie und soweit sie in den biblischen Büchern vorkommt, behandelt, mithin die Vorstellungen, welche die biblischen Verfasser von der Erde im allgemeinen hatten, schildert und die Völker und Länder, die ihnen bekannt waren, beschreibt.

Ueber die Ansichten der Hebräer von der Gestalt der Erde und vom Weltgebäude (mathematische und physische Geographie) findet sich nichts Bestimmtes in den biblischen Büchern aufgezeichnet. Nur aus gelegentlichen Aeußerungen einzelner Schriftsteller lassen sich ihre Vorstellungen darüber entnehmen. Diese sind nur populäre, der sinnlichen Anschauung entlehnte, aber eben dadurch schon dichterisch schön, wie bei andern Urvölkern, ohne daß sich eine so ausgebildete Mythologie, wie bei den Griechen, daran geknüpft hätte (s. Erde, Himmel, Hades, Unterwelt).

Wie im allgemeinen den Hebräern die Erde der Mittelpunkt des Weltalls war, so galt ihnen im besondern wieder ihr Land als „der Nabel der Erde" (Ez. 38, 12), gleichwie den Griechen die Gegend Delphis (Strabo, IX, 3, 6; Sophokles, Oedip. tyrann., V. 488; Pindar, 4. Pyth. Ode, Nr. 4, V. 8; Cicero, De divinat., II, 56), und Jerusalem als der Mittelpunkt des Erdkreises (Ez. 5, 5. 6; Buxtorf, Lexic. chald. talmud. et rabb., S. 854; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823 fg.], I, 1, 153 fg.; s. Berg des Stifts).

Nach Maßgabe dieser ihrer unvollkommenen Begriffe vom Weltgebäude und von

der Gestalt der Erde war auch die Länder- und Völkerkenntniß der Hebräer (politische Geographie) sehr beschränkt, und besonders das Abendland, von welchem das Meer sie trennte, kann so gut wie unbekannt gelten, indem sie kaum die Namen der nächsten Inseln und Völker kennen lernten (Cypern, Kreta, Rhodus, Spanien). Weiter ist ihr Gesichtskreis gegen Süden (Aegypten, Aethiopien, Libyen), mit dessen Bewohnern sie, zum Theil stammverwandt (die Araber), verkehrten; und gegen Norden, dessen Völker (Tibarener = Tubal, Moscher = Mesech, Armenier = Togarma, Ez. 27, 13. 14; vgl. noch die Kimmerier = Gomer, Scythen = Gog und Magog u. a.) ihre Handelsartikel nach Tyrus brachten. Von den Staaten des Ostens kannten die Hebräer außer ihren Nachbarn (den Phöniziern und Aramäern) vor dem assyrischen und babylonischen Krieg blos die Namen (indischer [d. i. Nimrod] Colonien in Mesopotamien: Babylon im Lande Sinear, Ninive in Assur), und über den Tigris hinaus (Elam) kaum den von Medien noch (Madai, auch Nod, 1 Mos. 4, 16). Sie konnten noch glauben, Euphrat (Phrat) und Tigris (Chiddekel) seien Arme eines Stromes, und hielten Indus und Nil für einen Fluß (Gichon, 1 Mos. 2, 13), wie auch die Griechen doppelt Aethiopien hatten (Homer, „Odyssee", I, 23; Herodot, VII, 70). Von Indien (Chavila) war nur ein dunkles Gerücht an sie gelangt, seit der Perserzeit aber wußten sie von Hòdu (Esth. 1, 1; 8, 9 = sanskrit. Sindhu; s. Eden und Paradies).

Was also den Israeliten von Ländern, von Völkern und deren Verwandtschaft untereinander, vermuthlich durch ihren Verkehr mit den Handel treibenden Phöniziern (Ez. 27), bekannt geworden war, ist im 10. Kap. des 1. Buchs Mose zu einer Völkergenealogie zusammengefaßt (in kürzerer Form 1 Chron. 1; vgl. Josephus, „Alterthümer", I, 6 und 7), einer „Völkertafel", welche sich als Bestandtheil der Jahve-Urkunde charakterisirt, mithin ihrer Abfassung nach wenigstens in die frühere Königszeit Israels hinaufreicht. Als Stammort der zweiten Menschheit nimmt der Verfasser dieser Völkerkarte Armenien an, auf dessen Hochgebirge Ararat (s. d.) sich nach der mesopotam. Sage bei abnehmender Flut die Arche mit den Geretteten niedergelassen hatte (1 Mos. 8, 4). Die Ausbreitung selbst des neuen Menschengeschlechts über den Erdboden wird so dargestellt, daß alle den Hebräern bekannten Hauptvölker von den drei Söhnen Noah's abgeleitet, und also in drei Hauptstämme oder Rassen unterschieden werden, wobei den Verfasser Verwandtschaft der Sitte, besonders aber der Sprache, Körperbildung und namentlich die Hautfarbe der Völker geleitet hat. Dergestalt erscheinen Sem, Ham und Japhet als die Stammväter der drei Menschenrassen, der Rothen, der Schwarzen und der Weißen, wie diese die drei Erdgürtel bewohnen: den mittlern, den südlichen und den nördlichen. Der weiße Menschenstamm der Japhetiten (1 Mos. 10, 2—5) umfaßt den nördlichen Erdgürtel, das weite Ländergebiet im Westen und Norden, alles, was von den Inseln im Mittelmeer und den europ. Küstenländern im Westen an, über Kleinasien bis zum nördlichen Asien jenseit des Taurus an und zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer sich erstreckt; die Meder südlich um das Kaspische Meer wohnten von den Japhetiten am östlichsten. Die dunkelfarbige Völkermasse der Hamiten (1 Mos. 10, 6—20) begreift in sich die Nationen der heißen Zone in Afrika und den südlichen Küstenländern und Steppen. Sem, Ahnherr des hebr. Volks und derjenigen Nationen, welche eine bestimmte Erinnerung als stammverwandt anerkannte, zwar zuletzt genannt (1 Mos. 10, 12—31), um die folgende „Geschichte Sem's" (1 Mos. 11, 10 fg.) unmittelbar anzuknüpfen (1 Mos. 11, 1—9 kann als späteres Einschiebsel nicht in Betracht kommen), wird mit Absicht hervorgehoben als „der Vater aller Söhne Eber's" (aller Hebräer) und zugleich als der Erstgeborene (1 Mos. 10, 21); denn darauf gründet sich eben das Vorrecht, welches seine spätern, auch hier mit besonderer Vollständigkeit genannten Nachkommen, und vor allen wieder die Hebräer genießen; ein nationales Interesse, welches sich besonders auch den „Kanaanitern", d. i. den benachbarten Phöniziern, gegenüber geltend macht, und diese, statt gleichfalls von Sem, vielmehr von Ham abstammen läßt, um sie von jeder Gemeinschaft mit den Semiten, namentlich mit den Hebräern auszuschließen (1 Mos. 10, 6. 15 fg.; vgl. schon 9, 25). Sem umfaßt demnach den mittlern Erdgürtel, welcher nördlich am Taurus, westlich beim Mittelmeer an Syriens und Palästinas Küste seine Grenze findet, und von da über Arabien sich ostwärts weiter erstreckt über den Tigris hinaus bis zu „einer durch die Phantasie geschaffenen Grenze".

Gegen das babylonische Exil hin erweiterte sich der geographische Gesichtskreis der Israeliten durch nähere Berührung mit Assyrien, Babylonien und Medien; jetzt erst, in

exilischen und nachexilischen Büchern, wird das südlich an Medien sich anschließende Persien als Paras erwähnt (Ez. 27, 10; 38, 5; 2 Chron. 36, 20. 22; Esra 4, 5 fg.; 6, 14; Esth. 1, 3. 18; 10, 2; Dan. 5, 28; 6, 9. 13); jetzt erscheinen Land und Stämme Arabiens unter eigenem, allgemeinem Namen (Arab: Ez. 27, 21; Jer. 25, 24; 3, 2; Jes. 13, 20 [21, 13 ist Arab spätere Glosse]; Neh. 2, 19; 2 Chron. 21, 16; 22, 1 u. a.; vgl. auch im N. T. Gal. 1, 17; 4, 25). Auch erhielten allmählich die Juden einige nähere Kunde wie über den Osten, so selbst über den hohen Norden von Asien, über das Scythenvolk und -Land Gog und Magog sowie über Rosch, ein Volk unter Botmäßigkeit des Gog, welches neben Mesech und Tubal genannt wird, vielleicht die Stammväter der Russen (Jer. 51, 27; Ez. 38 und 39; vgl. Offb. 20, 8; Ez. 38, 2. 3; 39, 1).

Auch die Griechen waren vor alters den Hebräern nur im allgemeinen als Jonier (Javan in Kleinasien) und in einzelnen Stämmen (Kittim, Rodanim, Kaphtorim, Kreti und Pleti, Kari [s. d.] in 1 Mos. 10, 2 fg.) bekannt. Erst nach dem Exil, besonders seit durch Alexander den Großen eine engere Verbindung zwischen Morgen- und Abendland hergestellt war, und seit unter dessen Nachfolgern, den Ptolemäern in Aegypten und den Seleuciden in Syrien, die Juden durch politische und Handelsverbindungen in immer engere Berührung mit den Griechen kamen, lernten dieselben Griechenland, Macedonien und Italien, insbesondere auch Kleinasien besser kennen, zumal sich auch seit Alexander's Zeiten Juden in allen Weltgegenden niederließen, also, daß es zur Zeit des N. T. deren im ganzen Römischen Reich gab (vgl. Apg. 2 und die Missionsreisen des Apostels Paulus).

Von eigentlichen Landkarten bei den Israeliten haben wir keine Kunde; denn in der Stelle Jos. 18, 9 ist nicht sowol von einer geographischen Karte, als vielmehr von einem einfachen Verzeichniß der Ortschaften Kanaans die Rede. Der Sage nach soll übrigens schon Sesostris in Aegypten Landkarten haben entwerfen lassen (Goguet, „Untersuchungen von dem Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften", deutsch von Hamberger [Lemgo 1760—62], II, 227 fg.). Doch berichtet Herodot (V, 49) zuerst von einer allgemeinen Erdkarte des Aristagoras von Milet (vgl. auch Strabo, I, 7).

Vgl. noch Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850); Tuch, „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838), speciell zu Kap. 10; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845); Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" (Leipzig 1823 fg.), I, 1, 150 fg.; und den Artikel in Herzog's „Real-Encyclopädie", V, 15 fg. Kneucker.

Gera, s. Gewichte.

Gerar erscheint als eine philistäische Königsstadt schon in der Zeit der Patriarchen (1 Mos. 20, 2; 26, 1) an der Südgrenze Kanaans (1 Mos. 10, 19; 2 Chron. 14, 13). In der Nähe wird ein „Bach (Thal, Grund) Gerar" erwähnt in 1 Mos. 26, 17. Gewöhnlich hält man diesen „Wadi Gerar" für den Bach zunächst südlich von Gaza, den Wadi esch Scheria, oder neuerdings für den Dschurf el Gerâr (d. h. Gießstrom Gerar), einen tiefen und breiten Wadi, welcher von Südosten kommt und etwas oberhalb der Stelle, wo Rowland (Williams, The holy city [London 1849], S. 488) auf dem Wege südsüdostwärts von Gaza nach Elusa (s. Chesil), 3 Stunden von Gaza, auch Spuren einer alten Stadt, Chirbet el Gerâr, gefunden haben will, den Wadi esch Scheria von Ostnordost her aufnimmt. Demgemäß rückt man also das alte Gerar fast zur Breite Gazas nördlich hinauf, wie es denn schon Eusebius nur 25 röm. Meilen südlich von Eleutherpolis, d. i. Gath (s. d.), ansetzt, hauptsächlich auch deshalb, weil man von den südlichen Philistern (s. Philister, Kasluchim und Kreti) keine Kunde hatte, und wie die bekannten fünf Philisterstädte Asdod, Gaza, Ekron, Gath und Askalon, so auch Gerar innerhalb der palästin. Landesgrenze denken zu müssen meinte; dann auch weil man für den „Bach Aegyptens", welcher die Grenze bezeichnet, irrthümlich den „Bach Gazas" hielt, da nämlich auch Gaza bisweilen als Grenzort Kanaans genannt wird (1 Mos. 10, 19). Aber Gerar darf durchaus nicht so weit nach Norden verlegt und etwa nur 3 Tagereisen von Jerusalem entfernt, wie Hieronymus will, angenommen, sondern muß bedeutend weiter südlich als Beerseba gesucht werden; denn nach der Stelle 1 Mos. 20, 1 lag Gerar ungefähr auf der Breite von Kades und Sur (s. d.), und 1 Mos. 26, 23 zieht Isaak aus dem Wadi Gerar (V. 17. 19) nach jenem Beerseba hinan, von welchem aus bis zum Moria die Entfernung erst noch 3 Tagereisen beträgt (1 Mos. 22, 4; vgl. V. 19; 21, 14. 33). Dieser Wadi Gerar in 1 Mos. 26, 17 hat so viel Raum, daß Isaak mit

Hirten und Heerden (V. 13. 14) in ihm lagern konnte; überhaupt führt alles auf einen großen, bedeutenden Wadi, wie im Süden Beersebas nur der von El-Arisch sein dürfte, d. i. der biblische „Bach Aegyptens" (s. d.). Durch den großen Wadi el-Arîsch fließen viele kleinere zum Meer ab, unter andern auch der heutige Wadi Dscherûr, d. i. „Bach Gerar", welcher, östlich von den Bergen herabkommend, westlich nach El-Arisch hinläuft. Gemäß der Stelle 1 Mos. 26, 2—6 scheint Gerar auch ein Punkt an der kanaanitisch-ägypt. Grenze zu sein; aber diese bezeichnet eben El-Arisch und der Bach Aegyptens (Jos. 15, 4. 47; 4 Mos. 34, 5). Dieser Lage Gerars südwestlich von Juda entspricht auch die Nachricht 2 Chron. 14, 12 fg., daß König Asa die bei Maresa geschlagenen und (sicher nach Aegypten hin) fliehenden Aethiopier verfolgte und die Städte von Gerar zerstörte. So führt alles darauf hin, die alte Philisterstadt Gerar an der Stelle zu suchen, wo heute die Festung „El-Arisch" der Araber liegt, d. i. „die uralte Seestadt Laris", wie sie bei Wilhelm von Tyrus (XII, 23) genannt wird, das Larissa (d. h. die „bewahrte", mit Mauern „umgebene", „feste") der eingewanderten Pelasger (s. Kreti und Pleti und Philister; vgl. auch die Etymologie von Maresa), später von dem Wadi her wegen seines „trüben Wassers" bei den Arabern Rhinokorura (Rhinokolura), zuletzt wieder nach ihrem alten Namen El-Arîsch geheißen, ein Stapelplatz für den arab. Handel (Livius, XLV, 11). Der biblische Name Gerar selbst ist aus dem Sanskrit und Griechischen zu erklären und bezeichnet die alte Pelasgerstadt Larissa als äußersten Grenzpunkt des frühern, südlichern Philistäerlandes, und zwar als dessen Nordwest-„Spitze". Dieser alte Name erhielt sich noch mehrere Jahrhunderte nach der christl. Zeitrechnung, und Sozomenus (VI, 32; IX, 17) berichtet von Gerar, das er freilich mit Eusebius und Hieronymus irrthümlich viel zu weit nördlich und östlich verlegt, daß hier ganz nahe bei einem Winterstrom ein großes und berühmtes Kloster stand. Der Abt Silvanus hatte nahe am Schluß des 4. Jahrh. dort seinen Wohnsitz, und der Name des Marcian als Bischof von Gerar (vielleicht in dem Kloster) findet sich unter den Unterschriften des Concils von Chalcedon im J. 451. (Vgl. noch Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845); Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1848), XIV, 1084 fg.; „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", I, 175; Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), S. 216 fg.). Kneucker.

Gerasa (vgl. die Lesart Γερασηνῶν Mark. 5, 1; Matth. 8, 28; Luk. 8, 26), außerdem in der Bibel nicht genannt, um so häufiger von Josephus erwähnt, schon vor der Römerzeit, dann während der innern jüd. Kriege unter den Makkabäern und in der Geschichte des „Jüdischen Kriegs" unter Vespasian und Titus (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 4, 8; III, 3, 3; IV, 9, 1; Plinius, V, 16). Wahrscheinlich ist die Stadt durch Veteranen Alexander's des Großen gegründet worden (Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 806). Südöstlich von Gadara, an einem Flüßchen gelegen, das unweit davon in den Jabbok (Wadi Zerka) fällt, bildete sie mit Philadelphia die Ostgrenze Peräas gegen Arabien hin und gehörte zur Dekapolis. Sie wurde von Alexander Jannäus erobert, welcher im Gebirge Gerasas (Wadi Adschlûn) starb, als er die Feste Ragaba (Argob) belagerte (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 5). Später, im jüd. Krieg, wurde Gerasa, das meist von Heiden bewohnt war, von Juden verwüstet (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 1), doch gehörte es, wie Josephus (a. a. O., II, 18, 1. 5) rühmend hervorhebt, bei der allgemeinen Judenverfolgung, nebst Sidon, Antiochia und Apamea, zu den wenigen syr. Städten, welche die bei ihnen wohnenden Juden nicht ermordeten, sondern beschützten. Lucius Annius, Befehlshaber unter Vespasian, nahm endlich die Stadt ein und verbrannte sie (im J. 68 n. Chr.; Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9, 1). Balduin II. von Jerusalem zerstörte 1122 das dortige Castell. Aus Gerasa gebürtig war Nikomachus Gerasenus, der Neuplatoniker, welcher zur Zeit Trajan's blühte und durch seine hinterlassenen Werke über Pythagoräische Arithmetik und über Harmonie der Nachwelt im Andenken geblieben ist. Auch ein Bischof Placus von Gerasa unterzeichnete sich auf dem Concil zu Chalcedon. Höchst wahrscheinlich zweigte eine Römerstraße von Philadelphia auch gegen Norden über Gerasa nach Amathus und Pella bis Skytopolis ab. Die Größe und Wichtigkeit, sowie der Glanz der alten Stadt Gerasa ergibt sich schon aus dem Umstand, daß sie der umliegenden Gegend („der Gegend Arabiens, die ehedem Gilead hieß": Hieronymus) den Namen gab; besonders aber aus den großen röm. Ruinen des heutigen Dscherâsch (oder Kerâsch), welche, die schönsten in Palästina, 1¼ Stunde im Umfang haben und ein Seitenstück zu denen von Baalbek und Palmyra bilden, übrigens aber dem größten Theil nach erst aus der Zeit des Mark Aurel herrühren. Die Stadt

war aus Kalksteinen erbaut und auf hoher Ebene in den Bergen von Marâd auf unebenem Boden zu beiden Seiten des Wadi Deir gelegen, der auch den Namen Kerwân und Seil Dscherâsch (d. h. Fluß von Dscherâsch) führt. Der Haupttheil der Stadt liegt auf dessen rechtem, d. h. westlichem Ufer, wo der Boden ebener ist. Von Norden kommend ist die erste Hauptgruppe, die den Blick fesselt, der große (Zeus- oder Artemis-?) Tempel, welcher, ein längliches Viereck auf einer 5—6 Fuß hohen Terrasse, von nicht weniger als 200 bis 250 Säulen geschmückt gewesen sein muß und an Pracht und Schönheit jedes öffentliche Gebäude dieser Art in Syrien, den Sonnentempel in Palmyra ausgenommen, übertroffen zu haben scheint; desgleichen östlich davon, am Nordostende der Stadt, aber noch im Westen des Flusses, die Ueberreste eines mächtigen Amphitheaters, von schönem festem Marmor mit Säulen, Nischen u. dgl., wahrscheinlich einst zu Thiergefechten bestimmt. Dann gegen Südwest zu die Ruinen zweier kleinen Tempel, von wo aus man die ganze Stadt wie in einem großen breiten, von Süd nach Nord länger gezogenen Viereck vor sich liegen sah, jede Seite über eine engl. Meile lang, von der großen, über 8 Fuß dicken und aus behauenen Quadersteinen von mittlerer Größe errichteten Ringmauer umzogen. Ebenso beherrscht ein ungemein schöner Tempel (vielleicht des Dionysos) auf einem Hügel am Südende von Gerasa fast die ganze Stadt, und an der Westseite desselben Hügels liegen die Trümmer eines zweiten großen Amphitheaters, von dessen höhern Sitzreihen aus die Zuschauer zugleich die ganze Stadt und umliegende fruchtbare Landschaft, die vormals sehr reizend gewesen sein muß, übersehen und genießen konnten. Die große Hauptstraße Gerasas geht, parallel laufend mit dem Wadi Dscherâsch und auf dessen westlicher, steilerer Uferhöhe hin, charakteristisch südnördlich durch die ganze Stadt von Thor zu Thor, von Anfang bis zu Ende von Säulenreihen eingefaßt, wo noch Inschriften entdeckt werden, und wird in rechten Winkeln hauptsächlich von zwei Querstraßen mit Colonnaden durchschnitten, welche westöstlich zu Brücken über den Fluß auf die Ostseite der Stadt hinüberführen: das Pflaster ist, ebenfalls wie in Gadara, zum Theil noch erhalten. Abgesehen von einer Naumachie am Südende Gerasas auf dem rechten Ufer des Wadi, und von den Bädern und Aquäducten auf dem linken Ufer bietet diese Ostseite der Stadt nur ein Trümmerlabyrinth von Privatwohnungen, die übrigens bis zu ziemlich steiler Höhe emporsteigen. Diese Prachtstadt, von welcher die Geschichte fast nichts als ihren Namen kennt, liegt ohne einen einzigen Bewohner im fruchtbarsten Boden da, nur von einer gräberreichen Nekropolis nach allen Seiten umgeben, welche ihre reiche Bevölkerung früherer Jahrhunderte bekundet, indeß sie gegenwärtig kaum einzelne Diebe und Räuber zählt, die sie von Zeit zu Zeit einmal durchstreifen zum Nachtheil der Fremdlinge, welche sich dort einmal blicken zu lassen den Muth haben. — Wenn aber also einerseits das alte „Gerasa Arabiens", wie es Origenes u. a. nannten, viel zu weit vom Galiläischen „Meer" nach Südosten hin entfernt lag und „weder ein Meer noch einen See in der Nähe hatte", andererseits aber die evangelische Erzählung ein „Meer" in der „Gegend der Gerasener" voraussetzt, so kann diese Lesart „Gerasener", trotz ihrer guten Beglaubigung durch alte Handschriften, unmöglich die richtige, wenigstens nicht die topographisch richtige sein. — Ebenso aber verhält es sich mit der dritten Lesart „Gegend der Gergesener", welche nachweislich von Origenes blos vermuthet wurde, da ihm selbst Gadara zu weit vom „Meer" entfernt schien, und die sich erhielt und hauptsächlich auf das Zeugniß von ihm hin verbreitete, daß zu seiner Zeit am Galiläischen „Meer" der Felsen mit einem Dorf Gergesa gezeigt wurde, von welchem sich die Schweine in dieses „Meer" stürzten, was ihm Eusebius und Hieronymus dann blindlings nachsprachen (s. übrigens Galiläisches Meer).

Da also einerseits solche gewichtige Gründe gegen beide Lesarten: „Gerasener" und „Gergesener" sprechen, da andererseits die Lesart „Gadarener" selbst handschriftlich bei Mark. 5, 1 und Luk. 8, 26 weitaus am besten bezeugt, und bei Matth. 8, 28 ebenfalls gut beglaubigt ist und auch von Origenes, obwol nicht als die herrschende, bezeugt wird und, was die Hauptsache ist, geographisch allein begründet ist: so ist diese Lesart als die ursprüngliche, oder doch wenigstens als die geschichtlich und topographisch richtige zu betrachten. — Vgl. noch: Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 401 fg., 426 fg., 530 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1850—51), XV, 375 fg., 1052 fg., 1077 fg.; Seetzen in Zach's „Monatlicher Correspondenz für Erd- und Himmelskunde", XVIII, 417 fg., 424 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864), I, 278, und „Die drei ersten Evangelien" (Göttingen 1850);

Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus“ (5. Aufl., Göttingen 1864), und „Kritisch-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas“ (5. Aufl., Göttingen 1867); Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde“ (Leipzig 1828), III, 2, 19, 22, 28; Raumer, „Palästina“ (4. Aufl., Leipzig 1860); Reland, a. a. O., S. 301, 773 fg. Kneucker.

Geräthe. Solange die Hebräer unter Zelten gehaust, wird deren Einrichtung kaum eine andere gewesen sein als die, welche unsere Reisebeschreiber bei heutigen Zeltbewohnern im Morgenlande gefunden haben. Bei Reichern ist der Fußboden des Zeltes mit Matten und Teppichen belegt (Jer. 49, 29. 32), die zugleich zum Sitzen und Schlafen dienen, wozu nach Vermögensumständen Kissen, Decken und Tücher hinzukommen, die während des Tags in einem Winkel des Zeltes zusammengelegt sind, zur Schlafenszeit hervorgeholt und ausgebreitet werden. Sonst finden sich noch einige Töpfe von Kupfer oder Thon, Schüsseln, oft von Holz, Schalen, Handmühlen, einige Schläuche, gewöhnlich ein Hammer (Richt. 4, 21), wol auch zum Einschlagen der Zeltpflöcke. Der Feuerherd besteht meist aus einem Loch in die Erde gegraben, einigen losen Steinen herum, auf die das Kochgefäß gesetzt wird. Beim Essen wird ein großes Stück Leder auf den Boden als Tischtuch aufgebreitet, das nach gehaltenem Mahl mit einer am belöcherten Rand durchgezogenen Schnur zusammengefaltet und aufgehängt wird. Kleider und Waffen hängen an einem Pfahl des Zeltes.

Auch nachdem die Hebräer seßhaft geworden und Häuser bewohnten, finden wir nicht viele Geräthschaften bei ihnen. Nach der Aeußerung der sunemitischen Frau, die dem Propheten Elisa ein Gemach einrichten will, gehören zu den nöthigen Geräthen: ein Bett, ein Tisch, ein Stuhl und ein Leuchter oder eine Lampe (s. Bett).

Wie im classischen Alterthum, namentlich im heroischen Zeitalter, das Sitzen bei Tische üblich war und erst später das Liegen gebräuchlich wurde, so auch bei den Hebräern. Das Sitzen gilt dem Hebräer für den Ausdruck der häuslichen Ruhe und des Verweilens überhaupt. Zur Zeit der Erzväter und noch unter den ersten Königen saß man zu Tische (1 Mos. 27, 19; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 24 fg., 27), auch in Aegypten (1 Mos. 43, 33). Später wird das Liegen gebräuchlich (Esth. 1, 6; Jud. 12, 15; Luk. 7, 37), und Amos scheint es mit Schwelgerei in Verbindung zu betrachten (Am. 6, 4. 7). Ein Tisch auf vier Füßen (Schaubrottisch) stand auch im heiligen Gezelt und war 2 Ellen lang, 1 Elle breit und 1½ Ellen hoch (2 Mos. 25, 23 fg.), die Elle nach Angabe der Rabbinen zu 5 oder 6 Handbreiten gerechnet. Dies war vermuthlich die auch sonst übliche Form, nur daß man die Tische der spätern Sitte anpaßte und niedriger machte. Die Talmudisten sprechen auch von dreibeinigen Tischen, die biblischen Schriften lassen uns aber über Form und Beschaffenheit der gewöhnlichen Tische im Stich, obschon deren öfter Erwähnung geschieht. Sie scheinen aus einem Gestell mit erhöhter Platte, also nicht blos aus einem ausgebreiteten Lederlaken bestanden zu haben (Richt. 1, 7; Matth. 16, 27 fg.).

Der hebr. Ausdruck für Sessel, Stuhl (Kissé) deutet auf einen bedeckten oder gepolsterten Sitz. Von den gewöhnlichen Stühlen gibt uns die Bibel keine Beschreibung, wohl aber von dem Thronsessel Salomo's, der von Elfenbein, mit Gold verziert, mit Armlehnen versehen war, denen zur Seite zwei schön gearbeitete Löwen standen und zwölf solche auf den Stufen, die zu ihm hinaufführten (1 Kön. 10, 18 fg.; 2 Chron. 9, 17 fg.). Daß die Beschreibungen des Gottesthrons in Jes. 6, 1 fg.; Ez. 1, 26 fg. nicht im eigentlichen Sinne zu fassen seien, bedarf keiner Erinnerung. Obschon uns die biblischen Schriftsteller weder Tische noch Stühle in den Privatwohnungen beschreiben, dürfen wir doch im Hinblick auf Aegypten und das übrige Alterthum unter Berücksichtigung der Zeitverhältnisse bei den Hebräern Analogien ziehen. In Aegypten finden wir eine große Mannichfaltigkeit von Tischen, von den einfachsten, auf vier Holzpfählen ruhenden Holzplatten bis zu künstlichen Tischlerarbeiten. Es gab auch dreibeinige Tische, und außer Holz wurde auch Metall dabei in Anwendung gebracht. Die Platte ist zuweilen von eingelegter Arbeit, mit Figuren und Hieroglyphen verziert, auch rund und auf Einem Fuß ruhend. Auch bei Homer finden sich Tischchen von geglättetem Holz und hat jeder Gast sein eigenes, was auch später noch üblich gewesen zu sein scheint. Die beliebte Holzart war Ahorn, bei den Römern von Cicero's Zeit an der kostbare Citrus; wir finden aber auch Tische aus Marmor, und auch Metalle, selbst edle, wurden dazu verwendet. Ebenso hatte man außer viereckigen auch runde Tische und das Gestell war nicht selten kunstreich, Karyatiden, Atlanten, besonders häufig Thierklauen vorstellend. Die Zahl der Füße

schwankt zwischen eins, drei und vier. Die Höhe war ungleich, gewöhnlich aber niedriger als bei uns. Auf ägypt. Denkmälern finden sich auch verschiedene Stühle abgebildet, von dreibeinigen Schemeln bis zu prachtvollen Thronsesseln, vierfüßige Stühle mit einfachen Beinen, mit Rückenlehnen und künstlichen Beinen, besonders in Form von Löwenfüßen, der Sitz aus Rohr geflochten oder gepolstert. In den Königsgräbern zu Theben sind Königssessel abgebildet, die theilweise vergoldet gewesen zu sein scheinen, an den Füßen sind hieroglyphisch die Königsschilder Ramses' des Großen angebracht, die Armlehnen mit goldenen Löwen oder Löwenköpfen verziert, die Füllung zwischen den Füßen mit mythologischen Gegenständen geschmückt, und einer ist sogar mit einer Inschrift in Beziehung auf Ramses versehen. Die große Mannichfaltigkeit der Sessel im classischen Alterthum in Bezug auf die Form von Füßen und Lehnen oder ohne letztere, zeigen die pompejanischen Wandgemälde.

Als wesentliches Hausgeräth der Hebräer erscheint auch die Lampe oder der Leuchter. Ob deren Erfindung den Aegyptern zukomme, wie Clemens von Alexandria behauptet, wird wol unentschieden bleiben, gewiß ist, daß sie bei ihnen im Gebrauch waren, da jene sogar ein Lampenfest feierten, wobei besonders die Stadt Sais mit Lampen illuminirt wurde. Auf dem leipziger Sarkophag befindet sich unter andern Geräthschaften auch eine Hieroglyphe, die einer Lampe ähnlicht. Die Griechen bedienten sich im heroischen Zeitalter der Kienspäne zur Beleuchtung, aber schon in der Odyssee hält Pallas eine goldene Lampe in der Hand, und zur Zeit des Aristophanes war der Gebrauch der Lampen im Hause allgemein. Die verschiedenen Formen von Lampen mit einem oder mehrern Lichtern sowie von denen, die zur Beleuchtung großer Säle von der Decke an Ketten herabhingen, sind durch die Ausgrabungen in Pompeji und Herculanum bekannt, sowie auch solche, die auf einem säulenartigen Gestell standen und Candelaber genannt werden, von deren künstlicher Arbeit in Marmor oder Erz namentlich die neuesten etruskischen Ausgrabungen manches schöne Stück geliefert haben. Obgleich die biblischen Schriftsteller oft der Lampen erwähnen (2 Sam. 22, 29; Zeph. 1, 12; Spr. 31, 18) und bildlich als Lebensglück (Ps. 18, 29 und für andere Begriffe Spr. 6, 23; 1 Sam. 14, 50; 1 Chron. 8, 33 fg.) gebrauchen, geben sie uns doch keine Vorstellung von den in Privathäusern gebräuchlichen. Wir können annehmen, daß die gewöhnlichsten den noch heute in manchen Gegenden des Orients gebrauchten Lampen, die, mit Oel gefüllt, einen Lumpen als Docht haben, ähnlich waren. Nach der ausführlichen Beschreibung des Candelabers im Heiligthum (s. Leuchter) ist zu vermuthen, daß zur Zeit, wo das Leben der Hebräer civilisirter und luxuriöser war, auch beim häuslichen Gebrauch zierlichere Lampen und Leuchter üblich waren. Man hielt zwar darauf, in den Wohnungen Licht zu haben (Jer. 25, 10; Ps. 28, 29; 123, 17; Hiob 18, 6 fg.), es kommt jedoch nirgends vor, daß die Hauslampe die ganze Nacht hindurch gebrannt habe.

Unentbehrlich war jedem hebr. Haushalt eine Handmühle, auf der das Mehl für den täglichen Bedarf bereitet wurde, daher sie auch nicht als Pfand genommen werden sollte (5 Mos. 24, 6). Wie ihre Dualbenennung (rehajim) andeutet, bestand sie aus zwei runden, platten Steinen, von welchen der obere auf dem untern festliegenden mittels einer Handhabe herumbewegt und dadurch das zwischenliegende Getreide zermahlen wurde (2 Sam. 11, 21; Richt. 9, 53; Hiob 41, 16). Solche Handmühlen waren bei den Hebräern schon sehr früh (4 Mos. 11, 8), und sind in manchen Gegenden des Orients noch heute im Gebrauch. Die langweilige Arbeit wurde von Leibeigenen, in der Regel weiblichen (Matth. 24, 41; Luk. 17, 35), und zwar den niedrigsten (2 Mos. 11, 5; Jes. 47, 2; Hiob 31, 10), aber auch von männlichen besonders als eine Art Strafe verrichtet (Richt. 16, 21; Kl. 5, 13). Aehnliche Handmühlen hatten die Aegypter, Griechen, und nicht sehr verschieden sind die in Pompeji entdeckten. Odysseus hat Handmühlen, an welchen zwölf Weiber arbeiten. In der Burg des Alkinoos:

> Fünfzig dienten der Weiber umher im Palaste des Königs;
> Diese mit rasselnder Mühle zermalmten gelbes Getreide,
> Jene wirkten Geweb' und drehten emsig die Spindel.

Plutarch hat sogar ein Fragment eines Mahlliedchens, das zum Zeitvertreib beim Mahlen gesungen wurde, aufbewahrt.

Das Geräusch dieser Handmühlen setzt der Prophet (Jer. 25, 10) mit dem Gefühl der Behaglichkeit in Verbindung, wobei Winer an das Geräusch unserer Kaffeemühlen erinnert. In späterer Zeit kamen, wie bei den Griechen und Römern, Eselsmühlen in

Gebrauch. Vor der Erfindung der Handmühlen finden wir im frühesten Alterthum, also auch bei den Hebräern, Mörser, um die gerösteten Getreidekörner zu zerstoßen (4 Mos. 11, 8), wie es noch heute bei den Arabern zu geschehen pflegt.

Um Wasser, Milch, Wein, Oel aufzubewahren (Richt. 4, 19; Matth. 9, 17 vgl. Mark. 2, 22; Luk. 5, 37) oder zu transportiren (1 Mos. 21, 14; Jos. 9, 5. 13; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Jud. 10, 5), bediente sich das Alterthum der Schläuche von Ziegen-, zuweilen von Esels- oder Kamelhäuten, wie noch jetzt der Orient. Erwähnt wird ferner Kad, ein Gefäß zum Schöpfen und Wassertragen, Eimer oder Krug (1 Mos. 24, 14; Richt. 7, 16). Die Witwe von Sarepta hatte ihr Mehl im Kad (1 Kön. 17, 12).

Als Speise- und Kochgeschirr kommen verschiedene Namen vor, bei denen sich aber Form und Unterschied nicht immer bestimmen läßt: Parur (4 Mos. 11, 8; 1 Sam. 2, 14), ein Topf zum Kochen, in dem auch Fleischbrühe herbeigebracht werden konnte (Richt. 6, 19); Sir, ein kesselartiges Geräth (2 Mos. 38, 3) zum Kochen (Jer. 1, 13; 2 Kön. 4, 38 fg.; Ez. 11, 3..7; 24, 6; Sach. 14, 20 fg.) des Opferfleisches (2 Chron. 4, 11), mochte auch als Waschbecken dienen (Ps. 60, 10), wie zum Auftragen des gekochten Fleisches (2 Mos. 16, 3); Dud kommt vor als Geschirr zum Kochen (Hiob 41, 11; in diesem Sinne auch 2 Chron. 35, 13), aber auch als Korb (eigentlich Geflochtenes) für Feigen (Jer. 24, 2), um Köpfe der Feinde hineinzulegen (2 Kön. 10, 7), als Lastkorb, den Sklaven trugen (Ps. 81, 7), als Mulde für Fleisch (1 Sam. 41, 11); Sal, in welchem Brot getragen (1 Mos. 40, 17; 2 Mos. 29, 3. 32) oder Fleisch ohne Brühe darein gelegt wird (1 Richt. 6, 19), ist wahrscheinlich ein aus Ruthen geflochtener Korb; Kijor, als Kochgeschirr (1 Sam. 2, 14), als Feuerbecken (Sach. 12, 6), als Wasserbecken (2 Mos. 30, 18; 3 Mos. 8, 11; 2 Kön. 7, 30; 2 Kön. 16, 17; 2 Chron. 4, 6); Salahat, Schüssel, Schale (2 Kön. 21, 13; 2 Chron. 35, 13); Keara, dasselbe (2 Mos. 25, 29; 4 Mos. 7, 13. 84 fg.); Kallahat, ein ähnliches Gefäß (1 Sam. 2, 14; Mich. 3, 3); Mizrak, als eine Schale, Opferschale (4 Mos. 7, 13; 2 Chron. 4, 8), als Krug zum Wein (Sach. 9, 15; Am. 6, 6); Sappahat, ein Becken oder Krug für Wasser (1 Sam. 26, 11; 1 Kön. 19, 6), auch für Oel (1 Kön. 17, 12); Sephel, ein kleines Becken oder Schale (Richt. 5, 25; 6, 38); Saph, eine Schale oder Napf (2 Sam. 17, 28; 2 Mos. 12, 22; Jer. 52, 19 vgl. 1 Kön. 7, 50; 2 Kön. 12, 14; Sach. 12, 2); Mahabat, eine Pfanne (Ez. 4, 3), um Brotfladen zu backen (3 Mos. 6, 14; 7, 9; 1 Chron. 23, 29); Marheset (3 Mos. 2, 7; 7, 9), ein ähnliches Geräth; Aggan, Schale, Becken (2 Mos. 24, 6; Jes. 22, 24; HL. 7, 3); ähnlich ist auch Kaph (2 Mos. 25, 29; 4 Mos. 7, 14), die spätern Rabbinen geben ihm die Bedeutung „Löffel“.

Mehrere von diesen Gefäßen sind unter den Geräthen des Tempels aufgeführt, waren aber gewiß auch im Hauswesen gebräuchlich, sowie Jaim, Schaufeln, um die Asche wegzuschaffen (2 Mos. 38, 3; 1 Kön. 7, 40; Jer. 52, 18), Gabeln, für das Fleisch (s. d.), Kohlenbecken (2 Mos. 27, 3; 2 Kön. 25, 15), Räucherpfanne (3 Mos. 16, 12; 4 Mos. 7, 13 fg.; 4, 14; 1 Sam. 2, 13), Zangen, um glühende Kohlen oder Steine zu fassen (Jes. 6, 6), Lichtputzen (2 Mos. 25, 38; 4 Mos. 4, 9; 1 Kön. 7, 49), Messer, zum Schlachten und Zerlegen des Fleisches (1 Mos. 22, 6. 10; Richt. 19, 29). Als Trinkgeschirr und zur Aufbewahrung von Flüssigkeiten, z. B. des Oels, gebrauchten die Hebräer Hörner (1 Sam. 16, 1. 13; 1 Kön. 1, 39); als besondere Trinkgefäße werden erwähnt: Gabia, Kelch von Silber (1 Mos. 44, 2 fg., 5), aus dem man einschenkte in den Becher (Jer. 35, 5; 1 Mos. 40, 11; Spr. 23, 31). Selbstverständlich wurden mit zunehmendem Luxus auch die Geräthe kostbar, Salomo's Trinkgefäße z. B. waren von Gold (1 Kön. 10, 21).

Roskoff.

Gerber. Das A. T. erwähnt zwar nicht die Gerberei als Handwerk, sicherlich war aber die Bearbeitung der Thierhäute zu Leder für Sandalen, Gürtel, das Gerben zu Schläuchen (1 Mos. 21, 14) schon sehr früh bekannt, und wenn Nachrichten aus dem hohen Alterthum von eigentlicher Gerberei fehlen, so hat das wol seinen Grund in den Zuständen der patriarchalischen Zeit, in welcher jedes Hauswesen seine Bedürfnisse selbst deckte. Da die Aegypter geschickte Gerber waren und Thierhäute zu Fußsohlen, Bogenköchern, Sophaüberzügen u. dgl. zu bearbeiten und treffliches Leder zu bereiten verstanden, wie die Kreuzbänder an den Mumien zeigen, welche Königsnamen von einem Alter von mehrern Jahrtausenden aufweisen, so läßt sich annehmen, daß die Hebräer während ihres Aufenthalts in Aegypten die Gelegenheit, in der Gerberei zu lernen, benutzt haben werden. Schon zur Bedeckung der Stiftshütte wird Widderleder und Tahasleder erwähnt (2 Mos.

25, 5; 26, 14). Im N. T. wird bereits ein Gerber Simon aufgeführt (Apg. 9, 43), dessen Wohnung am Meer lag (a. a. O., 10, 6. 32). Nach den Talmudisten war das Handwerk der Gerber gering geachtet, und sie sollen ihre Werkstätten gewöhnlich außerhalb der Städte am Wasser gehabt haben. In Rom wohnten die Coriarii in einem durch die Tiber abgesonderten Stadttheil. Die Talmudisten unterscheiden einen „großen" und „kleinen" Gerber, worunter sie vermuthlich Loh- und Weißgerber verstehen. Roskoff.

Gerechtigkeit (Gottes). Die theokratische Institution beruht auf der göttlichen Gerechtigkeit, als ihrer wesentlichen Grundlage. Von Gott wird im Alten Bund die Gerechtigkeit nicht nur als Eigenschaft ausgesagt (s. Eigenschaften Gottes), sondern er selbst ist die Gerechtigkeit, und der Begriff des Rechts liegt seiner gesammten Welt- und Heilsordnung zu Grunde. Darum gibt er dem Menschen gleich nach dessen Erschaffung ein Gesetz (1 Mos. 2, 16), und spricht nach dessen Uebertretung über ihn, nach Maßgabe des Gesetzes, ein Strafurtheil (1 Mos. 3, 16 fg.). Der gesammte Verlauf der theokratischen und der menschheitlichen Entwickelung bewegt sich um die Achse der Gerechtigkeit. Weil sie das Wesen Gottes bildet, so fordert Gott sie auch von seinem vornehmsten Geschöpf, seinem Ebenbild (s. d.), dem Menschen, und als nothwendige Folge der Rechtsverletzung ergibt sich darum die Strafe. Das Verhältniß Gottes zu dem Menschen erscheint daher auch im A. T. als das einer Rechtsgemeinschaft, in der Art, daß auf beiden Seiten neben den Rechtsansprüchen auch Pflichten vorhanden sind, welche erfüllt werden müssen. Gott verpflichtet sich schon gegen Noah, keine verderbliche Wasserflut mehr über die Menschheit kommen zu lassen, und die Noachiden verpflichteten sich gegen Gott, kein Thierblut zu genießen und kein Menschenblut zu vergießen (1 Mos. 9, 9 fg., 4 fg.). Gott verpflichtet sich gegen Abraham, seine Nachkommenschaft ins Unendliche zu mehren und ihnen Kanaan zum ewigen Eigenthum zu verleihen (1 Mos. 15, 4 fg.; 17, 5 fg.), und Abraham verpflichtet sich gegen Gott, mit den Seinigen sich der Beschneidung zu unterwerfen (1 Mos. 17, 10 fg.) und Gott zu vertrauen (1 Mos. 15, 6). Der Rechtsbruch auf seiten des Menschen ist mit Todesstrafe bedroht (1 Mos. 17, 14); daß Gott sein Wort halten wird, wenn der Mensch das seine hält, liegt in seinem Wesen, dem die Eigenschaft der Wahrhaftigkeit, d. h. unwandelbarer Treue, eignet (s. Eigenschaften Gottes). Die Gerechtigkeit Gottes manifestirt sich daher auch im A. T. zunächst als auf der Bundesgrundlage beruhende Treue, indem Gott zur Erfüllung der den Erzvätern gegebenen Verheißungen an ihren Nachkommen, unter der Bedingung, daß auch diese ihre Verpflichtungen gegen Gott nicht versäumen, immerfort bereit ist. Israel hat als das Bundesvolk einen Rechtsanspruch auf Jahve, sofern derselbe sein Gott ist, Jahve hat seinerseits Rechtsforderungen an Israel, sofern dasselbe sein Volk ist. Die heidnischen Völker, welche Israel bedrücken und mishandeln, versündigen sich an Jahve selbst, und dieser ist in solchem Fall verbunden, Israel gegen derartige Bedrückung und Mishandlung zu schützen. Aber ebenso sehr hat Israel die Verpflichtung, Jahve Treue zu halten und seinen Geboten und Vorschriften pünktliche Folge zu leisten; nicht nur die Abgötterei (s. d.), sondern auch alle illegitime Gottesverehrung ist daher infolge des zwischen Jahve und Israel abgeschlossenen Bündnisses als ein förmlicher Rechtsbruch aufs strengste verpönt. In der Regel wird die Verbindlichkeit Jahve's, Israel zu beschützen, durch den von ihm mit den Erzvätern geschlossenen Bund motivirt (2 Mos. 6, 7 fg.; Ez. 47, 14). Dieser Bund, der als ein ewiger Bund nicht mehr aufgelöst werden sollte (1 Mos. 17, 7), fand unter Mose's Vermittelung auf dem Sinai seine Bestätigung und Erneuerung. Israel verpflichtete sich dort feierlichst zur Befolgung des öffentlich proclamirten Gottesgesetzes (2 Mos. 19, 7 fg.; 20, 1 fg.), Jahve übernahm die Verbindlichkeit, Israel vor allen übrigen Völkern zu bevorzugen und als sein geheiligtes priesterliches Eigenthumsvolk zu behandeln (2 Mos. 19, 5 fg.).

Aus diesem thatsächlichen Verhältniß ergibt sich, daß schon auf dem altest. Standpunkt der Begriff der Gerechtigkeit eine doppelte Seite darbot. Für den Fall, daß Israel gesetzestreu war und den gegen Jahve übernommenen Verbindlichkeiten nachkam, manifestirte sich die Gerechtigkeit Gottes in seiner Güte. Jahve hatte sich für diesen Fall verbindlich gemacht, das Volk Israel wie auf Adlersflügeln zu tragen (2 Mos. 19, 4), aus allen ihm drohenden Gefahren zu erretten und unter den heidnischen Völkern zu verherrlichen. Gleichzeitig zeigte sich aber, daß die Vorstellung, wonach Gott eine Verbindlichkeit gegenüber seinem Volk übernommen hatte, im Grunde eine Incongruenz, ja, einen Widerspruch in sich schloß, weil der Mensch eigentlich keinen Rechtsanspruch an Gott

hat, sondern schlechthin abhängig von seinem Allmachtswillen und durchaus unfähig zur Erfüllung desselben ist (Hiob 4, 17 fg.). Es ist daher nur folgerichtig, wenn die Gerechtigkeit Gottes meist als Güte oder Gnade (hēsed) dargestellt wird (Ps. 118, 1 fg.). Die Gnade, welche Jahve Israel, als seinem Eigenthumsvolk, erweist, wird in der That öfters als ein freier Ausfluß seines absoluten Willens, daneben freilich auch wieder als eine von ihm übernommene Rechtsverbindlichkeit aufgefaßt, und infolge dieser zweifachen Auffassungsweise hat sich auf den Grundlagen des A. T. eine doppelte Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit ausgebildet, die eine mit vorwiegend juristischem, die andere mit vorwiegend sittlichem Charakter.

Nach der erstern Vorstellung fordert Gott vor allem die correcte Gesetzesbefolgung; er belohnt dieselbe seinerseits ebenso sehr, als er dagegen die Gesetzesübertretung bestraft (3 Mos. 26, 3 fg., 14 fg.; 5 Mos. 28, 1 fg., 15 fg.). Er ist demzufolge der Schirmherr der Gesetzesinstitution, und ein schauerlicher Fluch soll denjenigen treffen, welcher das Gesetz verletzt (5 Mos. 27, 26). Seine Gerechtigkeit hat hiernach einen vorzugsweise richterlichen Charakter und äußert sich in fortwährenden Strafurtheilen, weil Israel fortwährend das Gesetz übertritt. Auch erleuchtetere Israeliten sind überzeugt, daß Gott jedem nach Maßgabe seines Verhaltens zum Gesetz vergilt (vgl. die bezeichnende Stelle Ps. 18, 21—28), und der Fromme kennt deshalb keinen lebhaftern Wunsch, als daß Gott ihn nach seinen Werken richten möge (Ps. 7, 9). Diese Popularvorstellung trägt auch Elihu vor (Hiob 34, 11 fg.), wenn er bemerkt, daß Gott jeglichem nach seinem Thun vergelte und jeden gemäß seinem Wandel behandle, und der Verfasser von Ps. 11 hebt (V. 6) nachdrücklichst hervor, wie furchtbar die göttliche Strafgerechtigkeit den Frevler trifft. Daß ihre Wirkungen sich sogar auf drei bis vier Generationen erstrecken, ist die ältere Popularvorstellung, welche freilich von dem sittlich entwickeltern Bewußtsein des prophetischen Zeitalters geradezu bekämpft wurde (Ez. 18, 19 fg.; Jer. 31, 29 fg.; 5 Mos. 24, 16). Die göttliche Strafgerechtigkeit manifestirt sich zunächst an Israel, theils insofern, als Gottes Verheißungen an dem Bundesvolk nicht in Erfüllung gehen, theils dadurch, daß Gott schwere Heimsuchungen und furchtbare Gerichte über dasselbe herbeiführt. Israel hätte, nach der zur Zeit des Exils bei den Frommen herrschenden Ansicht, längst verdient, dem göttlichen Strafurtheil zu verfallen; allein als das erwählte und bevorzugte Volk Gottes steht es nicht nur unter dem Strafrecht der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch unter der Heilsführung der göttlichen Gnade, infolge deren Gott mit dem Strafvollzug an sich hält, ja er wird bisweilen auch als ein solcher dargestellt, der bereits gefaßte Strafentschließungen wieder bereut oder zurücknimmt (2 Mos. 32, 7—14). Besonders die Propheten malen den Ernst der über Israel waltenden göttlichen Strafgerechtigkeit mit lebhaft aufgetragenen Farben (Jes. 9, 12 fg.; 30, 27 fg.; Jer. 11, 2 fg., 11 fg.; 14, 10; Ez. 16, 2 fg.; 20, 46; 22, 1 fg.; 24, 3 fg. u. s. w.). Der Untergang des Zehnstämmereichs und die Wegführung seiner Bewohner nach Assyrien, die Zerstörung Jerusalems und die Auflösung des Reichs Juda durch die Chaldäer erscheinen ihnen als verdiente Gottesgerichte nach fortgesetzter böswilliger Gesetzesübertretung von seiten des theokratischen Bundesvolks, und sie zweifeln nicht, daß das Volk als solches, d. h. in seiner Gesammtheit, seine Ansprüche an die Erfüllung der göttlichen Verheißungen verscherzt hat, und daß nur noch der gerecht gebliebene Rest, das ideale Israel, nach mehrfacher Läuterung und Bewährung in schweren Leiden, in den Besitz des versprochenen Erbes eintreten wird (Jes. 40, 2; 42, 1 fg.; Sach. 13, 7—9).

Gleichzeitig manifestirt Gott allerdings seine Strafgerechtigkeit auch an den übrigen Völkern, den Heiden (Ps. 7, 7 fg.; 9, 6 fg.). Die ganze Welt wird nach dem Maßstab seiner Gerechtigkeit gerichtet (Ps. 9, 8 fg.; s. Weltgericht). Sein Gericht wird auch über Edom (Ps. 63, 1 fg.), Babel (Jes. 47, 1 fg.), Assyrien (Jes. 17, 12; 33, 1 fg.), Arabien (Jes. 21, 13 fg.), Moab (Jes. 15 und 16), Tyrus (Jes. 23, 1 fg.), die Götzen (Jes. 44, 6 fg.) u. s. w. gehalten. Nur die Guten, Gerechten, im Leiden Bewährten bleiben übrig und ererben das Gottesreich, nur an ihnen erfüllen sich die den Vätern gegebenen Verheißungen.

Je mehr das alttest. Gottesbewußtsein sich von der lediglich national-particularistischen Betrachtung zu der weltgeschichtlich-universellen erhob, ein desto unabweislicheres Bedürfniß erwachte, die Gerechtigkeit Gottes im Licht seiner Güte und Gnade zu begreifen, und desto mehr trat an die Stelle ihrer vorwiegend juristischen Auffassung die vorwiegend sittliche, der zufolge Gott bei Beurtheilung von Individuen und Völkern nicht

den äußern Maßstab correcten Satzungsgehorsams, sondern den innern einer frommen und rechtschaffenen Gesinnung anlegt. Die Propheten kennen eine äußerlich correcte Satzungsgerechtigkeit, die gleichwol vor Gott keinen Werth hat (Jes. 1, 11 fg.; Am. 5, 21 fg.; Micha 6, 6 fg.; Jes. 58, 5 fg.). Ein Psalmsänger verhöhnt die Eiferer für den theokratischen Opferdienst, welche wähnen, Gott esse Stierfleisch und trinke Bocksblut (Ps. 50, 13), und ein anderer fordert an der Stelle der Brandopfer geradezu das reine Herz und die bußfertige Gesinnung (Ps. 51, 12. 19). Da nun aber das Herz nie völlig rein und die Gesinnung nie durchaus gut ist, da der Hang zum Bösen unzertrennlich ist von der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen (s. das Böse und Fleisch), so wäre es von seiten Gottes eine Ungerechtigkeit, wenn er seine Rechtsforderungen den Menschen gegenüber mit absoluter Strenge durchsetzte, und der 103. Psalm rühmt daher von ihm, daß er alle Schuld vergebe, alle Mängel („Krankheiten") heile, insonderheit den Unterdrückten helfe, daß er barmherzig, langmüthig, huldreich, großmüthig sei, nicht auf immer Böses nachtrage, überhaupt nicht, wie die ältere Vergeltungslehre annahm, nach Maßgabe seiner Verschuldungen mit dem Menschen handle, und eben darin erkennt der Psalmist als das wahre Wesen der göttlichen Gerechtigkeit (Ps. 103, 2—18) eine solche Gesinnung von seiten Gottes gegen den Menschen, wonach Gott mit dem redlichen Streben des Menschen nach Erfüllung seines Gesetzes, d. i. seines heiligen sittlichen Willens, sich zufrieden gibt. Daher vollzieht Gott seine Gerechtigkeit in einer höhern, als in der gesetzlich-theokratischen Bedeutung des Wortes. Das prophetische Gottesbewußtsein findet sich durch das hergebrachte Bundesverhältniß Israels mit Jahve nicht befriedigt; es fordert einen neuen Bund Jahve's mit den Frommen, und dem frommen „Rest" wird beschieden, was ursprünglich der Gesammtheit des erwählten Volks versprochen war (Jer. 31, 7 fg.; Jes. 54, 1 fg.; Ez. 36, 22 fg.; Hos. 11, 8; Zeph. 3, 14 fg.; Mal. 3, 20 fg.). Insofern kennt schon das A. T. einen neuen Bund der Gerechten mit Gott, der nicht auf äußerer Satzungsgerechtigkeit, sondern auf persönlicher Gesinnungsgerechtigkeit beruht.

Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes im N. T. ist diesem prophetischen durchaus verwandt. Den Unterschied bildet die Thatsache, daß das neutest. Gottesbewußtsein durchgängig von ihm bestimmt ist, daß er im N. T. nicht nur eine accessorische, wie im A. T., sondern eine centrale Bedeutung hat. Gott ist wol auch im N. T. als ein solcher dargestellt, der das Gute belohnt und das Böse bestraft und jeglichem nach seinen Werken vergelten wird (Röm. 2, 6; Hebr. 10, 30 fg.; Offb. 22, 12—15); allein damit äußert Gott noch nicht sein absolutes und ewiges Wesen, wie es auf neutest. Standpunkt durch die Vermittelung Jesu Christi erkannt ist. Wenn Gott als „Liebe" (1 Joh. 4, 8) bezeichnet wird, so hat in dieser Bezeichnung auch seine Gerechtigkeit den Charakter einer „Gerechtigkeit der Liebe" gewonnen, und er wird daher in der Regel nicht als der „Herr", wie im A. T., sondern als der „himmlische Vater" dargestellt, ein Prädicat, das im A. T. von Gott nur selten vorkommt, während Jesus dasselbe als die ständige Bezeichnung für Gottes wesentliches Verhältniß zu den Menschen eingeführt hat. Als „gerechter Vater" (Joh. 17, 25) bevorzugt er kein einzelnes Volk mehr; ja, er dehnt seine welterhaltende und weltregierende Güte sogar auf die Bösen und Ungerechten aus, die er in gleicher Weise an seinen Naturgaben theilnehmen läßt wie die Guten (Matth. 5, 45 fg.). Die Gleichstellung der Heiden mit den Juden in ihrem Verhältniß zu Gott hat Jesus zu großem Aegerniß der theokratisch gesinnten Judenschaft öfters aufs nachdrücklichste ausgesprochen; die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom Pharisäer und Zöllner im Tempel lassen sogar eine Vorliebe des „himmlischen Vaters" für die von der pharisäischen Partei verabscheute Heidenwelt durchblicken (Luk. 15, 11 fg.; 18, 9 fg.). Die neue „Gerechtigkeit der Liebe", auf welche Jesus das Verhältniß Gottes zu Juden und Heiden, d. h. zum Menschen überhaupt, gründete, erprobt sich nun auch an dem neuen Maßstab, den Gott beim Endgericht an die Menschen anlegt; denn nicht ihr Verhalten zu irgendeiner vorgeschriebenen Satzung, sondern ihre Gesinnungen und Handlungen gegen die Mitmenschen, überhaupt nicht ihre innere oder äußere Stellung zu irgendeinem Dogma, sondern ihre religiös-sittliche Richtung und Lebensführung entscheidet über ihr ewiges Schicksal (Matth. 25, 40). Deshalb kann es auf diesem Standpunkt unmöglich mehr Vorzugsrechte für die Juden geben, sondern „alle Völker" (von der gesammten Menschenwelt ist Matth. 25, 32 der Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη zu erklären) werden lediglich nach ihren Ueberzeugungen, den Beweggründen ihres sittlichen Verhaltens gerichtet, und alle Menschen, welche einem der Ge-

ringsten ihrer Brüder aufopfernde Liebe bewiesen haben, gehören ebendeshalb zum Messiasreich (wonach die Bemerkung von Meyer, Nichtchristen könnten an jener Stelle nicht gemeint sein, da für solche das Messiasreich nicht bereitet sein könne, allen Halt verliert). Der Begriff einer dogmatisch abgeschlossenen Heilsgemeinschaft war für Jesus gar nicht vorhanden. Eigenthümlich ist die Vorstellungsart, welche vom vierten Evangelisten Jesu hinsichtlich der göttlichen Gerechtigkeit in den Mund gelegt wird, nämlich daß schon jetzt (vor dem allgemeinen Weltgericht) der Vater niemand mehr richte, sondern alles Gericht dem Sohn übergeben habe (Joh. 5, 22). Nach der Anschauung der drei ersten Evangelisten verwaltet der himmlische Vater die Gerechtigkeit in der Welt selbst, bis er das Endgericht unter seiner höchsten Autorität dem Sohn übergibt (Matth. 6, 6; 10, 28. 32 fg.; 18, 19; 11, 25; Luk. 10, 21 fg.; 15, 20 fg.).

Auch in den apostolischen Schriften ist das Bewußtsein von einer neuen Gerechtigkeit Gottes, der Gerechtigkeit der Liebe, durchgängig ausgesprochen, jedoch mit dem Unterschied, daß sie in den einen als das wesentliche Princip des Evangeliums gegenüber dem alttest. Standpunkt erscheint, während sie in den andern durch die Vorstellung von der gesetzlichen, richtenden und strafenden, göttlichen Gerechtigkeit noch gedämpft ist und nicht so unbedingt in den Mittelpunkt der religiösen Anschauung tritt. In der Offenbarung des Johannes werden die Wirkungen der neuen Gerechtigkeit auf die Schar der erwählten Zeugen beschränkt, „die gewaschen sind von ihren Sünden mit dem Blut Christi" (Offb. 1, 5; 3, 21; 7, 9 fg.; 14, 1 fg.; 20, 4 fg.; 21, 7). Die Heiden dagegen sind, nach der Ansicht des Verfassers, dem göttlichen Zorngericht verfallen (Offb. 21, 8). Auch in dem alexandrinisch gefärbten Hebräerbrief, in welchem in geistvoller Weise der Gegensatz zwischen der neuen Gerechtigkeit des Hohenpriesters der Gnade und der alten Gerechtigkeit des Hohenpriesters der Satzung durchgeführt wird, ist für die vorsätzliche Sünde (alttest. Satzungslehre gemäß), nach einmal erkannter Wahrheit, keine Vergebung mehr zu hoffen; nur der Schrecken des Gerichts ist für die bewußt Abtrünnigen noch zu gewärtigen, und Gott manifestirt sich, wie im A. T., als „verzehrendes Feuer" (Hebr. 10, 26 fg.; 12, 25. 29). Nicht minder ist die Gerechtigkeit Gottes überwiegend noch als eine Gerechtigkeit des Gesetzes und Zorns in dem Brief des Judas und dem 2. Brief des Petrus aufgefaßt (Jud. 5 fg.; 2 Petr. 2, 9 fg., 21 fg.). Der gesetzgeberischen und richterlichen Gerechtigkeit Gottes wird mit besonderm Nachdruck im Brief des Jakobus (4, 12) gedacht. Dagegen stellt der 1. Petrusbrief die neue Gerechtigkeit, als eine in Christo, insonderheit in seinem Opfertod, geoffenbarte und den Ungerechten zugute kommende, in die Mitte seiner christl. Weltanschauung (1 Petr. 3, 18 fg.). Der Apostel Paulus hat die neue Gottesgerechtigkeit der Liebe, die nicht mehr die Gesetzeswerke als Norm des sittlichen Urtheils betrachtet, zum Princip nicht nur seines theologischen Lehrbegriffs, sondern seiner gesammten sittlichen Lebensanschauung erhoben (Gal. 3, 24 fg.; Röm. 3, 21—31), d. h. Gott beurtheilt den Menschen nicht nach seiner äußern Uebereinstimmung mit der objectiv gegebenen Norm des Gesetzes, sondern nach seiner innern Herzens- und Geistesrichtung, seiner centralen Gewissensstellung zu ihm und seiner in Christo erschienenen Offenbarung. Dieses neue Verhältniß Gottes zum Menschen ist dem Apostel vermittelt durch den Glauben (s. d.), weshalb es ein Verhältniß der Glaubensgerechtigkeit heißt, und zwar ein Verhältniß zu der durch den Glauben an Jesum Christum, als den zweiten Adam, den gerechten Gottesmenschen bewirkten Gerechtigkeit, sofern nämlich Christus auf dem Wege des Glaubens seine Gerechtigkeit seinen Angehörigen mittheilt. In den Johannesbriefen ist die Gerechtigkeit Gottes geradezu als mittheilende dargestellt (1 Joh. 1, 3. 6; 2, 24; 3, 24; 4, 12 fg.; 5, 12). Das starre theokratische Gesetz hat sich in der Person Christi in eine persönlich erneuernde Lebenskraft, in Geist und Kraft, verwandelt, und die Gerechtigkeit Gottes ist darum aus einer vorwiegend richtenden und fordernden eine vorwiegend mittheilende und begnadigende geworden. Schenkel.

Gerechtigkeit (des Menschen). Die Gerechtigkeit Gottes fordert Gerechtigkeit von seiten des Menschen, d. h. der Mensch soll dem göttlichen Recht gemäß leben und wandeln, dem göttlichen, für ihn maßgebenden Willen gerecht werden. Der doppelten Gerechtigkeit Gottes (s. d.) zufolge gibt es in der Bibel auch eine doppelte Gerechtigkeit des Menschen, Gesetzesgerechtigkeit und Herzensgerechtigkeit, eine Rechtbeschaffenheit, deren Maßstab die vorgeschriebene Satzung, und eine Rechtbeschaffenheit, deren Quelle die innere religiös-sittliche Gesinnung ist. Die erstere fordert die theokratische Gesetzgebung, im Hintergrund Gottes Erbarmen, Gnade, Langmuth zeigend, aber zugleich auch die Schärfe

des unerbittlichen Ernstes (2 Mos. 34, 5 fg.) gegen alle Abtrünnigen, insbesondere gegen die abgöttischen Heiden (2 Mos. 34, 11 fg.). In den „Satzungen Jahve's wandeln", seine „Gebote halten", ist der Ausdruck für diese Form der Gesetzesgerechtigkeit (3 Mos. 26, 3; 5 Mos. 27, 1 fg.; 28, 1 fg.). „Als Gerechtigkeit wird es uns gelten, wenn wir darauf halten, alle diese (die im Gesetz vorgeschriebenen) Gebote zu thun vor Jahve, unserm Gott, so wie er uns geboten" (5 Mos. 6, 25). Daher die oft wiederholte Mahnung, die vorschriftsgemäße Satzung zu beobachten, nicht davon abzuweichen, namentlich nicht den Satzungen fremder abgöttischer Völker sich zu unterwerfen (3 Mos. 19, 37; 20, 8. 22; 22, 9. 31; 5 Mos. 4, 40; 6, 1 fg.; 8, 1 fg.; 10, 32 u. s. w.). Wer also vorschriftsgemäß beschnitten war, vorschriftsgemäß an dem Dienst beim Heiligthum, insonderheit des Opfers, theilnahm, den Sabbat und die übrigen Feste vorschriftsgemäß beobachtete, den anbefohlenen Ceremonien, Reinigungen, Waschungen, Speisegesetzen sich unterzog, von allen untheokratischen und ausländischen Culten sich fern hielt u. s. w., der war ein „Gerechter" und hatte auf den im Gesetz treuem Gehorsam gegen dasselbe verheißenen Lohn zu hoffen, wobei mit Diestel („Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament", in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", V, 207 fg.) anzuerkennen ist, daß in den drei ersten Büchern Mose der Begriff der Gerechtigkeit vom Menschen noch sehr in den Hintergrund tritt. Diese Gesetzesgerechtigkeit wird auch in manchen Psalmen hoch gefeiert. Schon der Eingang des Psalmbuchs preist den Mann glücklich, welcher an Jahve's Gesetz seine Lust hat und Tag und Nacht darüber nachsinnt (Ps. 1, 2). Auch der Verfasser des 51. Psalms, obwol er eine bessere Gerechtigkeit kennt, will doch von der Gesetzesgerechtigkeit sich nicht freimachen (V. 20 fg.). Namentlich die Psalmen 78 und 105 preisen die Gesetzesgerechtigkeit (Ps. 78, 5 fg.; 105, 45) und strafen den Abfall vom Gesetz. Der 119. Psalm ist ganz im Geist dieser formalen Gerechtigkeit gedichtet; der Verfasser ist sich bewußt, „Recht und Gerechtigkeit geübt zu haben", und gründet darauf sein Vertrauen auf Gottes Schutz (V. 121). Auch bei den erleuchtetsten Propheten erscheint die menschliche Gerechtigkeit immer noch geknüpft an die Beobachtung der theokratischen Satzungen, und selbst der zweite Jesaja eifert nicht nur gegen die Erbauung eines Tempels in Babylonien, sondern stellt die Schlachtung eines Rindes zum Opfer in einem außerpalästin. Tempel dem Menschenmord gleich (Jes. 66, 3), und denen, welche levitisch unreine Speise genießen, droht er mit dem Untergang (Jes. 66, 17). Das spätere Schriftgelehrtenthum bildete das Ideal einer gesetzlich correcten menschlichen Gerechtigkeit bis zu dem Satzungsrigorismus und der Casuistik des Pharisäerthums (s. d.) aus. Im Buch Sirach sind uns viele Sprüche, welche den tiefen Respect der spätern Zeit vor solcher Gesetzesgerechtigkeit ausdrücken, aufbehalten. Wer sich an das Gesetz hält, wird die Weisheit erlangen (Kap. 15, 1); nichts geht über die Weisheit des Gesetzbuchs (Kap. 24, 23 fg.); um des Gebots willen soll man wohlthätig sein (Kap. 29, 9); das blose Forschen im Gesetz hat schon die Wirkung, daß es den Forscher mit der Substanz des Gesetzes erfüllt (Kap. 35, 15). Daher das überschwengliche Lob der Schriftgelehrten (Kap. 39, 1 fg.), und der Vorfahren, sofern sie als solche gelten, welche die Satzungen treu beobachteten, was namentlich von Abraham gerühmt wird (Kap. 44, 19). Die Schande der theokratischen Könige, mit Ausnahme David's, Hiskia's und Josia's, der Gesetzesgerechten, bestand in ihrem Abfall vom Gesetz (Kap. 49, 4 fg.), wogegen der Hohepriester Simon durch die Gesetzesrestauration sich unsterbliche Verdienste erworben hat (Kap. 50, 1 fg.). Während die Sadducäer sich einfach an den geschriebenen Buchstaben der Ueberlieferung hielten (Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [Heidelberg 1867], I, 120), zeigten sich die Pharisäer bemüht, die Tradition durch Auslegungskünste zu bereichern (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 14; „Alterthümer", XVIII, 4, 3), die freilich in der Sache nicht über den Buchstaben hinausführten, und der Schwerpunkt der menschlichen Gerechtigkeit lag auch bei ihnen in der pünktlichen Beobachtung der künstlich ausgedeuteten und auf alle möglichen Fälle angewandten Satzung. Die Erfüllung der Gerechtigkeit bestand zuletzt in der pedantischen Befolgung einer Reihe von scholastischen Vorschriften, sittlich gleichgültigen Ceremonien, äußerlichen Ritualien, wobei auf an sich ganz gleichgültige Dinge ein unverhältnißmäßiges Gewicht gelegt, die sittlichen Principien dagegen aufs kläglichste vernachlässigt wurden (Matth. 23, 16 fg.; Jost, „Geschichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], I, 217; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1863], III, 386; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 261 fg.).

Diese Anschauung von der menschlichen Gerechtigkeit ist nicht die älteste und nicht die tiefste des A. T., sondern es ging seit den ältesten Zeiten eine tiefere und wahrere neben ihr her. Die theokratische Gesetzgebung war ja überhaupt spätern Ursprungs; das mosaische Gesetz war noch wesentlich von religiös-sittlichen Ideen und Principien getragen. Noah heißt ein Gerechter, weil er „mit Gott wandelte" (1 Mos. 6, 9). Dem Abraham wurde sein Vertrauen (s. Glaube) auf Jahve als Gerechtigkeit angerechnet (1 Mos. 15, 6), und die Verpflichtung, die ihm vor allen andern auferlegt wird, ist „fromm und vor Gott dem Allmächtigen zu wandeln" (1 Mos. 17, 1 fg.). Die Beschneidung erscheint auf diesem Standpunkt, wie Paulus (Röm. 4, 11) richtig erkannt hat, lediglich als ein Sinnbild der innern Gewissens- und Herzensgerechtigkeit. Darum fordert der Gesetzgeber in 2 Mos. 19, 6 von Israel vor allem eine priesterliche geheiligte Gesinnung, und der Dekalog schließt bezeichnend seine Vorschriften mit dem Verbot der bösen Lust ab (2 Mos. 20, 14; 5 Mos. 5, 18). Insbesondere die zweite Gesetzgebung im 5. Buch Mose, so entschieden die Befolgung der theokratischen Satzung von ihr gefordert wird, vergißt doch nirgends anzudeuten, daß die wahre Gerechtigkeit des Menschen eigentlich aus dem Innern entspringen und eine Sache der Gesinnung (Vertrauen, Glaube) und des Herzens (Güte, Wohlwollen) sein soll (5 Mos. 5, 29). Daher das Gebot, Gott zu lieben „von ganzem Herzen, ganzer Seele, mit dem ganzen Vermögen" (5 Mos. 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4), und die Forderung, daß die Gebote Gottes im Herzen getragen werden (5 Mos. 6, 6; 30, 11 fg.). Als Vorbilder solcher Gewissens- und Herzensgerechtigkeit gelten Mose und Samuel (Jer. 15, 1), aber auch die ältern untheokratischen Männer Noah, Daniel und Hiob, an denen um ihrer frommen Gesinnung willen Gott ein Wohlgefallen hatte (Ez. 14, 14 fg.; 1 Mos. 6, 9; Hiob 12, 4; Dan. 6, 11). Dieselbe Anschauung von der wahren (menschlichen) Gerechtigkeit spricht sich öfters im Psalmbuch aus. Gott hilft den Gerechten, d. h. den sittlich Unbescholtenen, den Reinen (Ps. 7, 9 fg.), die meistentheils die Unterdrückten und Verfolgten sind (Ps. 9, 19; 10, 12 fg.), und die Ungerechten, die Gewaltthätigen dagegen trifft sein Grimm (Ps. 11, 6). Diese innere Gerechtigkeit ist in mehrern Psalmen als Herzensreinheit, Unschuld, Demuth, Gottesvertrauen, Gottesfurcht, Wohlwollen gegen Arme und Bedürftige u. s. w. geschildert (Ps. 24, 4 fg.; 51, 12. 19; 112, 1 fg.). Innere Reinheit, Läuterung der Gesinnung, Befreiung von der Knechtschaft des Bösen, Liebe zum Guten, Wohlthätigkeit, Theilnahme für Witwen und Waisen, Demuth, gilt bei den hervorragendsten Propheten für den wahren Dienst der Gerechtigkeit (Jes. 1, 16 fg.; Am. 5, 14 fg.; Mich. 6, 8 u. s. w.), und die äußere theokratische Gerechtigkeit hat in ihren Augen ohne diese innere ethische Gerechtigkeit keinen Werth (Jes. 1, 10 fg.; Am. 5, 21 fg.; Mich. 6, 6 fg.).

Nach dem tiefern sittlichen Bewußtsein des A. T. besteht die wahre (menschliche) Gerechtigkeit in dem Streben nach dem höchsten Gut, in „dem Dürsten nach dem lebendigen Gott", in der demüthigen Beugung des Herzens vor Gott, in dem Harren auf Gottes Trost (Ps. 42, 2 fg.). Gerecht in der höhern Bedeutung des Wortes ist wer seine Sündhaftigkeit erkennt, auf sein eigenes, im Grunde doch sehr mangelhaftes Verdienst verzichtet, auf Gottes Gnade allein vertraut. Darum bietet Jahve im zweiten Jesaja vorzugsweise den Trauernden, Verwundeten, Gefangenen, Verzagten und Gebeugten seinen Trost und seine Gnade an (Jes. 61, 1 fg.), denen, welche erkannt haben, daß ihre eigene Gerechtigkeit wie ein „besudeltes Kleid" ist (Jes. 64, 6). Das Buch Hiob lehrt dasselbe. Der Hiob, der in der Volkstradition als der „Gerechte" galt, bekennt am Schluß des betreffenden Buchs, daß es nichts ist mit seinem Verstand und seiner Gerechtigkeit, und in Staub und Asche wirft er sich demüthig nieder vor dem allmächtigen und heiligen Gott (Hiob 42, 2 fg.). Wenn eine spätere Periode zu der strengen Satzungsgerechtigkeit zurückkehrte und in den Schulen der Schriftgelehrten dieselbe ausbildete, so ist gleichwol das Bewußtsein einer höhern innern Gerechtigkeit, einer satzungsfreien Sittlichkeit unter dem alttest. Volk niemals ganz erloschen. Das Buch der Weisheit schildert den wahren Gerechten, kurz vor dem Auftreten Christi, als einen solchen, dessen Seele Gott wohlgefällig ist, dem Bosheit nicht den Verstand verkehrte (Kap. 4, 11 fg.), der ein Menschenfreund ist (Kap. 12, 19). In wahrer Gotterkenntniß besteht, nach seiner Ansicht, die vollkommene Gerechtigkeit (Kap. 15, 3).

Der Weg zu der neutest. Erneuerung des Begriffs war damit hinlänglich gebahnt. Jesus lehrte nicht eine schlechterdings neue Gerechtigkeit des Menschen, sondern eine vor-

zügliche re als diejenige der Schriftgelehrten und Pharisäer war (Matth. 5, 20). Die pharisäische Auffassung der Gerechtigkeit, d. h. des sittlichen Ideals für den Menschen, welcher er die seinige entgegenstellte, beruhte auf der Annahme, daß es möglich sei der Gerechtigkeit genugzuthun durch Befolgung ihrer Vorschriften. Was geschrieben stand (im Gesetz und den Auslegungen), galt, weil es geschrieben stand, für rechtsverbindlich, aber auch für erfüllbar (Matth. 5, 21 fg.). Das war es vorzugsweise, was Jesus an dem pharisäischen Gerechtigkeitsbegriff tadelte. Ihm galten die Principien des Guten für sittlich verbindlich, für ewige, heilige Normen des sittlichen Lebens; sämmtliche Gebote führte er auf ihre sittliche Wurzel in der Gesinnung zurück; auch das Böse bekämpfte er nicht in seiner äußern, zufälligen Erscheinung, in den willkürlichen und oft imaginären Formen, welche ihm die Casuistik der theologischen Schulen gab, sondern in seinen verborgenen Abgründen, in der bösen Lust des Herzens, in dem versuchenden Naturhang der Sinnlichkeit. Ein zweites, was Jesus an dem pharisäischen Gerechtigkeitsbegriff bekämpfte, war die Neigung der Schule, den Begriff des Bösen abzuschwächen und zu ersetzen durch casuistische Unterscheidungen. Der Schwur beim Tempel hatte nach den Aufstellungen der Schule keine verbindliche Kraft, dagegen der Schwur beim Gold des Tempels; der Schwur beim Altar galt nichts, aber der Schwur bei der Opfergabe des Altars (Matth. 23, 16)! Im kleinen wurde pünktliche Treue gefordert (Verzehntung von Minze, Dill, Kümmel), im großen wurden die Grundlagen aller Sittlichkeit aufs frechste untergraben und preisgegeben (Matth. 23, 23 fg.). Diese sittliche Prüderie und Pedanterie, die vor dem Genuß den Wein seiht, damit keine Mücke in den Becher falle, aber gleichzeitig Kamele verschluckt (Matth. 23, 24), die heuchlerische Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit der Tartufes, ist es, gegen welche Jesus seinen vernichtenden Weheruf schleudert (Matth. 23, 13 fg., 28 fg.). Unstreitig hat er den Gerechtigkeitsbegriff so tief als möglich gefaßt, als sittliche Vollkommenheit, wie sie in Gott selbst sich manifestirt, d. h. als Vollkommenheit der Liebe (Matth. 5, 43—48). Nach diesem Ideal der Gerechtigkeit, d. h. nach der sittlichen Vollkommenheit in der Form der Gottähnlichkeit, soll jeder in erster Linie streben (Matth. 6, 33), wobei es ganz willkürlich ist (mit Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus" [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 194, Anm.), zu behaupten, daß der wahre Begriff desselben dem Paulus später „offenbarungsmäßig kund geworden" sei. Der paulinische Gerechtigkeitsbegriff ist ein von demjenigen Jesu, wie wir gleich zeigen werden, wesentlich verschiedener und bedingt durch die paulinische Rechtfertigungstheorie, welche Jesus weder aufgestellt, noch gekannt hat. Die Gerechtigkeit des Menschen besteht, nach der Darstellung Jesu, nicht in einem ihn von Strafe und Strafwürdigkeit freisprechenden göttlichen Urtheil, wie nach der Darstellung des Paulus, sondern in einem unbegrenzten sittlichen Streben und Handeln mit Beziehung auf das höchste Gut. Darauf kommt es nach Jesus an, daß der Mensch erfolgreiche sittliche Früchte im Leben und Wandel hervorbringt, daß er nicht nur fromme Worte macht (Herr! Herr!), sondern den Willen des himmlischen Vaters wirklich vollbringt (Matth. 7, 16—27); auch nach dem vierten Evangelisten erwies sich Christi Gerechtigkeit in seiner sittlichen Lebens- und Berufsthätigkeit, darin, daß er des Vaters Willen that und dessen Werk auf Erden ausrichtete (Joh. 4, 34). Jesus geht über den alttest.-prophetischen Standpunkt mit seinem Gerechtigkeitsbegriff insofern noch wesentlich hinaus, als er nicht nur einen frommen und reinen sittlichen Wandel, sondern die volle Uebereinstimmung des Innern mit der Erscheinung, die in Gedanken und That vollendete Liebe, die Vollbringung des schlechthin Guten nach dem Vorbild des schlechthin guten Gottes selbst von dem Menschen forderte. Ein höheres Gerechtigkeitsideal, d. h. eine höhere sittliche Forderung an den Menschen als diejenige war, welche Jesus stellte, ist überhaupt nicht möglich. Allein er stellte die Forderung lediglich als ein Princip auf und das Gerechtigkeitsideal vor den sittlichen Willen hin, mit dem Zugeständniß, daß der Mensch dasselbe nicht sofort und niemals ganz erfüllen könne, sondern vermittels des langsamen Processes der Sinnesänderung und des Gottvertrauens erst zur immer vollkommenern Erfüllung angeleitet werden müsse. Zu diesem Zweck hatte er seine Erlösung (s. d.) ins Werk gesetzt, um die dem sündigen menschlichen Willen mangelnden Kräfte zu ergänzen und aus der Fülle seines schöpferkräftigen vollkommenen sittlichen Lebens die höhere sittliche Lebensanregung mitzutheilen (Matth. 11, 27—30; Joh. 6, 51). Daher sein liebevolles Mitleid mit der sinnlichen menschlichen Schwäche (Mark. 14, 38;

Matth. 26, 41). Daher auch seine Versicherung, daß er der Sünder, und nicht der „Gerechten" (im satzungsmäßigen Sinn des Wortes) Heiland sei (Matth. 9, 12 fg.). Daher sein Suchen dessen, was den andern als verloren erschien, und seine Freude über den auf den Weg der Gerechtigkeit zurückgekehrten Sünder (Luk. 15, 32). Am deutlichsten ist der Gerechtigkeitsbegriff Jesu, in seinem Unterschied von den übrigen biblischen Auffassungen, durch das Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner gezeichnet (Luk. 18, 9—14), welchem zufolge der Pharisäer das Wesen der Gerechtigkeit in die äußere correcte Beobachtung der göttlichen Gebote und überlieferten Satzungen setzt, wogegen der Zöllner dasselbe dadurch zur unmittelbaren individuellen Erscheinung bringt, daß er demüthig seinen sündigen Zustand anerkennt, bekennt und von Herzen nach sittlicher Erneuerung verlangt.

Der Verfasser des Jakobusbriefs hält sich in der Hauptsache ganz an den von Jesus aufgestellten Begriff der Gerechtigkeit. Er legt allen Nachdruck auf das sittliche Thun (vgl. Jak. 1, 22 fg. mit Matth. 7, 24 fg.), und für Witwen und Waisen sorgen, gilt ihm als wahrer Gottesdienst. Durch gute Werke, d. h. durch die Bewährung seiner sittlichen Gesinnung im Leben, wird der Mensch, nach seiner Ueberzeugung, gerecht (Kap. 2, 24), insbesondere durch Bewährung in der Standhaftigkeit (Kap. 1, 4. 12; 5, 11). Auch der Verfasser des Hebräerbriefs schließt sich an diese Auffassung der (menschlichen) Gerechtigkeit an (Kap. 10, 36); der Glaube der Gerechten ist ihm vorzugsweise die Tugend eines unerschütterlichen Gottvertrauens (Kap. 10, 1 fg.), und man kann, nach seiner Ansicht, dem Glauben nacheifern (Kap. 13, 7), eben weil er eine Tugend ist. Hieran schließt sich auch der 1. Petrusbrief, indem er die Nacheiferung des Vorbildes Jesu fordert (Kap. 2, 21 fg.), der als ein Gerechter für die Ungerechten gelitten hat (Kap. 3, 18 fg.). Nicht mehr den Lüsten der Welt, sondern dem Willen Gottes gemäß zu leben, ist der rechte Christenberuf. Die Gerechtigkeit des Christen ist, nach allen diesen Darstellungen, eine höhere, aus innerer Selbsthingabe an das Gute, wie es von Christus in Leben und Leiden bewährt worden, entspringende sittliche Gesinnung, die sich ebenfalls in Leben und Leiden bewähren muß.

Auch der Apostel Paulus gelangt im wesentlichen zu demselben Ziel, aber auf einem eigenthümlichen Umwege. Die neue Gerechtigkeit, in deren Dienst vermittels der Offenbarung Gottes in Jesu Christo die Menschen, sowol Juden als Heiden, berufen sind, ist eine Gerechtigkeit nicht mehr der Gesetzeswerke, sondern des Glaubens (s. d.), d. h. sie kommt nicht durch die correcte Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der traditionellen Satzungen zu Stande, sondern durch die vertrauensvolle Hingabe, insonderheit an die im blutigen Sühnopfertod Jesu Christi manifestirte göttliche Gnade, die, zunächst eine richtende und strafende, durch die Vermittelung des Todes und der Auferstehung Christi eine die Sünden vergebende und sühnende wird. Diese (menschliche) Gerechtigkeit ist also zunächst nicht ein Werk des Menschen, sondern eine That Gottes; sie verändert zunächst nicht die sittliche Beschaffenheit des Menschen, sondern das religiöse Verhältniß Gottes zu ihm; sie erklärt den Menschen, infolge seines Glaubens an das Verdienst des Opfertodes Jesu Christi, vor Gott als gerecht, obwol er in seinem Leben und Wandel keineswegs den göttlichen Gesetzeswillen pünktlich erfüllt (Gal. 3, 5 fg.; Röm. 3, 21 fg.; 4, 1 fg.). Das ist der Umweg, den Paulus, im Anschluß an die alttest. Sündopferlehre und im Gegensatz gegen seine frühere pharisäische Theologie und Moral einschlägt. Wäre er dabei einfach stehen geblieben, so wäre seine Gerechtigkeitslehre, d. h. seine Lehre von der Aneignung des Heils durch den Menschen, durchaus unbefriedigend. Gott fordert, nach richtigen sittlichen Begriffen, von dem Menschen wirkliche Erfüllung seines heiligen Willens, und zu diesem Zweck sittliche Erneuerung aus dem innersten Punkt seiner Persönlichkeit mit einer seine ganze Lebenserscheinung umfassenden Wirkung. Der Apostel hat das unbefriedigende Ergebniß des eingeschlagenen Weges selbst gefühlt, und ist deshalb wiederholt auf den Nachweis zurückgekommen, daß mit der göttlichen Gerechterklärung auch ein sittlicher Umschwung in dem Innern des als gerecht Erklärten verbunden sei, was er durch eine eigenthümliche Bestimmung des Glaubensbegriffs deutlich zu machen sucht. Der Glaube wird nämlich als eine geheimnißvolle Kraft geschildert, welche den, der sie besitzt, in einen unmittelbaren Contact mit der Persönlichkeit Christi setzt. Vermittels des Glaubens erlangt der Gläubige Antheil an dem Sterben und Leben Christi, und wird dadurch ein neuer Mensch; er stirbt in Christus seinen Sünden ab und steht in Christus zu einem reinen, Gott wohlgefälligen Leben auf (Röm. 6, 1 fg., 18; Eph. 4, 20—24). Der

sittliche Kern der paulinischen Gerechtigkeitstheorie ist augenscheinlich noch eingeschlossen in eine mystische allegorisirende Schale (s. Rechtfertigung und Glaube). Die Johanneischen Briefe zeigen diese mystische Gerechtigkeitslehre auf einer noch entwickeltern Stufe. Die Beobachtung der göttlichen Gebote ist hier nicht die wirkliche Gerechtigkeit des Menschen, sondern nur ein Zeichen und Siegel, daß derselbe die Erkenntniß Gottes besitzt und in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn steht (1 Joh. 1, 3; 2, 3 fg., 29; 5, 2). Die wahre (menschliche) Gerechtigkeit besteht in der Liebe (1 Joh. 4, 7 fg.), und aus der Liebe fließt die Theilnahme am ewigen Leben, die völlige Befreiung von der Sünde (1 Joh. 5, 18). Diesem sittlichen Standpunkt zufolge hat der neutest. Gerechte, vermittels seiner Gottes- und Christusgemeinschaft, das Princip des Bösen, die Sünde, in sich vollständig überwunden. Auf demselben wird das sittliche Ideal des Christenthums als verwirklicht, aber freilich auch in einem unauflöslichen Gegensatz zur nichtchristl. Welt begriffen vorgestellt, wonach auf die Lösung des höchsten sittlichen Problems, der Versöhnung der gesammten Menschheit durch Christus mit Gott, verzichtet wird. Der Gläubige nämlich ist im Bewußtsein, aus Gott geboren zu sein, gleichzeitig sich auch dessen bewußt, daß die gesammte Welt in der Gewalt des Bösen liegt (1 Joh. 5, 19). Die Menschheit hat unter dem Einfluß des christl. Geistes eine andere Entwickelung genommen; nicht ein unauflöslicher sittlicher Dualismus, sondern die schließliche sittliche Harmonie ist, nach der Lehre Christi und des Apostels Paulus (Joh. 10, 16; Röm. 11, 32), das Ende aller Wege Gottes.

Zur Literatur ist zu vgl.: Raebiger, Ethice librorum apocryphorum V. T. (Breslau 1838), S. 18 fg.; Ritschl, De ira Dei (Bonn 1859), S. 8 fg.; und insbesondere Diestel, a. a. O., V, 173 fg. Schenkel.

Gergesener, s. Gadara und Gerasa.

Gergesiter, s. Girgasiter und Gadara.

Gericht (göttliches). Die entsprechenden hebr. Ausdrücke bedeuten ursprünglich entweder Scheidung, Entscheidung oder Herrschaft, Regierung (da die Rechtsprechung mit der Regierungsgewalt verbunden war, welche Anschauung dann auch auf Gott übertragen wurde), wenn es sich um verurtheilendes Gericht handelt, auch Züchtigung, Zorn. Der neutest. griech. Ausdruck hat ursprünglich die Bedeutung Scheidung, Urtheil, d. h. Sonderung zwischen Recht und Unrecht. Dagegen hängt der deutsche Ausdruck mit richten, d. h. (das Gekrümmte, Verworrene) gerade machen, zusammen. Die Voraussetzung des göttlichen Richtens ist im Mosaismus die Eigenschaft Jahve's, als des Heiligen, der als solcher Israel aus den Heiden zu seinem Eigenthum erwählt hat, und nun dieses Verhältniß, gegenüber allen Störungen von seiten der Israeliten selbst wie von seiten der Heiden, aufrecht erhält (3 Mos. 11, 44; 20, 7 fg., 26; 22, 9; 4 Mos. 33, 4). Insbesondere ist es, soweit es sich um ein verurtheilendes Gericht handelt, eine Wirkung seines Zorns, d. h. derjenigen göttlichen Thätigkeit, welche um der Wahrung der Heiligkeit willen die beharrlich Widerstrebenden vernichtet (2 Mos. 32, 9 fg.; 5 Mos. 29, 19; 32, 21 fg.). Dagegen bei den Propheten und den hebr. Dichtern ist das Gericht vorwiegend ein Ausfluß seiner Gerechtigkeit, d. h. der auf die Herstellung der sittlichen Gerechtigkeit (im Gegensatz zur Heiligkeit, welche letztere ebensowol physischer als ethischer Natur ist, indem sie die Gesetze über Rein und Unrein mit umfaßt) in Israel und beziehungsweise in der Menschheit überhaupt gerichteten göttlichen Thätigkeit (Jer. 9, 23; Ps. 99, 4; 103, 6). Anderswo wird dann mit Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott, sofern im Alterthum das Gericht eine Function der Fürsten und Könige war, das Prädicat des Richtens auch mit der Vorstellung von Gott, als dem Herrn und König, verbunden, aber auch hier durch Vermittelung der Idee der Gerechtigkeit (Hos. 5, 10—12; Jer. 10, 25; Ps. 90, 7 fg.; 78, 49—51). Das Christenthum folgt zwar in seiner Anschauung vom Gericht Gottes im allgemeinen den Propheten, jedoch mit dem bedeutsamen Unterschied, daß der leitende Gesichtspunkt des richterlichen Verfahrens Gottes nicht sein Verhältniß zu Israel, sondern zu der Menschheit überhaupt nach ihrer idealen Bestimmung ist (Matth. 8, 11 fg.; 13, 38; 22, 14), und daß das Gericht principiell in der innern Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen (Matth. 10, 34—39; Joh. 9, 39), deren Offenbarung nach außen dann der Zukunft vorbehalten wird, besteht. Daraus erhellt zur Genüge, daß die biblische Vorstellung des göttlichen Richtens nicht auf dem Princip der formalen, sondern der materialen Gerechtigkeit beruht, d. h. sie ist nicht auf

die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem behufs bloser Wahrung der göttlichen Majestät, sondern auf die Herstellung der göttlichen Weltidee gerichtet, und die Vergeltung ist selbst im Mosaismus nur ein Mittel zu diesem, hier freilich in nationaler Beschränkung aufgefaßten Zweck.

Betrachten wir die alttest. Vorstellung vom Gericht Gottes im einzelnen, so wird hier Jahve, mit dichterischer Uebertragung des menschlichen Gerichtswesens auf das göttliche, angeschaut als im Himmel auf seinem Richterstuhl sitzend (Ps. 9, 8. 17; 89, 15; Hiob 1, 6 fg.), wobei der Satan, der Widersacher der Menschen, im Buch Hiob als Ankläger fungirt. Die Urtheilssprüche Jahve's offenbaren sich in den Geschicken der Menschen, und zwar ist die ursprüngliche hebr. Vorstellung hierbei die, daß von dem Leiden, welches den Menschen trifft, auf ein verurtheilendes, von dem Glück auf ein gerechtsprechendes Urtheil zu schließen sei, und hat demgemäß das göttliche Gericht entweder die Huld und Gnade Gottes oder seinen Zorn zur Folge (2 Mos. 20, 5; Spr. 10, 27; Ps. 37, 49. 73; Am. 3, 6; Jes. 53, 4; Dan. 9, 16). Zwar nach der strengsten Richtschnur der göttlichen Gerechtigkeit sind alle Menschen Gegenstand des verurtheilenden Gerichts, und daher wird ein solches auch von den Gerechten in einzelnen Momenten ihres Lebens empfunden (Ps. 90, 7 fg.; 143, 2; Hiob 4, 7 vgl. 14, 4 und 15, 14); aber Jahve mißt den Menschen nicht nach dem absoluten Maßstab, sondern er erkennt in der Schwachheit etwas zu dem Wesen des Menschen Gehöriges (Ps. 103, 10—14; 51, 7; Hiob 13, 26; 14, 4), und läßt daher seinen Zorn nur dann aus, wenn die Sünde nicht die Folge dieser Schwachheit, sondern des bewußten Ungehorsams und Abfalls ist (4 Mos. 15, 31; Jos. 24, 19 fg.; Jes. 5, 12—16).

Nur allmählich dringt die Erkenntniß durch, daß Leiden mitunter für den Menschen blos ein Durchgang zu neuem Glück oder eine väterliche Züchtigung oder aber eine göttliche Prüfung seien (Ps. 37, 4 fg.; 66, 10; Spr. 3, 11 fg.; Hiob 1, 10—12; Weish. 3, 5 fg.). Aber auch das verurtheilende Gericht erhält insofern eine pädagogische Bedeutung, als es zur Läuterung des Volks von den Abtrünnigen dient, die Irrenden zur Einsicht bringt und die Heiden zur Erkenntniß Jahve's leitet (Jes. 1, 24 fg.; 10, 20 fg.; 53, 5 fg.; 67, 3 fg.; Micha 4, 1 fg.). Für den Gerechten dient daher das Gericht, welches über das ganze Volk oder einen Theil desselben ergeht, nur dazu, seine Gerechtigkeit zu offenbaren (Jes. 50, 7—9; Ps. 94, 15; 37, 6), den Ungerechten aber bringt es entweder Bekehrung oder Vernichtung. Diese letztere Vorstellung des vernichtenden Gerichts wiegt im A. T. vor, sodaß die betreffenden hebr. Ausdrücke überwiegend den Sinn von Straferkenntniß, Plage und Züchtigung haben. Im ganzen betrachtet, erscheint das göttliche Richten als eine continuirliche Thätigkeit, die sich in der ganzen Menschheit nach allen ihren ethischen Beziehungen, und zwar sowol in Bezug auf die Individuen als die Völker, vollzieht; jedoch liegt es in der Natur der Sache, daß der Gesichtspunkt der israelitischen Nation dabei maßgebend ist, denn der richtende Gott ist ja eben der Bundesgott Israels. Jahve erscheint daher als der Richter der Welt (1 Mos. 18, 25; Ps. 58, 12; 94, 2), er führt die Rechtssache des einzelnen gegenüber seinen Feinden, indem er durch Geschicke über sein Recht oder Unrecht entscheidet, und bringt die Streitsache der Streitenden zum Austrag (Ps. 9, 5 fg.; Hiob 8, 3 fg.; 1 Mos. 16, 5; 31, 53; 1 Sam. 24, 16), er nimmt sich des Rechts der Unterdrückten an (Ps. 103, 6; Jer. 11, 20); aber er ist insbesondere der Richter über Israel (Am. 5, 24; Jes. 10, 4 fg.; Jer. 30, 11), führt dessen Sache gegen die Heiden (Jes. 30, 18 fg.; 5 Mos. 32, 36; Jer. 25, 31; Ps. 31, 24; 135, 14) und übt Gericht an ihren Göttern (4 Mos. 33, 4; Jes. 19, 1; Jer. 43, 12 fg.). Diese Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit sind bald mehr, bald minder evident; ja, es kann eine Zeit lang die richterliche Thätigkeit Jahve's verhüllt sein oder zögern, aber sie tritt endlich doch immer zu Tage (Ps. 37, 6 fg.; Jer. 12, 1 fg.; Hiob 20, 5 fg.; 2 Makk. 7, 31 fg.); am klarsten erscheinen sie in den großen Katastrophen des Völkerlebens. Die Grundlage aller dieser Aussagen ist die Anschauung Gottes als der treibenden, beherrschenden und regulirenden Macht in dem Einzel- wie in dem Gesammtleben der Menschen.

Diese alttest. Vorstellungen von dem göttlichen Gericht empfangen in den Schriften des N. T. ihre weitere Ausbildung auf Grund der eigenthümlichen Anschauungsweise des Christenthums. Nach den Reden Jesu sind die Gläubigen als Mitglieder des als gegenwärtig gedachten göttlichen Reichs (Mark. 1, 15; Matth. 10, 7; 12, 18) schon jetzt im Besitz der Seligkeit (Matth. 5, 3 fg.), und sind daher Gegenstand des göttlichen Gerichts

nur in dem Sinne, daß Gott ihre Sache gegen ihre Unterdrücker führt (Luk. 18, 6 fg.). Dagegen sind die Menschen überhaupt insofern Gegenstand des verurtheilenden und freisprechenden göttlichen Gerichts, als sich an der Person Jesu die Empfänglichen von den Verstockten scheiden (Matth. 10, 34—39), Jesus den letztern schon jetzt die zukünftige Verdammniß ankündigt (Matth. 23, 33), die erstern dagegen, sofern sie ihre Sinnesänderung bekunden, auf Grund dieser von der Sündenschuld freispricht (Luk. 18, 13 fg.; der an dieser Stelle gebrauchte Ausdruck „gerecht gesprochen" ist der Gerichtssprache entlehnt; 2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Jes. 5, 23; Matth. 12, 37). Die Gültigkeit dieser Freisprechung ist jedoch abhängig von der Bewährung der sittlichen Gesinnung, insbesondere von der Willigkeit, auch seinerseits andern ihre Schuld zu vergeben (Luk. 13, 23—27; Matth. 6, 14 fg.; 18, 32—35). Diese richterliche Thätigkeit Gottes ist sein ausschließliches Privilegium, daher die Christen im Bewußtsein ihrer eigenen Fehler sich nicht untereinander verdammen sollen (Luk. 6, 37 fg., 41 fg.). Es hängt mit jener Beschränkung des Begriffs der richterlichen Thätigkeit Gottes zusammen, daß die Aussagen über dieselbe, sofern sie sich auf die Gegenwart beziehen, seltener auftreten als im A. T.

In den Lehrtropen der neutest. Schriftsteller ist die Vorstellung des gegenwärtigen göttlichen Gerichts verschieden ausgeprägt. Bei Jakobus erscheint Gott, wie bei Jesus, als der einzige Richter, der befugt ist, ein Urtheil über das Endschicksal der Menschen zu fällen, während der Christ, der über seine Brüder ein verdammendes Gericht fällt, damit das Gesetz selbst, nämlich das göttliche Gesetz der Liebe, als nicht zu Recht bestehend verurtheilt (Jak. 4, 11 fg.). Von einer richterlichen Gerechtsprechung Gottes redet Jakobus (Kap. 2, 12—14. 21 fg.) nur mit Bezug auf das zukünftige Gericht. Sehr ausgebildete Vorstellungen über die richterliche Thätigkeit Gottes finden sich bei Paulus. Wie seine ganze Theologie beherrscht ist von der Idee der Gerechtigkeit, diese in dem biblischen Sinn der Conformität mit der göttlichen Weltidee gefaßt, so auch seine Anschauung von der Wirksamkeit Gottes, daher er dieselbe unter den Gesichtspunkt der richterlichen Function zu stellen liebt. Dies ist schon der Fall bei seiner Betrachtung der vorchristl. Menschheit. Die Thatsache, daß der Tod über die Menschen herrscht, ist ihm die Folge eines göttlichen Urtheilsspruchs über die sündige Menschheit (Röm. 5, 16—19). Aber auch die andere Thatsache, daß die Heiden in Lüste und Begierden versunken sind, ist die Folge eines göttlichen Strafurtheils über ihre Verkennung des Einen Gottes, der sich in der Welt offenbart (Röm. 1, 18 fg., vgl. 32). Da nun auch die Juden das göttliche Gesetz ebenso übertreten haben wie die Heiden, so sind sie alle von Natur, ihrer natürlichen Disposition nach, Kinder des göttlichen Zorns, d. h. sie sind dem göttlichen Endgericht verfallen (Eph. 2, 3; Röm. 2, 2 fg.). Dieses Gericht wird nun für einen Theil der Menschheit abgewandt durch ein neues Urtheil Gottes infolge des Todes Christi. Dieser Tod ist nämlich ein Act vollkommenen Gehorsams (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8) und, sofern dadurch die geforderte Hingabe der Menschen, als deren Repräsentant Christus erscheint, an den göttlichen Willen dargestellt wird, ein Opfer, welches derselbe für die Menschen (Eph. 5, 2; 1 Kor. 5, 7; Röm. 3, 25) behufs Erlangung der göttlichen Huld darbringt. Indem nun der für das Christenthum disponirte Theil der Menschheit voraussichtlich durch den Glauben das in diesem Tod zur Erscheinung kommende Princip der Hingabe an den göttlichen Willen, des Gehorsams gegen Gott, in sich aufnimmt, so wird er schon im voraus, obwol annoch gottlos (Röm. 4, 5 fg.), durch ein Urtheil Gottes für gerecht erklärt (2 Kor. 5, 14; Röm. 5, 18 fg.). Die Gläubigen sind daher, sofern sich ihr Glaube in der sittlichen Thätigkeit bewährt (2 Kor. 13, 5; Phil. 1, 27), dem entscheidenden Gericht über Heil oder Verderben entnommen (Röm. 8, 33 fg.), und wenn der Apostel gleichwol auch sie dereinst vor dem Richterstuhl Christi erscheinen läßt (2 Kor. 5, 10; Röm. 14, 10), so ist dies entweder aus der Einwirkung der alttest. Vorstellung von einem allgemeinen Gericht zu erklären oder es handelt sich dabei blos um die öffentliche Darstellung der dem Menschen nicht immer offenbaren Gerechtigkeit (1 Kor. 4, 4 fg.) und um das Maß derselben (1 Kor. 3, 12—15). Die Christen sollen daher kein verdammendes Urtheil übereinander fällen, sondern die endgültige Entscheidung über den Werth des Menschen Gott überlassen (Röm. 14, 10—12). In der Gegenwart ergeht ein göttliches Gericht nur dann über die Gläubigen, wenn sie sich nicht selbst richten, d. h. wenn sie ihr Verhalten nicht selbst der sittlichen Kritik unterziehen; dasselbe besteht in der pädagogischen Züchtigung durch Leiden behufs Abwendung des verdammenden Endgerichts (1 Kor. 11, 31 fg.). Wenn

Paulus auch die großen Wendungen in der Geschichte unter den Begriff des Gerichts stellt (Röm. 11, 33), so geht daraus hervor, daß dieser letztere, wie bereits im A. T. so auch bei ihm einen weitern Umfang hat als nach unserm jetzigen Sprachgebrauch; es ist das praktische Urtheil Gottes überhaupt, welches durch Gericht ausgedrückt wird. Auch der 1. Brief des Petrus und der Brief an die Hebräer liefern einige eigenthümliche Züge zur Charakteristik der urchristl. Gerichtsidee. Indem der erstere den unbußfertigen Zeitgenossen Noah's durch Christus das Evangelium verkündigt sein läßt, führt er als Zweck dieser Verkündigung an, „daß sie auf Menschenweise dem Fleisch nach zwar gerichtet würden, auf Gottes Weise aber lebendig seien dem Geist nach" (1 Petr. 3, 19 fg.; 4, 6). Hier wird also der Tod jener in der Sintflut als ein verurtheilendes Gericht betrachtet, aber dies Gericht hat nur ihre niedere Menschennatur getroffen, dagegen ihre höhere Menschennatur wird im Hades für die zukünftige Auferstehung aufbehalten. Wir haben hier also die Vorstellung eines vorläufigen verurtheilenden Gerichts zum Zweck zukünftiger Rettung. In ähnlicher Weise begegnen wir im Hebräerbrief dem Gedanken einer vorläufigen Scheidung von Gerechten und Ungerechten nach dem Tod bis zum Endgericht, jedoch fehlt hier wie Luk. 16, 22 fg., welche Stelle offenbar dieselbe Vorstellung zur Voraussetzung hat, die Perspective zukünftigen Heils (denn Hebr. 9, 27 die Worte: „aber danach [d. h. nach dem Tode] das Gericht", auf das Endgericht zu beziehen, ist gezwungen). Bemerkenswerth ist im Hebräerbrief noch die Aussage, daß das Wort Gottes, die religiös-ethische Wahrheit, die Fugen und das Mark der Seele und des Geistes scheidend durchdringe und so ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens werde (Kap. 4, 12). Hier besteht demnach das göttliche Gericht in der Sichtung des Guten vom Bösen im Innern des Menschen vermöge der in das Bewußtsein dringenden Kraft der Wahrheit. Im vierten Evangelium ist die Idee des göttlichen Gerichts im weitesten Sinn genommen und wird fast vorzugsweise auf die Gegenwart angewandt. Mit der Erscheinung Christi geht ein göttliches Gericht durch die Welt. Zwar nicht um ein verurtheilendes Gericht thatsächlich zu vollziehen, ist er erschienen, sondern vielmehr zur Rettung der Welt durch Mittheilung des neuen Lebens (Joh. 3, 17 vgl. 16; 8, 15; 12, 47), und wer dies Leben aufnimmt, ist der zukünftigen Entscheidung über sein Endschicksal entnommen (Joh. 3, 18; 5, 24); aber dennoch vollzieht sich an und durch seine Person insofern von selbst ein Gericht, als die einen zum Glauben an ihn gelangen und dann das ewige Leben schon jetzt besitzen, die andern ihm den Glauben verweigern, daher dem göttlichen Zorn unterworfen sind und der zukünftigen Verurtheilung bei dem Endgericht gewärtig sein müssen (Joh. 3, 18 fg., 36; 9, 39; 12, 31 vgl. 48). So löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen solchen Stellen, wo Jesus es verneint, zu richten, und solchen, wo er doch wieder von einem Gericht redet, das er gegenwärtig vollzieht (vgl. z. B. Joh. 8, 15 mit V. 16), und erklärt es sich, wie der Fürst dieser Welt, die antichristl. Weltmacht, als bereits verurtheilt dargestellt, und doch andererseits seine Wirksamkeit noch vorausgesetzt wird (Joh. 16, 11 vgl. 12, 31; 1 Joh. 4, 4 fg.; 5, 4. 19). Aber auch Jesus selbst ist Gegenstand des Gerichts insofern, als Gott zwischen ihm und seinen Widersachern Recht spricht (Joh. 8, 50), als die letztern der zukünftigen Verurtheilung verfallen sind (Joh. 3, 36 vgl. 9, 41), Jesus dagegen durch seinen Hingang zum Vater, von dem der Paraklet die Welt überführen wird, als der Gerechte erwiesen wird (Joh. 16, 10). Der Abschluß dieses Scheidungsprocesses in der Menschheit ist dann das Endgericht, welches Christus als Organ Gottes bei seiner Wiederkunft abhalten wird (Joh. 5, 22—30; 12, 48), und so läuft überhaupt die biblische Vorstellung des gegenwärtigen göttlichen Gerichts in diejenige eines Weltgerichts (s. d.) aus. Wittichen.

Gerichte (bei den Israeliten). Vermöge der der israelitischen Volksverfassung zu Grunde liegenden Idee, daß Jahve der Heilige, Herr und König Israels sei, welchem dieses, aus den übrigen Völkern ausgesondert, dauernd geweiht sein soll, dem es unbedingt zu gehorchen hat und dessen Oberhoheit und Leitung es beständig gewärtig sein darf, wird auch das Richten principiell als eine Function Jahve's betrachtet, und die Richter erscheinen daher als Organe seines Willens (2 Mos. 18, 15 fg.; 21, 6, wo zu übersetzen ist: „Bringe ihn vor Gott"; 3 Mos. 24, 12; 5 Mos. 1, 17; 19, 17; 2 Chron. 19, 6). Diese Vorstellung wurzelt in der religiösen Weltbetrachtung der Hebräer, welche in der Rechtsordnung, sofern sie in der sittlichen Weltordnung, in dem Wesen des Menschen und der Geschichte des Volks begründet ist, eine Offenbarung des göttlichen Willens erkennt, und

daher auch das mosaische Gesetz als das Gesetz Jahve's selbst betrachtet. Da nun der Richter in seinem Urtheilsspruch diese Rechtsordnung lediglich in Vollzug setzt, so spricht durch ihn Jahve selbst (3 Mos. 24, 13; 4 Mos. 24, 35). Daneben wurde freilich auch, statt des Rechtsbewußtseins, das Los zum Organ des göttlichen Rechtsspruchs gemacht (Jos. 7, 14; 1 Sam. 14, 41; Spr. 16, 33).

In der vormosaischen Zeit wurde die richterliche Gewalt wahrscheinlich von den Hausvätern und Stammfürsten ausgeübt (1 Mos. 38, 24), und es entschied dabei lediglich das Gewohnheitsrecht. Mose aber legt den Grund zu einer geregelten Gerichtsverfassung, welche in der Folge durch Erweiterungen und neue Bearbeitungen, wie sie uns in den jüngern Bestandtheilen des Pentateuchs (s. d.) vorliegen, fortgebildet wurde. Nach der Erzählung des Jahvisten (2 Mos. 18, 13 fg.) besorgte Mose zuerst selbst die Rechtspflege. Auf den Rath Jethro's aber wählte er, da er die Menge der Rechtsfälle nicht zu bewältigen vermochte, aus dem Volk tüchtige, gottesfürchtige, treue und gewissenhafte Männer. Diesen soll das Volk seine Rechtssachen zur Entscheidung vorlegen und nur die schwierigen Sachen durch dieselben an ihn als wie an Gott selbst bringen. Diese Richter sollen als Obere über tausend, hundert, funfzig und zehn Hausväter gesetzt werden. An die Eintheilung des Volks in Stämme, Geschlechter, Vaterhäuser und Hausväter ist hierbei schwerlich zu denken, da alsdann das Erstgeburtsrecht bestimmend gewesen wäre, es muß vielmehr an eine neue Gliederung des Volks gedacht sein. Derselbe Jahvist hat aber noch eine andere Relation über die gleiche Begebenheit (4 Mos. 11, 16 fg.), nach welcher Mose auf Jahve's Anweisung siebzig Männer aus den Aeltesten und Vorstehern des Volks um sich versammelte, welche Jahve mit dem Geist, der auf Mose ruhte, ausstattete, damit sie mit diesem zusammen die Last des Volks trügen. Hiernach hätte es sich nicht blos um Richter, sondern um einen Senat gehandelt, der mit Mose die Last der Regierung des Volks zu tragen hatte, wobei die Existenz von Aeltesten und Vorstehern vorausgesetzt wird. Außerdem gibt der Deuteronomiker (5 Mos. 1, 9 fg.) noch einen dritten Bericht, worin er die Berichte seiner Vorgänger benutzt, manches jedoch auch ausgelassen oder verändert hat. Nach ihm wählte das Volk weise und bekannte Männer, welche Mose an dessen Spitze stellte, je über tausend, hundert, funfzig und zehn Hausväter, und welchen er die Mitleitung des Volks, insbesondere die Schlichtung von Streithändeln, übertrug, sich selbst nur die schweren Fälle vorbehaltend. Es ist schwierig, die ursprüngliche Wahrheit aus diesen durcheinanderlaufenden Berichten herauszufinden, zumal der älteste Erzähler der Urgeschichte nur durch das Erstgeburtsrecht designirte Oberhäupter der Stämme und Geschlechter (4 Mos. 2, 3 fg.; 3, 30 fg.; 10, 14 fg.; 16, 2) oder Aelteste (2 Mos. 12, 21; 3 Mos. 4, 15) kennt. Da diese letztern jedoch nicht auch als Richter erscheinen, sondern ihnen die anderweitige Leitung und Vertretung des Volks obliegt (4 Mos. 2, 3 fg.; 4, 34; 7, 2 fg.; 17, 17; 34, 17 fg.), und auch sonst von dem Jahvisten neben ihnen vielfach Vorsteher (šoterim) und Richter genannt werden (Jos. 8, 33; 23, 2; 24, 1 vgl. Spr. 6, 7, wo die Aeltesten und Häupter sich wol blos dem Rang nach unterscheiden, die Richter und Vorsteher aber nur zweierlei Functionen derselben Personen bezeichnen; 5 Mos. 31, 28; 16, 18), so können wir als historischen Kern jener Berichte anerkennen, daß Mose aus der Aristokratie des Volks, welcher bisher die Leitung desselben obgelegen hatte (2 Mos. 5, 14 fg.), eine engere Auswahl angesehener und befähigter Männer traf, welchen außer der Vertretung und Leitung der Volksgemeinde auch die richterliche Function übertragen wurde. Die Gerichtssitzungen scheint Mose bei der Stiftshütte abgehalten zu haben (4 Mos. 27, 2 vgl. 2 Mos. 18, 19), wogegen über den Ort, wo die Sitzungen der niedern Instanzen stattfanden, nichts, und über die Zeit derselben nur bemerkt wird, daß sie zu jeder Zeit stattfinden sollten (2 Mos. 18, 22). Wie viel von den übrigen Bestimmungen, welche die ältesten Bestandtheile des Pentateuchs über die Gerichte enthalten, auf Mose zurückzuführen ist, läßt sich schwer ausmitteln, doch ist bei der Folgerichtigkeit, womit sich das hebr. Recht entwickelte, vorauszusetzen, daß auch diese der Grundlage nach von Mose herrühren. Die oberste Gerichtsinstanz sollte nach Mose auf den Hohenpriester übergehen, welcher als Sinnbild seiner Richterwürde die, wahrscheinlich von den Aegyptern entlehnten, symbolischen Figuren der Offenbarung und Wahrheit (urim und tummim) auf dem Brustschild trug (2 Mos. 28, 28 fg.; 4 Mos. 27, 21). In Criminalsachen wurde der Verdächtigte vorgeführt (2 Mos. 22, 7). Die Beweisführung geschah theils nach äußern Merkmalen (2 Mos. 22, 12), theils durch

Zeugen, deren bei Verbrechen mindestens zwei erforderlich waren (4 Mos. 35, 30). Ein Eid scheint von denselben nicht verlangt worden zu sein (3 Mos. 5, 1 handelt es sich nicht um Beeidigung, sondern um Verwünschung der Hehler). Wo keine Zeugen vorhanden waren, sollte der Eid der Betheiligten entscheiden (2 Mos. 22, 6 fg.). Dem Richter wird Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit zur strengen Pflicht gemacht, den Zeugen Wahrhaftigkeit eingeschärft (2 Mos. 23, 2 fg., 6. 8). Das Urtheil wurde bei Vergehen nach dem Grundsatz der Wiedervergeltung gefällt (2 Mos. 21, 23 fg.; 3 Mos. 24, 17 fg.), jedoch wol nur dann, wenn der Kläger darauf bestand, und, nach der Sitte des Orients, sogleich vollstreckt (4 Mos. 15, 36), die Todesstrafe vor den Augen der Gemeinde (a. a. O.). An Todtschlägern wird die Strafe von den nächsten Verwandten des Getödteten, den Bluträchern (Lösern des Blutes), vollzogen (2 Mos. 21, 12; 3 Mos. 24, 17; 4 Mos. 35, 16—21).

Die von Mose getroffenen Einrichtungen blieben auch nach der Ansiedelung der Israeliten in Palästina im allgemeinen bestehen, im einzelnen ist anzunehmen, daß dieselben unter den veränderten Verhältnissen Veränderungen erlitten, obgleich uns die nähern Nachrichten darüber fehlen. Als Mittel zur Entdeckung des Thäters wird jetzt auch das Los gebraucht (Jos. 7, 14). In der sogenannten Richterperiode, wo die strenge Verbindung der Stämme zu einem Volksganzen sich lockerte, und die Autorität des Hohenpriesters durch die Gründung eigener Cultusstätten seitens einzelner Stämme und durch die Einführung fremder Culte großen Eintrag erlitt, wird auch keine regelmäßige Rechtspflege vorhanden gewesen sein (Richt. 17, 6; 21, 25). Neben den durch das Erbrecht bestimmten Häuptern der Stämme und Geschlechter treten Männer und daneben sogar eine Frau (Debora) auf, welche durch Thatkraft und Rechtsklugheit Autorität gewinnen, und deren Rechtsspruch und Anführung sich das Volk und ohne Zweifel auch die Aristokratie unterordnet. Nach der erstern Function werden dieselben vorzugsweise „Richter" genannt (Richt. 3, 10; 4, 5; 5, 2. 7. 9 fg., 14 fg.; 10, 2 fg.; 11, 1—6. 12; 15, 20). Daß bei ihnen ebenso wenig wie bei den mosaischen Richtern an getrennte Justiz zu denken ist, sie vielmehr auch, abgesehen von der Anführung im Krieg, regierende Gewalt besaßen, geht aus Stellen wie Richt. 2, 17 vgl. 11, 11 hervor, daher in dem vielfach gebrauchten Ausdruck: „Er richtete Israel so und so viel Jahre" (Richt. 12, 7. 9. 11. 13; 15, 20; 16, 31), wol der wichtigste Theil ihrer Function für die ganze steht. Neben und unter ihnen fungiren die alten Vorsteher (Richt. 5, 9. 14), und sie scheinen es mitunter auch gewesen zu sein, welche in Zeiten der Noth das Auftreten der Richter veranlaßten, worauf diese dann von dem Volk zum Oberhaupt gewählt wurden (Richt. 11, 5 fg.). Nach dem Beispiel der Debora zu urtheilen, hielten die Richter das Gericht bei ihrer Wohnung ab (Richt. 5, 9. 14). Ob sie, wie die Vorsteher (Richt. 9, 14), zum Zeichen ihrer Würde einen Stab (Scepter) trugen, ist nicht ersichtlich. Ihre Gewalt hat sich übrigens bis auf Eli und Samuel niemals über das ganze Volk erstreckt, und der allgemeine Ausdruck: „Er richtete über Israel" (Richt. 12, 7. 9 fg.), ist daher mit Einschränkung zu verstehen. Zur Zeit steigender Verwirrung und Bedrängniß von außen wird das höchste Richteramt wieder mit dem Oberpriesteramt in der Person Eli's (s. d.) verbunden, und das Gericht wol an der Thür der Stiftshütte zu Silo abgehalten (1 Sam. 1, 9; 4, 18); dann aber kommt es an einen Propheten, Samuel (1 Sam. 3, 20 fg.), welcher seine Sitzungen an verschiedenen Orten des Landes abhält (1 Sam. 7, 15. 17). An seine Stelle treten später seine Söhne, aber da dieselben das Recht durch Bestechlichkeit beugen, so verlangen die Aeltesten, daß das höchste Richteramt, wie bei andern Nationen, einem König übertragen werde.

In der Folge erscheinen die Könige als oberste Richter. Ihre Sitzungen halten sie im Thor oder im Hof des königlichen Palastes (2 Sam. 15, 2 fg.). Außerdem wird bei Salomo eine eigene Gerichtshalle an seinem Palast erwähnt (1 Kön. 7, 7). Neben ihnen fungiren jedoch auch die Aeltesten des Volks als Richter und versammeln sich am Eingang des neuen Thors des Tempels (Jer. 26, 10 fg.). Zur Entdeckung des Schuldigen bediente man sich auch jetzt mitunter des Loses (1 Sam. 14, 40 fg. vgl. Spr. 16, 33; 18, 18). Die Strafe wird, wenn der König als Richter fungirt, durch seine Untergebenen vollstreckt (2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 34. 46; 2 Kön. 10, 15). Nach der Erzählung der Chronik bestimmte David 6000 Leviten zu Vorstehern und Richtern (1 Chron. 23, 4 vgl. 26, 29), doch macht der Zusammenhang wahrscheinlich, daß ihre Competenz sich blos auf

streitige Fälle bei den Leistungen des Volks für den Tempel bezog. Nach demselben Buch stellte Josaphat an allen festen Städten Richter an und richtete in Jerusalem einen obersten Gerichtshof ein, welcher aus Leviten, Priestern und Aeltesten bestand, denen, je nach dem Rechtsobject, bald der König, bald der Hohepriester präsidirte (2 Chron. 19, 5—11).

Die spätere Entwickelung des hebr. Gerichtswesens lernen wir am besten aus dem zweiten Gesetz kennen, dessen Anordnungen gewiß im allgemeinen bereits bestehenden Einrichtungen entsprechen. „Richter und Vorsteher", heißt es darin, „sollst du dir setzen in allen deinen Thoren (Orten), daß sie das Volk richten mit gerechtem Gericht" (5 Mos. 16, 18). Da der Verfasser an andern Stellen, wo er Bestimmungen über die Rechtspflege gibt, die Aeltesten der Stadt als Richter nennt (5 Mos. 19, 12; 21, 19 fg.; 22, 15 fg.), so ist klar, daß auch er die Richter aus den Aeltesten genommen haben will, was wir (dem Ausdruck „setzen" entsprechend) wol dahin zu verstehen haben, daß die Aeltesten, welche, wie die Priester, als Vertreter der Volksgemeinde erscheinen (4 Mos. 1, 16; 16, 2; 35, 12. 24 fg.; 5 Mos. 31, 28 vgl. 30), dieselben unter sich, vielleicht mit Acclamation des Volks, erwählten. Zu ihnen sollen dann auch Leviten als Rechtsverständige zugezogen werden (5 Mos. 21, 5). Ueber diesen Localgerichten steht das Obergericht in Jerusalem, welches aus Leviten, Priestern, einem Oberrichter und dem Hohenpriester, beide wol als Vorsitzende, gebildet ist (5 Mos. 17, 9—13 vgl. 19, 17) und die schweren Rechtsfälle zu entscheiden hat (5 Mos. 17, 8). Diese Einrichtungen entsprechen den von dem Chronisten berichteten und sind somit jedenfalls als thatsächlich anzusehen. Das Gerichtsverfahren, der Sitz am Thor (5 Mos. 21, 19; 22, 15), die mündliche Anklage (5 Mos. 1, 16; 21, 20), die Vorforderung des Angeklagten (5 Mos. 25, 8), die Beweisführung durch äußere Merkmale (5 Mos. 22, 15) oder durch Aussagen des Klägers (5 Mos. 21, 18 fg.) oder der Zeugen (5 Mos. 17, 6; 19, 15), die unverzügliche Vollstreckung des Urtheils vor den Augen des Richters, bei Urtheilen auf Hinrichtung vor der Ortsgemeinde (5 Mos. 25, 2 fg.; 22, 21), entspricht dem bereits oben Angeführten. An Zuverlässigkeit der Gerichte scheint es zu Zeiten des Verfalls und der Verwilderung sehr gefehlt zu haben, da die Klagen über Parteilichkeit und falsches Zeugniß sehr häufig sind (Am. 5, 4—15; Jes. 10, 1 fg.; Micha 3, 11; Jer. 21, 22; 22, 3; 1 Sam. 8, 3; Spr. 6, 19; 12, 17; 18, 5).

In der Zeit des Exils und nach demselben blieben, wie es scheint, trotz der fremden Oberhoheit die Aeltestengerichte bestehen. Auf die Verhältnisse nach dem Exil könnte man die Aussage des Josephus („Alterthümer", IV, 8, 14) beziehen, daß nach dem mosaischen Recht die Ortsgerichte aus sieben Männern (Aeltesten) beständen, denen zwei Leviten als Helfer (wol behufs der Gesetzesauslegung) beigegeben wären; allein dieselbe stimmt nicht mit andern Angaben, nach welchen vielmehr die Localgerichte in großen Orten aus 23, in kleinen aus 3 Männern bestanden hätten (Tract. Sanhedrin, I, 6). Da aber auch diese Angabe blos auf einer spitzfindigen Auslegung von Gesetzesstellen zu beruhen scheint, so ist eher zu vermuthen, daß die Zahl der Richter sich nach der Größe der Localgemeinde gerichtet habe. Ueber diesen Localgerichten stand in späterer Zeit als oberster Gerichtshof der Hohe Rath (Sanhedrin, Synedrium) in Jerusalem, dessen Ursprung nach den geschichtlichen Spuren (2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27 vgl. 3 Makk. 1, 8 und Josephus, „Alterthümer", XII, 3, 3; XIII, 5, 8) frühestens nach der Mitte des 2. Jahrh. fällt (s. Synedrium). Da derselbe die wichtigern Sachen entschied, die entscheidende Competenz zur Auslegung des mosaischen Gesetzes hatte, der Träger der neben dem geschriebenen Gesetz herlaufenden mündlichen Tradition wurde und in ihm die bedeutendsten juristischen Capacitäten vereinigt waren, so verloren die Localgerichte an Ansehen und wurden mehr und mehr von dem Synedrium abhängig. Ihre Sitzungen scheinen diese Localgerichte an den Markttagen, wo die Landleute ihre Erzeugnisse in die Städte brachten, am Montag und Donnerstag, gehalten zu haben. Ihnen fielen die kleinen Rechtssachen, Erbvertheilungen, Familiensachen, Ehestreitigkeiten zu. Neben ihnen hatten auch die Vorstände der Synagogen eine Art Gerichtsbarkeit, verbunden mit dem Recht der Züchtigung und des Bannes (s. d.). Einen bedeutenden Einfluß auf die Rechtsentscheidungen übten die Rabbinen aus, indem ihre Gesetzesauslegung fast das Ansehen des Gesetzes selbst genoß und die Grundlage einer juridischen Tradition bildete. In der Diaspora haben diese Synagogengerichte ihre Entscheidungen wol mitunter auch auf bürgerliche Angelegenheiten ausgedehnt, da die Synagoge dort mehr als im Mutterlande den Mittelpunkt des Volks-

lebens bildete, doch werden wenigstens bei den ägypt. Juden auch eigene Gerichte erwähnt (Sus. u. Dan. 5; Jud. 10, 7). Für ihre politischen Beziehungen werden die Juden in der Diaspora natürlich den Gerichten ihrer Oberherren unterworfen gewesen sein.

Ueber die Verhältnisse der Gerichte zur Zeit der Entstehung des Christenthums sind uns im N. T. nur zerstreute Notizen erhalten. Die Localgerichte erwähnt Jesus in Matth. 5, 22 vgl. 25 mit der Competenz des Urtheils über Leben und Tod, doch geht aus dem Ausspruch nicht hervor, ob diese Competenz auch zu seiner Zeit noch vorhanden war, da derselbe das frühern Generationen Gesagte im Auge hat (V. 21). Da vielmehr das Synedrium selbst diese Competenz verloren hatte, so ist dies auch für die Localgerichte vorauszusetzen. Ein Ortsrichter wird Luk. 18, 2 erwähnt. Von dem Synagogengericht ist Luk. 6, 22 die Rede, denn das „absondern" bezieht sich jedenfalls auf die Ausstoßung aus der Synagoge. Diese Ausstoßung, der Bann, wird auch bei dem vierten Evangelisten (Kap. 9, 22; 12, 42; 16, 2) erwähnt. Local- wie Synagogengerichte hatten jedenfalls nur eine beschränkte Competenz, und da es außerdem zweifelhaft ist, ob das Synedrium zur Zeit Jesu noch den Charakter eines von den Römern anerkannten Staatsgerichtshofs hatte oder ob es nicht vielmehr nur über religiöse Dinge urtheilte (Apg. 23, 29; 25, 9), ihm aber jedenfalls das Recht zur Aburtheilung schwerer, insbesondere auch politischer Verbrecher nicht mehr zustand, so wird sich ihre Competenz wol blos auf Civil- und Religionssachen bezogen haben. Die politische Gerichtsbarkeit wurde im Mutterlande von den röm. Statthaltern, Tetrarchen und Vicekönigen ausgeübt. So wird Jesus vor Pilatus, der sich, vielleicht zur Verhütung von Unruhen während des Festes, gerade in Jerusalem befand, verurtheilt. Das Verhör fand im Prätorium, dem officiellen Palast des Procurators, die Verurtheilung und die nachfolgende Geiselung (nach röm. Praxis, Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 11, 1) vor demselben, erstere von dem Richterstuhl aus (a. a. O., II, 9, 3), welcher nach dem vierten Evangelisten auf einem Mosaikboden (Lithostroton, hebr. Gabbatha) stand, statt (Mark. 15, 5 fg.; Joh. 18, 33 fg.; 19, 13 fg.). Das Verfahren war jedenfalls ohne strenge Rechtsformen; ein correctes Zeugenverhör findet nicht statt und das Urtheil ergeht ohne Rechtsgründe (Mark. 15, 6—15). Sonst hielt der Procurator die Gerichtssitzungen an seinem Wohnsitz in Cäsarea ab und war alsdann von einem Collegium, den Räthen oder Assessoren, umgeben (Apg. 25, 12 vgl. Sueton, Tiber., Kap. 33; Galba, Kap. 19). Dort findet auch die Anklage und das Verfahren gegen den Apostel Paulus statt (Apg. 23, 23. 30; 25, 6 fg.). Die Competenz dieses Gerichts war übrigens eine verschiedene, je nachdem der Angeklagte das röm. Bürgerrecht hatte oder nicht. So durfte der röm. Bürger erst dann gebunden und gegeiselt werden, wenn eine Untersuchung des Thatbestandes stattgefunden hatte (Apg. 22, 25. 29 vgl. Cicero, In Verr., V, 66), brauchte sich vor dem Synedrium nicht zu stellen (Apg. 25, 10) und konnte Appellation an den Kaiser einlegen (Apg. 25, 11 fg.).

Wenn die Christen sich auch in Betreff ihrer Beziehungen nach außen den jüdischen und heidnischen Gerichten unterwarfen, so sollte doch nach der Vorschrift Jesu innerhalb der Gemeinde selbst ein Gerichtsverfahren nach Art des jüdischen und heidnischen, welches auf dem Grundsatz der Wiedervergeltung basirt war, nicht stattfinden. Jede aus gehässiger Gesinnung hervorgebrachte kränkende Rede sollte des göttlichen Gerichts gewärtig sein (Matth. 5, 22); das gehässige, ungerechte und gewaltthätige Verhalten des Mitchristen (Bruders) sollte der Christ durch Sanftmuth, Nachgiebigkeit und Edelmuth zu überwinden suchen, statt das Vergeltungsrecht bei dem weltlichen Richter anzurufen (Matth. 5, 38—41); einer sollte dem andern, wenn dieser Reue über sein Verhalten empfände, vergeben (Luk. 17, 3 fg.). Bei vorkommenden Aergernissen seitens eines Mitchristen sollte der Christ denselben zurechtweisen, im Fall er nicht hören wollte, Zeugen hinzuziehen und bei anhaltender Hartnäckigkeit die Sache an die Gemeinde bringen, welche dann über das Vergehen zu urtheilen und den Sünder je nach Befund aus der Gemeinde auszuschließen hatte (Matth. 18, 15—18; das „an dir" in V. 15 ist nicht echt). Diese disciplinarische Gewalt wird dann später auf die Organe der Gemeinde, die Aeltesten (s. d.), übertragen (1 Thess. 5, 12—15). Bei Vergehungen, welche einen principiellen Abfall des Sünders von christl. Grundsätzen bekundeten und daher die Würde der Gemeinde verletzten, wurde die Ausschließung aus der Gemeinde verhängt (1 Kor. 5, 11 vgl. 6, 9 fg.). Neben dieser disciplinarischen Gerichtsbarkeit der Presbyterien scheinen für Civilstreitigkeiten in den Gemeinden auch Schiedsgerichte bestanden zu haben oder gelegentlich berufen worden zu sein; wenigstens läßt hier-

auf der Vorwurf schließen, den der Apostel den Korinthern macht, daß sie, statt vor Christen ihre Rechtshändel auszumachen, vor heidnischen Richtern Processe führten (1 Kor. 6, 1 fg.). Ob auch hierbei die Aeltesten fungirten, ist nicht ersichtlich. Ihr Vorbild hatten diese Einrichtungen wahrscheinlich an den Synagogen. Wittichen.

Geringe. Die biblische (insonderheit neutest.) Schätzung der Menschen hat das Eigenthümliche, daß sie von ihren äußern Vorzügen absieht und sie nach ihren innern, d. h. sittlichen Eigenschaften bemißt. Auch schon im A. T. sind die Armen (s. d.), Elenden, Niedrigen oder, nach Luther's Uebersetzung, die „Geringen" (Ps. 74, 21; Jes. 25, 4) als die Bevorzugten Gottes dargestellt, an welchen Gott sein ausdrückliches Wohlgefallen hat und denen seine Hülfe zur rechten Zeit in sichere Aussicht gestellt ist. Der hebr. Ausdruck dafür ist a;niim (Gebeugte, Gedrückte), wobei an ungerechte Behandlung, insbesondere an Zurücksetzung und Verfolgung der so Bezeichneten wegen ihrer Treue gegen Jahve zu denken ist. Im alttest. Gesetz war geschrieben, daß der Richter zu Gunsten des Geringen ebenso wenig parteiisch verfahren solle als zu Gunsten des Vornehmen. Ueberhaupt wird den Mächtigen und ihren öffentlichen Dienern eingeschärft, den Geringen, welchen der Natur der Sache nach ein schwächerer Rechtsschutz und weniger wirksame Rechtsmittel als der vornehmern Klasse zur Seite standen, Recht zu schaffen und Rechtsnachtheile von ihnen abzuwenden (Ps. 82, 3 fg.; Spr. 14, 31), ja, es gehört zu den Attributen Jahve's, daß er die Geringen aus dem Staub aufrichtet (Ps. 113, 7). Ein sichtbares Wohlwollen gegen die Mitglieder der untern, von der Last und Sorge des Lebens am meisten beschwerten Klassen bildet einen Grundton der sittlichen Welt- und Lebensanschauung im A. T. Dies ist jedoch in einem noch viel höhern Grad im N. T. der Fall. Maria in dem bekannten, ihr fälschlich zugeschriebenen Lobgesang preist Gott, daß er seine Huld ihr, der geringen Magd, zugewendet, daß er ein Gott ist, der die Vornehmen erniedrigt und die Geringen erhöht (Luk. 1, 48 fg.). Aus den bescheidensten Verhältnissen, der Familie eines Zimmermanns, geht der Erlöser der Welt hervor, und er verwirft seinerseits ausdrücklich alles Trachten nach hohen Dingen, und findet das zuverlässigste Merkmal echter sittlicher Größe in der Selbstverleugnung und Selbsthingebung, der Dienst- und Opferwilligkeit gegen die Brüder (Mark. 10, 42 fg.; Matth. 23, 10 fg.). Auch der kleinste Liebesdienst, der einem „der Geringsten unter den Brüdern" geleistet wird, ist in den Augen Jesu groß genug, um den, von welchem er ausgegangen ist, für würdig des Bürgerrechts im Himmelreich zu erklären (Matth. 25, 40; 10, 42). Darum bezeichnet er seine Jünger und Freunde lediglich als die „Geringen" (mikroi, die Kleinen); denn es gehört zu ihrer Lebensaufgabe, in der Demuth (s. d.) zu bleiben (Matth. 10, 42; Luk. 17, 2; Matth. 18, 10, an welcher letztern Stelle unter den „Kleinen" nicht Kinder zu verstehen sind). Dieser Maßstab für die sittliche Werthschätzung der Menschen und Dinge findet im ganzen N. T. Anwendung, insbesondere im Jakobusbrief (Kap. 2, 2 fg.); aber auch Paulus drückt seine Befriedigung darüber aus, daß der Kern der Gemeinde zu Korinth meist aus Geringen bestand (1 Kor. 1, 26 fg.). Mit dieser Anschauung steht die Thatsache in Verbindung, daß auf die Treue „auch im Geringsten" von Jesus ein so großer Werth gelegt wird (Luk. 16, 10; 19, 17). Die strenge Gewissenhaftigkeit, wie sie Jesus fordert, ruht auf dem Grundgesetz, die Pflicht stets in möglichst vollkommener Weise zu erfüllen. Wer es in kleinen Dingen mit seinem Gewissen leicht nimmt, und sich damit tröstet, daß er es in wichtigern schwerer nehme, ist sittlich grundsatzlos, und folgt anstatt der strengen sittlichen Maxime lediglich den Erwägungen der Zweckmäßigkeit.

Schenkel.

Gerrener kommen in 2 Makk. 13, 24 in der Formel „von Ptolemais bis an die Gerrener" vor zur Bezeichnung der Südgrenze des palästin. (Küsten-)Gebiets, über welches der Makkabäer Judas vom syr. König zum Fürsten angeblich ernannt worden sein soll. Es ist daher nicht an die Bewohner eines von Chaldäern gegründeten Gerra (Gerrha) im Glücklichen Arabien unsern vom Persischen Meerbusen, die Gerräer, zu denken, welche einen starken Zwischenhandel trieben (Ptolemäus, VI, 7, 16; Strabo, XVI, 766; Plinius, VI, 32; XXXI, 39; Agatharchides bei Photius, Cod. 250; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 758); noch weniger an die Bewohner des Gerrha, welches Ptolemäus (V, 15, 26) in Batanäa nachweist. Am natürlichsten denkt man wol an die Stadt Gerra, welche Strabo (XVI, 760 vgl. I, 50 und Ptolemäus, IV, 5, 11: Gerron) zwischen Rhinokorura und Pelusium, auf dem Wege vom „Berg

Kasius" nach Pelusium, angibt, eine Oertlichkeit am westlichen Ende des Sirbonissee, in welcher sich etwa eine alte philist. Grenzstadt erkennen, und in deren Benennung „Gerra" sich der Name „Gerar" wiederfinden ließe, sodaß also die äußerste Südwestgrenze und die im Norden (Nordwesten) des alten Philistäerlandes gleichmäßig als „Spitze" (Κέρας; s. Gerar) bezeichnet gewesen wäre.

Eine Bestätigung dieses zweiten Gerar im Südwesten würde Jakobus de Vitriaco (Gesta Dei per Francos [Hanau, 1611], S. 1070) liefern, sofern er zwischen Pharamia (Farmâ) und Belbais, d. i. Pelusium, eine alte Stadt Laris namhaft macht, wie ja auch das bekannte Gerar geheißen. Vermuthlich aber liegt dieser geographischen Mittheilung ein Irrthum, und jener Lesart „Gerrener" in 2 Makk. 13, 24 ein Fehler zu Grunde, und man hat diese Stelle, gemäß der analogen Formel in 1 Makk. 11, 59: „von der tyrischen Leiter (einem hohen Berg, 100 Stadien nördlich von Ptolemais; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 10, 2) bis zu der Grenze Aegyptens" (d. i. der „Bach Aegyptens" bei der Stadt Rhinokorura, dem heutigen El-Arisch, dem alten Gerar), zweifelsohne dahin zu verbessern: „von Ptolemais bis an die Gerarener" (d. i. die Bewohner von Gerar), wie denn auch diese Lesart noch in einer Handschrift vorhanden ist, und das ganze Palästina in seiner weitesten Ausdehnung von Norden nach Süden wäre damit bezeichnet. Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845), §. 80; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1867), IV, 365; Stark, „Gaza und die philistäische Küste" (Jena 1852), S. 463 fg. Kneucker.

Gersom oder **Gerson.** Gersom (Geršom) wird als erstgeborener Sohn Mose's von Zippora, der Tochter des Jethro, des Priesters von Midian (2 Mos. 2, 22; 18, 3) bezeichnet; zugleich erscheint aber in den Geschlechtsregistern ein Gersom als erstgeborener Sohn Levi's und als Stammvater der einen der drei Hauptabtheilungen der Leviten (1 Chron. 6, 1. 2. 5. 28. 47. 56), der als solcher gewöhnlicher Gerson (Geršon) genannt wird (2 Mos. 6, 16. 17; 4 Mos. 3, 17 fg.; 4, 22 fg.; 26, 57; Jos. 21, 6. 27; 1 Chron. 5, 27; 23, 6. 7; 26, 21). Das levitische Priestergeschlecht in Dan leitete seine Abstammung von Gerson, dem Sohn Mose's ab (Richt. 18, 30 vgl. 17, 7), und wahrscheinlich waren beide Namen ursprünglich einer und derselbe (1 Chron. 23, 14 fg.; 26, 24). Graf.

Gerste wurde im Alterthum und wird noch heute sehr häufig im Orient und insbesondere in Palästina gebaut (3 Mos. 27, 16; 2 Chron. 2, 10; Ruth. 2, 17; 2 Sam. 14, 30; Jes. 28, 25; Jer. 41, 8), wo sie ein vorzügliches Product war (5 Mos. 8, 8 vgl. Joel 1, 11). Die Zeit der Aussaat war bei den Hebräern im Herbst, im Monat Marhesvan (Anfang November), die Reife im Monat Abib, später Nisan genannt (durchschnittlich April, vgl. Joh. 4, 35; Ruth 1, 22; 2 Sam. 21, 9; Jud. 8, 2), wo mit der Darbringung der ersten reifen Gerstenähren am Passahtag (am 16. Nisan) die Ernte gesetzlich eröffnet ward, indem früher nichts davon genossen werden sollte (3 Mos. 23, 10 fg.). Die Gerste diente den Hebräern theils zum Viehfutter (1 Kön. 5, 8), theils zur Bereitung des Brotes für die Aermern (Richt. 7, 13; Ruth. 3, 17; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9. 13 vgl. Ez. 4, 9. 12; 13, 19; Joh. 6, 9. 13). Gerstenbrot galt natürlich für geringer als das Gebäck von Weizen. Mit Beziehung auf die verhältnißmäßig geringere Werthgeltung der Gerste hatte wol im Eiferopfer die des Ehebruchs verdächtige Frau statt des Weizens $\frac{1}{10}$ Epha Gerstenmehl darzubringen (4 Mos. 5, 25), und ward das Gerstenbrot in den Gesprächen der Midjaniter als Sinnbild der Israeliten zur Bezeichnung ihrer Geringfügigkeit gebraucht (Richt. 7, 13). Die Geringschätzung der Gerste ist auch Hos. 3, 2 angedeutet, wo der Prophet für ein buhlerisches, ehebrecherisches Weib 15 Silbersekel und $1\frac{1}{2}$ Homer Gerste, also nicht Weizen, gibt, sodaß sie mit einer Sklavin auf gleiche Linie gestellt wird, deren Durchschnittspreis auf 30 Silbersekel angeschlagen ist (2 Mos. 21, 32), wenn 1 Epha Gerste zu 1 Sekel angenommen wird ($1\frac{1}{2}$ Homer = 15 Epha), während eine Freie (5 Mos. 22, 29) durchschnittlich auf mindestens 50 Sekel geschätzt ist. Auch bei den Römern, bei denen Gerste meist verfüttert, aber auch zu Brot verbacken ward, galt Gerstenbrot zwar für gesund, aber doch für geringere Nahrung, daher Marcellus den Cohorten, die ihre Fahne verloren hatten, zur Strafe Gerste reichen ließ. Aus Gerste bereitete man auch ein berauschendes Getränk, wie aus den rabbinischen Andeutungen hervorzugehen scheint, wonach unter dem Ausdruck Sekar im A. T. (3 Mos. 10, 9; 4 Mos. 6, 3; 5 Mos. 29, 5; Richt. 13, 4 fg.; 1 Sam. 1, 15; Spr. 20, 1; 31, 4. 6 fg.), außer andern künstlichen Getränken, auch eine Art Bier, aus Gerste bereitet, zu verstehen sein dürfte. Dies kann

nicht unglaublich erscheinen, da auch die Aegypter schon 1200 Jahre vor der christl. Zeitrechnung einen Gerstenabsud, Zythum genannt, bereitet haben sollen, die Kreter ein Getränk, Kurmi oder Korma, aus Gerste oder Weizen kannten, zuweilen mit einem Honigzusatz, in letzterm Fall dem Meth der Deutschen entsprechend. In Gallien war das Gersten- oder Weizengetränk Cerevisia oder Cervisia zu Hause, woher auch die Römer den Namen entlehnten. Roskoff.

Geruch. Der phantasievolle Orientale, der jedem Ding ein menschenähnliches Leben verleiht, leitet den Geruch auf ein Wehen, Hauchen, Athmen als Zeugniß des unsichtbaren Lebens zurück, daher auch die Wörter, womit der Hebräer riechen, duften bezeichnet, ursprünglich soviel als athmen, hauchen bedeuten, und die Begriffe Seele, Athem, Hauch und Geruch im Hebräischen mit ein und demselben Wort ausgedrückt werden. Jeder Wohlgeruch ist ein wohlthuendes Aufregungsmittel des Lebens, und da man nur an dem gern riecht, was angenehm ist, so erklärt es sich, daß die hebr. Redensart: „Gefallen haben an einem Geruch" (2 Mos. 30, 28), die Bedeutung: überhaupt Gefallen haben (Jes. 11, 3) hatte. Ebenso klar ist das Biblische: „ein süßer Geruch dem Herrn" (2 Mos. 29, 18. 25; 3 Mos. 1, 9; 2, 2; 3, 5. 16; 4, 31; 6, 15; 17, 6; Sir. 35, 8; Eph. 5, 2; Phil. 4, 18 fg.). Es lag auch sehr nahe, das Räuchern als Symbol des Gebets des Gläubigen zu betrachten, das angenehm ist vor dem Herrn, daher Ps. 141, 2 das Gebet geradezu Weihrauch heißt, und Offb. 5, 8 die Schalen voll angezündeten Weihrauchs die Gebete der Gläubigen bedeuten (vgl. Offb. 8, 3 fg.). Roskoff.

Gesang, s. Gottesdienst und Musik.

Geschenke. Das Schenken entspringt aus dem Streben, das Gefühl der Gemeinschaft auszudrücken. Durch die Hingebung seines Besitzes, in welchem der Wille des Besitzers liegt, opfert dieser gleichsam einen Theil seiner selbst, sucht der Schenkende das Gefühl der Einheit mit dem Beschenkten darzulegen oder diesen mit sich einheitlich zu stimmen. So kann ein Geschenk die Bedeutung der Anerkennung und Ehrenbezeigung erhalten. Es kann sowol Gunst bezeigen als auch das Verlangen nach Begünstigung an den Tag legen. Geschenke sind im Morgenlande seit den ältesten Zeiten üblich im Sinn der Ehrenbezeigung, vorzüglich Höhern gegenüber, deren Gönnerschaft man dadurch erwerben will. Bekanntlich ist dieser Gebrauch im Orient zum lästigsten Misbrauch geworden, indem Geschenke, namentlich von Beamten, in amtlicher Stellung gefordert, und infolge dessen die Sitte, Höhern Geschenke zu machen, zu Erpressungen benutzt wird. Im Morgenlande gilt es für unhöflich, ohne Geschenke einen Besuch zu machen, und der Vornehme betrachtet sie als einen seinem Rang schuldigen Tribut, dessen Unterlassung er als gröbste Ehrenverletzung betrachtet. Es wird aber auch jedes Geschenk von dem angesehensten Mann angenommen, selbst wenn es nur aus einer Anzahl von Rettichen oder einigem Zuckerwerk besteht, wie Reisende erzählen, da die Ablehnung als ein Zeichen des Miswollens und der Ungunst gilt.

Auch in der Bibel finden wir den Gebrauch, durch Geschenke Ergebenheit zu beurkunden und zugleich Gunst zu erlangen. In diesem Sinne sucht Jakob seinen Bruder Esau sich günstig zu stimmen (1 Mos. 32, 13), seinem hochgestellten Sohn Joseph seine Huldigung darzubringen (1 Mos. 43, 11), der Vater David's seinem Sohn bei Saul einen freundlichen Empfang zu verschaffen (1 Sam. 16, 28), die Gemahlin Jerobeam's bei dem Propheten Ahia einen günstigen Ausspruch zu erlangen (1 Kön. 14, 2 fg.); Abigail widmet in zarter Weise die Geschenke nicht dem David, sondern seinen Leuten (1 Sam. 25, 18. 27); Abraham läßt das vom König von Sodom ihm bestimmte Geschenk seiner Mannschaft zukommen (1 Mos. 14, 24). Manche Gaben, die als pflichtmäßig gefordert werden, erscheinen als Geschenke, so das Geld, das König Asa dem syr. König Benhadad übersendet, um diesen zu einem Bündniß gegen Baësa zu bestimmen (1 Kön. 15, 19); ebenso die Summe, um die sich Ahas die assyr. Hülfe Tiglat Pilesar's gegen Rezin von Syrien erkaufte (2 Kön. 16, 8).

Das rein menschliche Bedürfniß, an Freudentagen andere durch Geschenke zur Mitfreude aufzumuntern, kommt auch in der Bibel zum Ausdruck (Esth. 9, 19. 22; Neh. 8, 10; Offb. 11, 10).

Die Gewohnheit, höher Gestellten, namentlich Fürsten, Geschenke darzubringen (Richt. 3, 15; 1 Sam. 10, 23; 2 Chron. 17, 5. 11; Hos. 10, 6; Ps. 45, 13), wurde so ständig, daß solche Geschenke die Bedeutung der Freiwilligkeit einbüßten und zu geforderten Abgaben wurden, die zu den regelmäßigen Einkünften der hebr. Könige zählten, daher auch der

schuldige Tribut, den gewalthabende Herrscher abhängigen Ländern festsetzten, unter dem Titel „Geschenk" (Minha) eingetrieben wurde (2 Sam. 8, 2. 6; 1 Kön. 5, 1; 2 Kön. 17, 4; 2 Chron. 26, 8; Ps. 72, 10). Mit demselben Wort Minha, das sowol „Geschenk" überhaupt bedeutet (1 Mos. 32, 14. 19. 21; 33, 10; 43, 11. 15. 26; 2 Kön. 8, 8 fg.), als auch nach den früher angezogenen Stellen für den Tribut unterjochter Völker und für pflichtmäßige Abgaben gebraucht wird, bezeichnet der Hebräer auch das Gott dargebrachte Opfer (Jes. 1, 13; 1 Chron. 16, 29), insbesondere das unblutige (3 Mos. 2, 1 fg.; 6, 7 fg.; 7, 9. 10; 14, 10. 20; 1 Sam. 26, 19) sowie auch eine den Götzen gespendete Opfergabe (Jes. 57, 6; 66, 3). Dona wurden auch von den Römern den Göttern gegeben, um deren Gunst zu erwerben.

Die Geschenke waren nach den Vermögensumständen des Gebers theils sehr beträchtlich (2 Kön. 8, 9 vgl. Richt. 16, 5), theils von geringerm Werth (1 Sam. 9, 8; 16, 20). Sie bestanden in Geld (1 Sam. 9, 8; 2 Sam. 18, 11; 2 Kön. 5, 5; Hiob 42, 11), in Gewändern, in Waffen und Schmuck (Richt. 14, 12 fg.; 1 Kön. 10, 25; 2 Kön. 5, 5; 2 Sam. 18, 11; Hiob 42, 11), in Früchten, Vieh und Nahrungsmitteln (1 Mos. 24, 53; 32, 13 fg.; 43, 11; 1 Sam. 16, 20; 2 Chron. 17, 5. 11; 1 Kön. 4, 21; 10, 25; 14, 3; 2 Kön. 4, 42). — Wenn Hochgestellte an Niedere Geschenke verleihen, so gelten dieselben als Auszeichnung. In diesem Sinn beschenkt Joseph seine Brüder (1 Mos. 45, 22), Naeman den Gehasi (2 Kön. 5, 22), Belsazar den Daniel (Dan. 5, 16. 29), der pers. König Ahasverus den Mardochai (Esth. 8, 15). — Könige machten sich Geschenke, wenn sie Bündnisse miteinander eingehen wollten (1 Kön. 15, 19; 2 Kön. 16, 8; 20, 12; Jes. 39, 1). — Nach der Vorliebe des Morgenländers für umfassende Ceremonien war auch die Uebergabe der Geschenke mit feierlichem Gepränge verbunden (Richt. 3, 18; 2 Kön. 8, 9). — Man gebrauchte zur Ueberbringung Menschen oder Lastthiere in möglichst großer Zahl, um den Aufzug recht ansehnlich zu machen, wie es auf den persepolitanischen Ruinen zu sehen ist, und auch die Reiseberichte bestätigen.

Den Gebrauch, Geschenke zu geben, finden wir auch anderwärts im Alterthum, namentlich bei feierlichen Gastmählern an die Gäste. So gab Lysimachus, als er den Tyrannen Hunnerus und noch 13 Perser bewirthete, jedem seiner Gäste nach der Tafel einen silbernen, vier Minen schweren Becher; als Alexander zu Susa sein Beilager beging, beschenkte er jeden seiner 9000 Gäste mit einem goldenen Trinkgefäß. Bei den Römern waren Geschenke in frühern Zeiten selten, desto häufiger aber, nachdem der Luxus gestiegen war. Clienten und Freigelassene gaben ihren Patronen Geschenke, Sklaven ihren Herren, Bürger den Kaisern und Magistraten, Verwandte und Freunde beschenkten sich untereinander bei verschiedenen Gelegenheiten. Geschenke, die an den Calenden des Januarius verliehen wurden, hießen Strenä; Apophoreta reichten sich Freunde an festlichen Tagen, besonders an den Saturnalien; sie bekamen die Gäste bei öffentlichen Gastmählern mit nach Hause. Das 14. Buch Martial's, „Apophoreta" betitelt, enthält 221 Epigramme zur Begleitung kleiner Geschenke, die er Freunden übersandte. Xenia waren Geschenke, die bei Mahlzeiten den Gästen verabfolgt wurden. Das 13. Buch Martial's mit der Aufschrift „Xenia" enthält ein Verzeichniß solcher Sachen mit passenden Distichen und der Dichter schrieb solche Devisen zum Verkauf.

Obschon die hebr. Lebensklugheit Geschenke zu geben billigt, ja empfiehlt (Spr. 18, 16; 19, 16; 21, 14), so werden diese doch, vom Standpunkt des Rechts und Gesetzes, Richtern oder Zeugen zu verleihen verboten, um die Rechtspflege nicht zu gefährden (2 Mos. 23, 6; 5 Mos. 27, 25; 1 Sam. 12, 3; Ps. 15, 5; Spr. 15, 27; Jes. 33, 15). Daß jenes Verbot nicht immer beachtet worden sei, beweisen die Klagen, die über Verderbniß durch ungerechte Geschenke, d. h. zur Bestechung, in der Bibel nicht selten laut werden (Hiob 15, 34; Ps. 26, 10; Spr. 17, 23; 18, 16; Jes. 1, 23; 5, 23; Ez. 22, 12; Mich. 3, 11), und wenn wir Stellen begegnen, wie Jes. 10, 1 fg.; Jer. 22, 3; Am. 5, 12; 6, 12; Mich. 8, 11; 7, 3; Spr. 18, 5; 24, 23, so muß der Verdacht aufsteigen, daß die Bestechlichkeit der Richter unter den Hebräern zur Zeit der Propheten eben nicht ungewöhnlich gewesen sei.

Roskoff.

Geschichtskunde bei den Israeliten. Alle geschichtliche Kunde geht schließlich auf mündliche Tradition zurück; aller Geschichtschreibung geht vorauf die Sage. Wie bei allen übrigen Völkern, so finden wir dies auch bei den Hebräern. Lange noch ehe die Hebräer den Schriftgebrauch kannten, war schon die Sage thätig, die Erinnerungen der Vorzeit

zusammenzustellen und festzuhalten. Von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert pflanzte sich so der Erzählungsstoff fort, ehe er schriftlich fixirt ward. Das Mittel, durch welches dies bewerkstelligt wurde, war ausschließlich oder wenigstens überwiegend das Gedächtniß. Es ist bekannt, wie dieses bei des Schriftgebrauchs entbehrenden Völkern einen hohen Grad der Treue hat. Auch bei den Hebräern ist dies anzunehmen. Dazu kam, wie bei andern Völkern, so namentlich auch bei ihnen, der Erinnerung mancherlei zu Hülfe. Nicht selten knüpfte sich dieselbe an sichtbare Denkmäler an, welche eine Reihe von Geschlechtern überdauern: an Altäre, Bauwerke, Denksteine in eigentlichem Sinn des Wortes. Dahin gehört der Stein, den Jakob bei Bethel errichtet (1 Mos. 28, 22); nicht minder der Grenzstein, den Jakob und Laban auf dem Gebirge Gilead aufstellen (1 Mos. 31, 45 fg.); weiter solche Denkmäler, wie sie Samuel, Saul und David errichten zur Erinnerung an Siege, erfochten über Feinde Israels (1 Sam. 7, 12; 15, 12; 2 Sam. 8, 13 u. s. w.). Zur Unterstützung des Gedächtnisses dienen nicht minder Namen, Eigennamen von Personen und Oertern, welche die Sage, ihren Sinn ausdeutend, oft mit Recht, oft aber auch mit Unrecht, mit bestimmten Ereignissen in Verbindung bringt (1 Mos. 11, 9; 16, 11; 21, 31; 22, 14; 35, 7. 8. 15; 2 Mos. 2, 10 u. s. w.); ferner im Volk in Aufnahme gekommene Institutionen politischer, religiöser und anderer Art, etwa ein jährlich wiederkehrendes Fest, wie das Passah (2 Mos. 12 fg.). Auch an geschichtliche Ereignisse anknüpfende Sprichwörter (1 Sam. 10, 11; vgl. 19, 14) können so dem Gedächtniß zu Hülfe kommen. Ganz besonders endlich gilt dies vom Lied, insonderheit dem historischen, das irgendeinem bedeutsamen Ereigniß seinen Ursprung verdankt, und das, indem es kraft seiner anmuthigen Form und, weil leicht behältlich, von Generation zu Generation sich fortpflanzt, zugleich den nachwachsenden Geschlechtern die Kunde bringt von dem in ihm verherrlichten Ereigniß. Im A. T. sind uns solche historische Lieder erhalten, z. B. 2 Mos. 15 (Passahlied); 4 Mos. 21 (verschiedene Lieder der Art); Richt. 5 (Deboralied); 2 Sam. 1, 18 fg. (David's Elegie auf den Tod Saul's und Jonathan's); auch solche kleinere dichterische Aussprüche wie 1 Sam. 18, 7 (Verherrlichung David's durch den Siegesgesang der Weiber); Jos. 10, 12 (über das Stillstehen der Sonne zu Gibeon, laut Jos. 23, 14 aus einer dichterischen Anthologie, genannt das „Buch des Redlichen", genommen) gehören hierher. Das Verhältniß eines solchen Liedes zu der auf seinen Inhalt sich beziehenden Tradition erhellt recht deutlich auch aus dem kleinen Lamechlied (1 Mos. 4, 23 fg.), wenn man dasselbe mit der Erzählung vergleicht, in welche es sich jetzt eingefügt findet (s. meine „Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte" [Zürich 1863], S. 128). Allein trotz alledem bedarf es doch wieder keiner weitläufigen Auseinandersetzung, um zu zeigen, daß ein in der angegebenen Weise gestütztes Gedächtniß immer nur ein höchst unzuverlässiges Mittel ist, über Jahrhunderte hinaus spätern Nachkommen die Kunde von etwas zu bringen. Ein jeder weiß, wie selbst an Thatsachen anknüpfende Traditionen im Munde des Volks mit der Zeit der Wandlung und Umgestaltung ausgesetzt sind. Solange eine Tradition nicht durch die Schrift fixirt, für den Ueberliefernden gleichsam objectivirt ist, sind der Ueberliefernde und der überlieferte Stoff noch mehr oder weniger ineinander, Subject und Object noch nicht völlig geschieden: unwillkürlich wird das Object ein Gegenstand der wandelnden und umbildenden Thätigkeit des Subjects; die Sage ist, solange sie nicht durch die Schrift fixirt ist, in steter Wandlung und Umbildung begriffen. Die Sage verkürzt und malt aus, differentiirt Einheitliches und verschmilzt Heterogenes, trennt chronologisch Zusammengehöriges und bringt zeitlich weit Auseinanderliegendes in die möglichst nahe Beziehung; insonderheit eignet der Sage die Tendenz, zu individualisiren und zu personificiren. Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern. Es kann als ausgemacht gelten, daß dem Zug der Israeliten nach Aegypten, repräsentirt durch den Zug Jakob's und seiner Söhne nach dem Nilland, eine Reihe von Wanderungen der therachitischen Völkerschicht von Ost nach West voraufgegangen ist. Auch die Sage berichtet uns von solchen Wanderungen, schaut dieselben aber an unter dem Bild einer Wanderung einzelner, zum Theil selbst ganz geschichtlicher, Persönlichkeiten, welche dem Kreis dieser therachitischen Völkerschicht angehörten. Die Geschichte der letztern zieht sich so zusammen in eine Geschichte Therach's und seiner Söhne; die Wanderungen des abrahamitischen Zweigs dieser Völkerfamilie werden zur Wanderung Abraham's und seiner Angehörigen. Ein zweites Beispiel liefert der Zug Jakob's und seiner Söhne nach Aegypten. An der Geschichtlichkeit, wie Jakob's so Joseph's (beides nicht personificirte

Stammesnamen), ist nicht zu zweifeln. Die durch ihre Tendenz zum Concreten und Individuellen sich charakterisirende Volkssage knüpft nun aber an diese Persönlichkeiten sofort die großen Volksbewegungen, welche die Einwanderung der Hebräer in Aegypten zur Folge hatten. Diese Wanderungen des hebr. Volks und seiner Stämme werden zu Wanderungen Jakob's und seiner Söhne; und was vielleicht das Resultat jahrhundertelanger Bewegungen war, erscheint vielmehr als das Ergebniß weniger Jahre. Wie dieselbe Sage nicht selten Einheitliches trennt und auseinanderlegt, zeigt wiederum die Patriarchengeschichte. Wird 1 Mos. 12, 18 fg. erzählt, wie Abraham auf seinem Zug nach Aegypten sein Weib für seine Schwester ausgegeben habe, so wird 1 Mos. 26 genau dasselbe von Isaak und zwar von demselben Verfasser erzählt; und 1 Mos. 20 berichtet ein anderer Erzähler genau das Gleiche von Abraham während seines Aufenthalts bei dem Philisterkönig Abimelech. Es bedarf keiner ausdrücklichen Bemerkung, daß wir hier nur die drei verschiedenen Gestaltungen einer und derselben ursprünglichen Tradition haben. Eigenthümlich ist namentlich auch der hebr. Sage die Tendenz, eine Mehrzahl von Personen, Dingen, Jahren u. s. w. zu bestimmten Gruppen von 3, 7, 10, 12, 40, 70 Personen u. s. w. sich zusammenschließen zu lassen, ein Streben, welches offenbar mit dem Wunsch zusammenhängt, dadurch dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. So läßt der jahvistische Erzähler der biblischen Urgeschichte die Sintflut verlaufen nach Zeitabschnitten von 7 und von 40 Tagen, wobei er gewiß einer eigenthümlichen Tradition folgte (s. meine „Studien", S. 154); so zählt die eine Tradition von Adam bis Noah (excl.) sieben Generationen, die andere zehn (s. meine „Studien", S. 178 fg.), so sind die Israeliten gerade 40 Jahre in der Wüste (2 Mos. 16, 35; 4 Mos. 14, 33; 5 Mos. 29, 5); Mose gerade 40 Tage und 40 Nächte auf dem Sinai (2 Mos. 24, 18; 5 Mos. 9, 9); so regieren David und Salomo ein jeder 40 Jahre (2 Sam. 5, 4; 1 Kön. 11, 42); so sind es gleicherweise 40 Jahre, daß Israel vor seinen Feinden Ruhe hat (Richt. 3, 11; 5, 31), und daß es das philistäische Joch zu tragen hat (Richt. 13, 1; vgl. noch 1 Sam. 4, 18; 17, 16); so sind es weiter gerade 70 Seelen, die mit Jakob nach Aegypten ziehen (1 Mos. 46, 27; 2 Mos. 1, 5); so sind es 12 Söhne, die dem Ismael verheißen und geboren werden (1 Mos. 17, 20; 25, 13); so hat Nahor gerade 12 Söhne (1 Mos. 22, 20 fg.); so werden endlich constant 12 Stämme Israels gezählt (1 Mos. 49, 28), obgleich, um im einzelnen diese Zahl herauszubekommen, entweder die beiden Stämme Ephraim und Manasse als ein Stamm zusammengefaßt werden (1 Mos. 49, 22—26; vgl. dagegen 5 Mos. 33, 17), oder aber einer der übrigen Stämme (5 Mos. 33 der Stamm Simeon; Offb. 7, 5 fg. der Stamm Dan) übergangen werden muß.

Dies das eigenthümliche Leben und Wesen der noch nicht durch die Schrift fixirten Sage, deren hervorragender Zug also derjenige der Wandelbarkeit ist. Aber selbst im Moment der Aufzeichnung der Tradition erfährt dieselbe nicht selten noch, und zwar gemäß der Eigenthümlichkeit des Aufzeichnenden, eine größere oder geringere Umgestaltung. Das erhellt, wenn wir solche inhaltlich schließlich ganz identische, aber von verschiedenen Erzählern herrührende Abschnitte, wie 1 Mos. 6, 5—8 und 9—12; 6, 13—22 und 7, 1—5; 8, 20—22 und 9, 8—17; 16, 3. 15. 16 und 16, 1—2. 4—14; 21, 1—5 und 21, 6 fg.; 24 und 25, 19. 20; auch 12, 10—20 sowie 26 und 20 oder 4, 1—24 und 5 miteinander vergleichen, wo wir durchweg den verschiedenen Berichten die Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Erzählers auf das unverkennbarste aufgeprägt finden, beziehungsweise den Sagenstoff gemäß individueller Anschauungs- und Auffassungsweise behandelt und umgestaltet sehen.

Wesentlich anders wird dies, liegt dieser Stoff einmal schriftlich fixirt vor. Jetzt steht der Berichterstatter einem objectiv Gegebenen gegenüber, an dem zu ändern er Bedenken trägt. Daher die seltsame Erscheinung, daß, so frei die Sage, d. i. die mündliche Tradition, mit dem noch nicht schriftlich fixirten Stoff schaltete, so frei selbst noch der sie schriftlich concipirende Schriftsteller mit dem Sagenstoff verfuhr, ebenso ängstlich der spätere Geschichtschreiber den Wortlaut der schriftlich gemachten Sage beibehält. Beweis dafür ist die Treue oder besser die Wörtlichkeit, mit der der Verfasser der vier ersten Bücher des Pentateuchs seine den verschiedenen Erzählern entlehnten Abschnitte aufnahm (s. Pentateuch); diese auch da aufnahm, wo der Widerstreit der verschiedenen Berichte offen zu Tage liegt. Beweis dafür sind die geschichtlichen Bücher von Josua bis zum Schluß der Königsbücher, bei denen es kraft dieser Eigenthümlichkeit eben möglich ist, die verschiedenen Berichte, überhaupt die verschiedenen Bestandtheile derselben, wie beim Pen-

tateuch aufzuzeigen und auszusondern; Beweis dafür ist bis zu einem gewissen Grad selbst noch der Chroniker, sofern er eine ganze Reihe von Abschnitten wörtlich den Samuelis- und Königsbüchern, sowie andern hebr. Geschichtswerken entnommen hat. Aenderungen des vorgefundenen Wortlauts erlaubt sich z. B. der Verfasser der vier ersten Bücher Mose in den aufgenommenen Berichten nur selten und lediglich, wenn der Widerstreit der Berichte bez. der Tradition zu klar am Tage lag, wie z. B. 1 Mos. 7, 8 (s. meine „Studien", S. 138) oder 1 Mos. 35, 9, wo er ein „wieder" einschiebt u. s. w.; wie er denn zu gleichem Zweck auch wol den Widerspruch beseitigende Zwischenbemerkungen zwischen den verschiedenen Berichten einfügt, so 1 Mos. 4, 25 fg. (vgl. dazu meine „Studien", S. 132).

Wir sind unvermerkt an dem Punkt angelangt, wo die Sage aufhört und die Geschichte beginnt. Wodurch nun unterscheiden sich „Sage" und „Geschichte"? — Zunächst, mehr äußerlich, dadurch, daß die Sage vorzugsweise auf dem Wege mündlicher Tradition, die Geschichte durch das Medium der Schrift sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Diese Unterschiedsbestimmung ist aber freilich nur eine sehr relative, da, wie wir gesehen, auch Sagen niedergeschrieben und so der Nachwelt überliefert werden können. Es wird also noch ein anderes hinzugenommen werden müssen. Dieses zweite ist das kritische Geschäft, von dem bei der Sage keine Rede ist oder wenigstens nur in einem sehr untergeordneten Grade. Die Sage kümmert sich nicht in erster Linie darum, ob eine Tradition wahr oder falsch, dem historischen Hergang vollkommen entsprechend sei oder nicht, es sind andere Rücksichten gemüthlicher, ästhetischer, social-politischer Art, welche bei ihr den Ausschlag geben. Um chronologische Genauigkeit ist es ihr mitnichten zu thun; Anachronismen machen ihr wenig Sorge. Anders der Geschichtschreiber. Was er erzählt, will er als objectiv wahr berichten. Demgemäß erzählt er nur nach irgendwie angestellter Prüfung, schlechthin Widersprechendes vermag er nicht aufzunehmen; er wird entweder den einen Bericht als den zuverlässigern bevorzugen, den andern verwerfen, oder aber er wird bestrebt sein, von sich aus etwaige Widersprüche zu beseitigen. Weiter chronologisch Differentes auch in der Darstellung auseinanderzuhalten, wird ein Hauptstreben des Geschichtschreibers sein, und wie selbst bei sagenhaften Partien z. B. auch ein hebr. Geschichtschreiber die zeitlichen Unterschiede zu beobachten und herauszustellen bestrebt ist, zeigt deutlich der annalistische Erzähler der biblischen Urgeschichte, der sogenannte Elohist (s. meine „Studien", S. 165, 166). Diesem verschiedenen Grundcharakter gemäß gestaltet sich auch die Darstellungsweise verschieden. Die Sage appellirt vorzugsweise an das Gemüth, an die Phantasie, der Geschichtschreiber vorwiegend an den Verstand und den Willen. Die Sage will unterhalten, erfreuen, erbauen; der Geschichtschreiber überzeugen, in gewisser Weise belehren, aber auch erheben und zum Edlen und Guten entflammen. Demgemäß erzählt die Sage frisch, anmuthig, breit ausmalend, nicht selten vom Dichter den Pinsel entlehnend; der Geschichtschreiber einfach, klar, ernst, wesentlich schmucklos, doch nicht ohne Würde und nicht ohne eine gewisse Wärme. Je mehr sich der Geschichtschreiber dieser objectiven Ruhe begibt, je mehr er seinen subjectiven Anschauungen auf die historische Darstellung Einfluß verstattet, wie im Gegensatz zum annalistischen Erzähler der biblischen Urgeschichte z. B. der prophetische oder jahvistische Erzähler, um so mehr nähert sich seine Geschichtsdarstellung derjenigen der Sage.

Haben wir im Vorhergehenden den Unterschied zwischen Sage und Geschichte zu zeichnen gesucht, so tritt nunmehr an uns die Frage heran: von wann datirt überhaupt hebr Geschichtschreibung, welches ist ihr Entwickelungsgang und was ist das Wesen der Historiographie der Israeliten gegenüber derjenigen anderer Völker?

Geschichtschreibung im engern Sinn, d. i. Darstellung des Entwickelungsganges eines Volkes während eines bestimmten Zeitraums und zwar vorzugsweise in staatlicher Beziehung, beginnt bei allen Nationen überall erst dann, wenn ein Volk infolge bedeutender politischer Ereignisse eine irgend hervorragendere Stellung unter den Nationen eingenommen und zugleich dadurch gleichsam seiner selbst als eines Volkes bewußt geworden ist. So sind es bei den Griechen nach den historiographischen Versuchen der Logographen die Perserkriege im 5. Jahrh. v. Chr., welche einen Herodot, den Vater der Geschichte, und mittelbar einen Thucydides und Xenophon gebaren; so ist es die politische Machtstellung Roms gegen die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr., die nach den unvollkommenen Leistungen der Annalisten in dem ältern Cato den Gedanken seiner Origines, der ersten

Gesammtgeschichte Roms, keimen ließ; so sind es die Thaten Karl's des Großen, welche zu einer deutschen Historiographie, zunächst noch im Gewand der lateinischen Sprache, den Anstoß gaben. Nicht anders war es bei den Hebräern. Daß für die Zeit vor Mose, für die patriarchalische Zeit, schon irgendwie an Geschichtschreibung zu denken sei, ist um so weniger wahrscheinlich, als von Schriftgebrauch, der Voraussetzung aller Geschichtschreibung, sich in dieser Zeit keine Spur findet (s. Schrift). Aber auch die unruhige Zeit Mose's selbst und diejenige seines Nachfolgers Josua war der Schöpfung geschichtlicher Darstellungen nicht günstig. Die glorreichen Thaten der Israeliten während dieser Zeit verewigte man in Kriegs- und Siegesliedern, wie sie uns 2 Mos. 15; 4 Mos. 21 aufbewahrt sind. Höchstens, daß man sich solche Verzeichnisse anlegte, wie sie uns 4 Mos. 1 und 33 erhalten sind. Das Gleiche gilt von der Richterzeit, wo der Dichter ebenfalls noch den Griffel des Geschichtschreibers führen mußte (Richt. 5). Erst die ritterliche Tapferkeit Saul's und die glorreiche Machtentfaltung David's riß das Volk zu dem Grad von politischem Selbstbewußtsein empor, der erforderlich war, um auch den Geschichtschreiber zu einer Gesammtdarstellung der Geschichte Israels zu begeistern. Es war während der ersten Zeit der davidischen Herrschaft der annalistische Erzähler der biblischen Urgeschichte, der sogenannte Elohist, oder wie Ewald ihn nennt: der Verfasser des „Buchs der Ursprünge", welcher ähnlich jenem edeln Römer zum ersten mal die Origines seines Volks zu beschreiben unternahm und zwar in einfach klarer, würdig ruhiger Weise, die Urzeit beleuchtend von dem neugewonnenen Standpunkt aus, die zeitlichen Unterschiede sorgsam beobachtend, auch in der bald kürzern, bald breitern Darstellung mit Bedacht abwechselnd, durchaus planvoll. Ihm würdig zur Seite geht der kurz nach den sonnigen Tagen der salomonischen Herrschaft schreibende „theokratische" Erzähler, der zugleich der erste Erzähler der Bücher Samuelis ist. Der Glanz der salomonischen Herrschaft machte nach dem Tod des Davidssohns einer Zeit der Zerrüttung und Zerklüftung Platz. Es beginnt die Zeit der Propheten und damit eine Umwandlung auch in der Historiographie. Die Geschichte hört auf Selbstzweck zu sein; sie wird mehr oder weniger Substrat für die Darlegung der großen prophet. Wahrheiten. Die Objectivität der Darstellung tritt zurück hinter der Subjectivität des Erzählers. Das zeigt sich schon bei dem „prophet. Erzähler" der biblischen Ur- und Vorgeschichte, bei dem sogenannten Jahvisten. Läßt derselbe allerdings auch noch den Stoff sehr in seiner Darstellung vorwalten, so durchflicht er doch dieselbe bereits stark mit Reflexionen; man sieht deutlich, es kommt ihm mindestens neben der Erzählung der geschichtlichen Thatsache ebenso sehr an auch auf Herausstellung der großen religiösen Wahrheiten, um deren allgemeine Anerkennung im Volk Israel sich die Propheten abmühten. Am deutlichsten und unverkennbarsten aber tritt diese Tendenz hervor bei dem Verfasser der Königsbücher (s. d.), welcher unzweifelhaft ein zur Zeit der Katastrophe des südlichen Reichs lebender Prophet war. Aus der Geschichte des Volks wird mit Vorliebe und zum Theil ausschließlich nur das herausgehoben, was zur Veranschaulichung seines Gedankens dient, daß Ursache des Reichsunglücks lediglich der Abfall von Jahve sei. Für das, was nicht unmittelbar diesem seinem Zweck dient, verweist er deshalb des häufigsten und zwar ganz ausdrücklich auf andere Geschichtswerke, in denen solches zu lesen (z. B. 1 Kön. 11, 41; 14, 19. 29; 15, 7. 23 u. s. w.). Wiederum eine andere Richtung verfolgten die nach dem Exil lebenden Geschichtschreiber. Hinter dem nachexilischen, in kleinen, gedrückten Verhältnissen lebenden Historiker lag eine lange, ereignißreiche, vielfach ruhmwürdige Geschichte. Was war natürlicher, als daß sich seine Phantasie flüchtete in diese, in schimmerndem Glanz strahlenden Zeiten, daß er mit besonderer Vorliebe die ruhmwürdigen Thaten der theokratischen Musterregenten, die Thaten eines David und Salomo, eines Hiskia und Josia behandelte, um sie — seinen Zeitgenossen als nachahmungswerthe Beispiele hinzustellen, ihre Zeit der seinigen als einen Spiegel vorzuhalten? Das ist der Zweck, den der Verfasser der Chronikbücher und der Bücher Esra und Nehemia bei Abfassung seiner Geschichte Israels und insonderheit Judas vornehmlich verfolgte. Und diesem Zweck opferte er nicht selten, wenn auch unbewußt, die historische Treue der Darstellung, ein Umstand, der seine Angaben stets nur mit Vorsicht und Kritik gebrauchen heißt (s. meine Abhandlung „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 500 fg.). Das Werk des Chronikers ist sozusagen die letzte jüd. Universalgeschichte, deren Abfassung bis zum Ausgang der Geschichte des Volkes Israel unternommen ward. Die spätern Ge-

schichtswerke, soweit sie uns erhalten, sind entweder Darstellungen lediglich einzelner Abschnitte der israelitischen Geschichte, wie das 1. Buch der Makkabäer, zum Theil in romanhafter Form mit zugleich specifisch jüd. Färbung, wie das Buch Esther, oder sie haben wenigstens ganz die äußere Form eigentlicher Geschichtschreibung abgestreift, wie das Buch Daniel, dessen Verfasser im übrigen einen umfassenden, universalhistorischen Blick documentirt.

Dies in kurzer Skizze der Entwickelungsgang der hebr. Geschichtschreibung. Worin besteht nun das eigenthümliche Wesen derselben, verglichen mit der Historiographie anderer Völker?

Das Wesen des semitischen Geistes gravitirt bekanntlich einerseits nach der Gemüths-, andererseits nach der Verstandesseite; umfassende Combinationsgabe und freier kritischer Umblick eignet im allgemeinen dem Semiten weniger. Aus dieser eigenthümlichen Begabung der Semiten erklärt sich sofort die eine Seite des Charakters der hebr. Geschichtschreibung: der sich mehrfach zeigende Mangel an dem, was man geschichtliche Kritik nennt. Nicht als ob der hebr. Geschichtschreiber kritiklos verfahren wäre: namentlich die ältern Geschichtschreiber zeigen eine taktvolle und wohlbedachte Auswahl des Stoffs. Aber kritische Prüfung war nicht in erster Linie das, worauf der Historiker sein Augenmerk richtete. Unbedenklich nimmt deshalb derselbe prophet. Erzähler 1 Mos. 12 und 26 zwei Erzählungen nebeneinander auf, die sichtlich nur die verschiedenen Ausgestaltungen einer und derselben Sage sind. Ebenso unbefangen ist hierin derselbe Verfasser in den Samuelisbüchern, wo er eine ganze Reihe auch bei flüchtiger Beobachtung sich als identische ergebender Erzählungen einfach und zwar als verschiedene nebeneinanderstellt. In gerade umgekehrter Weise blieb demselben Verfasser in den vier ersten Büchern Mose die wesentliche Verschiedenheit der ihm vorliegenden Traditionen von der Sintflut verschleiert, weshalb er in allerdings ziemlich äußerlicher Weise beide Traditionen ineinanderwebt (s. meine „Studien", S. 148 fg.). Wie wenig umsichtige kritische Forschung Sache des hebr. Historikers war, zeigt namentlich auch noch der Chroniker, der z. B. im Buch Esra (Kap. 4) kraft seiner mangelhaften kritischen Prüfung einen seiner Zeit verhältnißmäßig noch sehr nahe liegenden historischen Zeitabschnitt chronologisch vollständig in Verwirrung gebracht hat (s. meine „Studien", S. 467 fg.). Es sind vorwiegend nur die ältern Erzähler: der Annalist, der theokratische und der prophet. Erzähler, sowie der Verfasser der Reichsjahrbücher (s. Königsbücher), welche insonderheit in der Chronologie genauer sind, wobei man aber wieder nicht unbeachtet lassen darf, daß bei diesen chronologischen Angaben vielfach auch subjective Meinungen mit untergelaufen sind, wie denn z. B. die 480 Jahre, welche laut 1 Kön. 6, 1 zwischen dem Auszug aus Aegypten und der Erbauung des Tempels gelegen haben, immer in sehr bedenklicher Weise gerade 12 mal 40 Jahren, d. i. 12 Generationen, entsprechen. Mit dem gleichen Mangel an Kritik hängt auch eine weitere Eigenthümlichkeit der israelitischen Historiographie zusammen, nämlich die Namenlosigkeit der hebr. Geschichtswerke. Bekanntlich wissen wir von keinem alttest. Geschichtsbuch den Namen des Verfassers; denn die Bücher Mose's, Josua's und Samuel's haben ihren Namen nicht, wie eine retrograde Theologie uns noch heute theilweise glauben machen will, von ihren Verfassern, sondern vielmehr von den Männern, welche vorzugsweise oder auch nur zum guten Theil den Gegenstand der Geschichtsdarstellung dieser Bücher bilden. Warum treten nun die wirklichen Verfasser so sehr in den Hintergrund, da doch in andern Fällen, z. B. bei den prophet. Schriften, die Verfasser zum größten Theil keinen Anstoß genommen haben, sich als Verfasser auch an der Spitze des Buchs zu bezeichnen? Der Grund liegt auch hier in dem von Haus aus verhältnißmäßig geringern kritischen Sinn der Hebräer. Der Geschichtschreiber erzählte nach bestem Meinen und Wissen, und bezüglich der Aufnahme oder Verwerfung einer geschichtlichen Nachricht war für ihn nicht die Person entscheidend, auf welche die Tradition zurückging, sondern lediglich die Notiz selbst nach ihrer größern oder geringern Wahrscheinlichkeit, oder aber, je nachdem sie sonst ihm zusagte und genehm war. Und weil er selbst auf die persönliche Gewährschaft keinen Werth legte, setzte er solches auch bei andern voraus und unterließ es deshalb, seinem Werk seinen Namen vorzusetzen. Anders war dieses später bei den Arabern, wo wir auf den Isnâd oder die persönliche Gewährschaft einen so großen Werth gelegt sehen. Der Grund, warum dies hier geschah, war, wie Ewald mit Recht bemerkt, die weite Ausbreitung und Zerstreuung

der Moslems, welche diese genauer den Quellen nachforschen lehrte, denen die Traditionen entstammten.

Hatten die besprochenen Eigenthümlichkeiten der hebr. Geschichtschreibung ihren Grund vornehmlich in der Beschaffenheit des semitischen Geistes überhaupt, so wurzelt die nunmehr noch in Betracht zu ziehende Eigenthümlichkeit in einer dem hebr. Volk in specifischer Weise zukommenden Eigenschaft. Das hebr. Volk ist wie kein zweites in der Welt ein religiöses Volk; das religiöse Pathos ist der Grundzug des hebr. Volkscharakters. Kraft dieser Charaktereigenthümlichkeit bezieht der Hebräer alles Geschehene unmittelbar auf Gott als seine Causalität. Alle Geschehnisse in der Welt sind die Folgen von Gottes unmittelbarem, dabei aber planmäßigem Eingreifen in die Speichen des großen weltgeschichtlichen Rades. Gegenüber dem menschlichen Pragmatismus, wie er uns in den Meisterwerken der classischen Historiographie, in erster Linie bei Thucydides, entgegentritt, herrscht in den Geschichtswerken der Hebräer ein sozusagen göttlicher oder religiöser Pragmatismus. Der hebr. Geschichtschreiber fühlt ebendeshalb sich wenig und nur selten veranlaßt, den psychologischen Motiven einer Handlung nachzugehen (psychologischer Pragmatismus), oder aber eine Handlung in ihrer Verknüpfung mit dem Gang der geschichtlichen Entwickelung überhaupt zu begreifen (universalhistorischer Pragmatismus): die Geschicke, welche die Menschen treffen, stehen freilich mit ihrem sittlichen Thun in Connex; sie sind aber nicht etwa mit Nothwendigkeit aus ihrem Thun und Lassen resultirend, geschweige gar ein Inbegriff zum Theil ganz außer ihnen liegender, im übrigen gottgewirkter Umstände: nein vielmehr, mit Rücksicht auf das persönliche Thun des Menschen hat Gott selbst und zwar unmittelbar und direct gerade diesen Ausgang einer Unternehmung bewirkt, gerade in solcher Weise die Geschicke der Völker sich verlaufen lassen, gerade dieses Glück, gerade diesen Unfall ein Volk, einen Stamm, eine Familie, einen einzelnen treffen lassen. Classisches Beispiel für diese Art der geschichtlichen Betrachtung ist das Buch der Richter (Kap. 2, 6—23; 3, 7. 8. 12; 4, 1 fg.; 6, 1 fg.; 7 fg.; 10, 6 fg. u. s. w.), sowie das Buch der Könige (1 Kön. 11, 9 fg.; 14, 7 fg. u. s. w.). Ansätze zu einer Art von psychologischem Pragmatismus finden sich besonders in den Samuelisbüchern (Verhältniß David's zu Saul und Jonathan; David und Abner; Absalom und David; Bethseba, Nathan, David u. s. w.).

Zum Schluß noch ein Wort über die Quellen, denen die hebr. Geschichtschreiber ihre Nachrichten entnahmen. Für die ältere Zeit war Geschichtsquelle natürlich in erster Linie die mündliche Tradition. Daneben indeß benutzte man schon früh mehrfach auch schriftliche Aufzeichnungen, wie solchen z. B. die Abschnitte 4 Mos. 1 und 33, aber auch solche Verzeichnisse wie 1 Mos. 10 (die sogenannte Völkertafel) entlehnt sind. Auch die Genealogien, die uns 1 Mos. 5; 25; 36; 48 u. s. w. aufbewahrt sind, mögen bereits ganz oder theilweise schriftlich concipirt vorgelegen haben, ehe sie vom Geschichtschreiber seinem Werk einverleibt wurden. Für manche Genealogien und auch Nachrichten waren gewiß auch die Priesterlisten Quelle, die vermuthlich im Tempel aufbewahrt wurden. Für die Geschichte nach David werden sich die Geschichtschreiber vornehmlich auch an die Aufzeichnungen der officiellen Reichsannalisten (mazkirim) gehalten haben, deren seit Salomo wiederholt Erwähnung geschieht (1 Kön. 4, 3; 2 Kön. 18, 18. 37; 2 Chron. 34, 8; Jes. 36, 3. 22). Ob die hebr. Geschichtschreiber auch außerisraelitische Geschichtsquellen benutzten, läßt sich nicht sicher ausmachen. Außerisraelitische Sagenstoffe, namentlich solche oberasiat. Ursprungs, welche sich in die hebr. Geschichtswerke mehrfach verarbeitet finden, entnahmen deren Verfasser der mündlichen israelitischen Tradition. — Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1851), I, 18 fg.; v. Lengerke, „Kenáan" (Königsberg 1844), I, 1 fg.; Creuzer, „Die historische Kunst der Griechen" (Leipzig 1803), S. 263. Schrader.

Geschichtsquellen des A. T., s. Geschichtskunde bei den Israeliten.

Geschichtsquellen des Neuen Testaments. 1) Daß von solchen die Rede ist, beweist zur Genüge ein Blick auf den Gang der Evangelienkritik (s. Die drei ersten Evangelien und Das Evangelium nach Johannes). Seit Eichhorn von einem bald aramäischen, bald chaldäischen „Urevangelium", Paulus von „Denkschriften", Schleiermacher von „Diegesen", Lachmann von „Corpuskeln" geredet haben, figuriren eine Unzahl von Phantasiebildern vorausgesetzter Quellen der neutest. Geschichtsbücher in den Acten des kritischen Processes. Baur, Schwegler, Hilgenfeld griffen nach Lessing's Vorgang wieder zurück

zu dem sogenannten Hebräerevangelium als dem ältesten derartigen Schriftstück. Heutzutage hat dasselbe sich als eine aramäische Bearbeitung unsers Matthäus, also keineswegs als Quellenschrift enthüllt. Ewald statuirte bekanntlich als unterste Grundlage der synoptischen Literatur ein Evangelium des Philippus, ein Buch „höherer Geschichte“ und etliche andere fabelhafte Wesen, die sein Privateigenthum geblieben sind. Köstlin erfand einen petrinischen Urmarkus und ein auf Grund desselben sich erhebendes Petrusevangelium, welche beide Fictionen Hilgenfeld miteinander combinirte und ihre gemeinsame Wahrheit und Wirklichkeit in unserm kanonischen Markus nachweisen zu können meinte. Einen ähnlichen Nachweis versuchte der Unterzeichnete bezüglich einer von Bleek angenommenen Quellenschrift, welche das Gemeinsame zwischen Matthäus und Markus enthalten sollte. Wittichen spricht von einer „Grundschrift“ und einer „Hülfsschrift“. Selbst für Johannes hat die neuere Kritik, abgesehen von den Synoptikern, noch eine weitere, freilich selbst von diesen abhängige Quellenschrift in einem zwischen 120 und 140 geschriebenen Werk ausfindig gemacht, welches der Entdecker wieder mit dem Hebräer- oder Petrusevangelium identificirte (s. Apokryphen des N. T.). Derselbe Volkmar endlich hat auch die Apostelgeschichte mit einer Quellenschrift versehen, die er in der sogenannten Predigt des Petrus nachweisen zu können glaubt, wie es denn überhaupt auch hier nicht an den phantasiereichsten Vermuthungen gefehlt hat, von den Diegesen Schleiermacher's an bis zu den Silasmemoiren, mit welchen Schwanbeck zugleich Quellenschriften über Petrus, Barnabas, Stephanus verbunden hatte, oder dem, von Schleiermacher, Bleek, Ulrich und de Wette auf Timotheus, von Gfrörer und Zeller mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Lukas zurückgeführten Reisebericht herab. Indem wir in letzterer Beziehung einfach auf den Artikel „Apostelgeschichte“ verweisen und im Folgenden ausschließlich die evangelische Literatur berücksichtigen, sehen wir uns zunächst nach bestimmten Anhaltspunkten um, welche unsere Berechtigung, von neutest. Quellenschriften überhaupt zu reden, darzuthun geeignet sind.

2) Voran gehe ein Blick auf den Eingang des dritten Evangeliums, welcher also lautet: „Da doch einmal viele es unternommen haben, eine Erzählung abzufassen über die unter uns vollgeglaubten (nach anderer Uebersetzung: verwirklichten) Thatsachen, sowie es uns diejenigen übergeben haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind: so entschloß auch ich mich“ u. s. w. Der „Anfang“, von welchem hier die Rede ist, kann sich zugestandenermaßen nur auf den herkömmlichen Anfang der evangelischen Geschichtserzählung beziehen, den wir aus Mark. 1, 1 (vgl. auch Apg. 1, 21. 22) kennen. Es werden also auf jeden Fall unterschieden solche, welche von den Tagen an, da Jesus durch Johannes getauft ward, ihm als Augenzeugen gefolgt sind, und solche, welche nach der Ueberlieferung derselben Erzählungen abzufassen unternahmen; und zwar waren dies „viele“, und Lukas gehört selbst zu ihnen. Waren nun aber diese „vielen“ jedenfalls Schriftsteller, so folgt daraus noch nicht, daß die „Augenzeugen“ und „Diener des Wortes“ nothwendigerweise keine Schriftsteller und ihr „Uebergeben“ (παραδοῦναι) ausschließlich ein mündlich vermitteltes gewesen sein müßte. Denn weit entfernt, schriftliche Quellen von mündlichen zu unterscheiden, unterscheidet der Prolog des Lukas nicht einmal Quellen von Quellen, sondern er setzt einen ganz anders gestalteten Gegensatz, welcher zwischen der Thätigkeit der überliefernden und derjenigen der zusammenstellenden Personen stattfindet; jene sind im Grunde allein mit Quellen zu vergleichen, diese mit Künstlern, welche die Quellen leiten und fassen. Es unterscheiden sich somit die „Ueberlieferer“ und die „vielen“ nicht voneinander nach den Kategorien des Mündlichen und Schriftlichen, sondern nach denen der primären und der secundären Autorität. Die secundäre Autorität wird repräsentirt durch die, nach Quellen arbeitenden, Schriftsteller, denen auch Lukas sich anschließt; daraus folgt aber nicht, daß diejenigen, welche „überliefert haben“, keine Schriftsteller, sondern nur eben dies, daß sie keine nach Quellen arbeitende waren. Weiter ist noch zu betonen, daß der Begriff „Diener des Wortes“ ein selbständiger ist, sodaß weder der Genitiv auch zu „Augenzeugen“ bezogen, noch die schlechthinige Selbigkeit der Personen, die mit dem einen wie mit dem andern Ausdruck bezeichnet werden, als von vornherein feststehend angenommen werden darf. Es bliebe somit die Möglichkeit offen, daß selbst Apostel, wie Matthäus, geschrieben haben; nur müßte die betreffende Schrift noch nicht selbst eine „Erzählung“, sondern nur Materialien zu einer solchen geboten haben. Zum größern Theil wird sich freilich, was von „Augenzeugen“ und „Dienern des Wortes“ zu erkunden war, in der lebendigen Stimme der

mündlichen Ueberlieferung darstellen. Daß endlich „viele" namhaft gemacht werden, welche auf Grund solcher, theils schriftlich, theils mündlich geschehener Ueberlieferung die „Abfassung einer Erzählung" versucht haben, beweist, daß Lukas auch noch von andern Schriften wußte, die auf denselben Quellen, welche ihm zu Gebote standen, beruhten. Daß nun zu diesen Schriften jedenfalls unsere synoptischen Evangelien gehörten, ist schon in dem, den letztern gewidmeten Artikel dargethan. Uns interessirt hier die Frage nach den Quellen, von denen Lukas sich und seinen schriftstellerischen Collegen eine gleich unmittelbare Kenntniß zuschreibt. Und auch diese Frage kommt nicht mehr insofern in Betracht, als ihre Beantwortung auf die mündliche Ueberlieferung zurückweisen würde, von welcher schon früher (s. Evangelium) die Rede war. Es handelt sich lediglich um das etwaige Vorhandengewesensein schriftlicher Denkmäler, die auf „Augenzeugen" und „Diener des Wortes" zurückgeführt werden könnten. In ihnen würden wir „Geschichtsquellen des N. T." im eminenten Sinn mit Recht zu erkennen haben.

3) Neben dem Prolog des Lukas kommt nun aber noch eine andere Nachricht aus dem kirchl. Alterthum in Betracht, welche gleichfalls schon vielfach im Interesse der uns hier beschäftigenden Frage ausgebeutet wurde. Gegen die Mitte des 2. Jahrh. schrieb der Bischof Papias von Hierapolis ein aus fünf Büchern bestehendes Werk unter dem Titel „Deutung von Sprüchen des Herrn" (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, was Hieronymus ganz richtig übersetzt: Explanatio sermonum Domini). Das Wahrscheinlichste ist, daß Papias in diesem Werk theils aus schriftlichen, theils aus mündlichen Quellen Aussprüche Jesu zusammengestellt und erklärt hat. So meinen Weizsäcker, Steitz u. a. nach dem von Schleiermacher (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1834, S. 735 fg.) festgestellten Sinn des griech. Wortes (λόγιον). Dieser wird nun freilich bis zur Stunde vielfach angefochten. Jedenfalls ist der hellenistische Sprachgebrauch, d. h. derjenige der Alexandrinischen Uebersetzung und des N. T., von der classischen Bedeutung „Orakelspruch, Gottesspruch" (effatum) ausgegangen und bezeichnet somit einen Ausspruch göttlichen Ursprungs (1 Petr. 4, 11; Apg. 7, 38; Hebr. 5, 12). Aber selbst bei Paulus (Röm. 3, 2) und Josephus („Jüdischer Krieg", VI, 5, 4) heißt nicht sowol das A. T. als solches, als vielmehr der prophet. Inhalt desselben die Logia. Als solche „Orakel" wurden nun aber mit der Zeit naturgemäß auch die Reden, Befehle, Kernsprüche, Lehren, Weissagungen Jesu gefaßt, wie sie den Inhalt der ersten apostolischen Ueberlieferung bildeten. Wenigstens liegt es sehr nahe, den Ausdruck des Papias in diesem Sinn zu fassen. Erst später, als der Begriff eines inspirirten neutest. Kanons sich bildete, war es möglich, den ganzen Inhalt unsers N. T., also auch den Geschichtsinhalt der Evangelien, darunter zu befassen, ähnlich wie vielleicht (vgl. jedoch Steitz, in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 139) schon der röm. Clemens (Ep. 1. ad Cor., XIX; LIII) damit den Gesammtinhalt des A. T. als eines Collectivums von Gottessprüchen bezeichnet. In Bezug auf das N. T. spricht aber selbst der bereits einer spätern Generation als Papias angehörige Dionysius von Korinth (Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 23) erst von „Schriften des Herrn" oder „Schriften, die sich auf den Herrn beziehen" (κυριακαὶ γραφαί), noch nicht von Logia; ja selbst bei Eusebius (a. a. O., II, 10) kommt der letztere Ausdruck in dem in Rede stehenden Sinn erst nur ein einziges mal vor. Ganz besonders belehrend ist aber der Sprachgebrauch des mit Papias vollkommen gleichzeitig lebenden und schreibenden Justinus Martyr. Derselbe sagt nämlich (Dial. 18), da Tryphon „das von unserm Erlöser Gelehrte" (τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα) gelesen habe, wolle er auch einige „seiner Sprüche" (τά λόγια ἐκείνου) neben den prophetischen anführen. Hier also bezeichnen die „Sprüche" nur den didaktischen Inhalt der von Tryphon gekannten Schriften, zunächst die Worte Luk. 19, 46; Matth. 23, 23. 27. Setzt Justin solche Aussprüche Jesu sachlich und sprachlich (τὰ λόγια) der alttest. Prophetenrede gleich, so doch noch keineswegs unsere schriftlichen Evangelien. Dies ist so wenig der Fall, daß die letztern vielmehr das Siegel der Wahrheit erst durch den prophet. Geist des A. T. empfangen, welcher die in ihnen erzählten Thatsachen vorausverkündigt hat. Wir glauben, sagt er (Apol., I, 33), den Evangelisten in Bezug auf die jungfräuliche Geburt, weil auch Jesaja dieselbe vorhergesagt hat (ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτον γενησόμενον ἔφη). Aber schon aus dem Wenigen, was wir von des Papias Werk wissen, geht dasselbe hervor. Hätte er unter seinen Herrn=

worten die Evangelien verstanden, so hätte der Artikel auf dem Titel seiner Schrift nicht fehlen dürfen, und mit dem, was er über Markus sagt, ist nimmermehr irgendwelche Vorstellung der Inspiration zu verbinden. Dazu kommt endlich, daß Papias, wenngleich nicht ohne eine gewisse Entschuldigung, grundsätzlich die mündliche Ueberlieferung mit der schriftlichen verbindet, letztere also keinesfalls unter dem ausschließenden Gesichtspunkt der Inspiration betrachtet und die Evangelien als „Aussprüche des Herrn" commentirt haben wird, wie z. B. Riggenbach (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIII, 322) uns glauben machen möchte. Wir beziehen uns mit obiger Behauptung auf den Eingang seines Werkes, der uns durch Eusebius („Kirchengeschichte", III, 39) erhalten wurde. Dieses vielumstrittene Fragment scheint nämlich so zu verstehen, daß es mit der Erwähnung schriftlicher Quellen für die zu erklärenden Logia anhob, dann aber mit der Bemerkung, er wolle es sich nicht verdrießen lassen (οὐκ ὀκνήσω, vgl. dazu Riggenbach, a. a. O., S. 320), damit auch die Ergebnisse seiner mündlichen Erkundigungen zu verbinden, zu demjenigen überging, was Papias von den Presbytern Johannes und Aristion unmittelbar vernommen hatte (καὶ ὅσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον συντάξαι; vgl. dazu Steitz, in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 68, und in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 143), um endlich — ein dritter Fall — anzudeuten, daß dem Verfasser auch was er nur aus dritter Hand (durch Schüler der Apostel und Presbyter) empfangen, ebenso willkommen gewesen sei. Dieses letztere ist so ausgedrückt, daß es fast an den Prolog des Lukas erinnert (εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, vgl. Luk. 1, 3), womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß Papias dem Lukas opponirt habe (Hilgenfeld, „Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments" [Halle 1863], S. 16), vielmehr ist Nachahmung wahrscheinlicher (Riggenbach, a. a. O., S. 323). In der That trifft die Unterscheidung des Papias mit derjenigen des Lukas im wesentlichen zusammen. Auch hier haben wir in erster Linie schriftliche Hinterlassenschaften des „Augenzeugen" Matthäus und des „Dieners" Johannes Markus (Apg. 13, 5), welchen mündliche Ueberlieferungen von „Schülern des Herrn", wie Johannes Presbyter und Aristion zur Seite gehen; in zweiter die secundäre Autorität derer, welche mündliche Nachrichten verbreiten, die sie selbst erst von den Presbytern empfangen haben. Auf gleicher Linie des Ansehens standen wol auch Schriften, wie sie Papias wenigstens in dem erhaltenen Fragment gar nicht besonders nennt, wie wir aber von Eusebius wissen oder aus seinen Schriften schließen können, daß sie ihm bekannt gewesen sind. Nach Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 83) hätte Papias in diesem Sinn schon die Mehrzahl unserer neutest. Schriften gebraucht. Die Sache liegt also nicht so, daß Papias die „Aussprüche des Herrn" nur der schriftlichen Ueberlieferung entnommen hätte, während er den weitern Stoff aus der mündlichen schöpfte (so Riggenbach, a. a. O., S. 321), sondern eben dafür entschuldigt sich ja Papias, daß er neben den schriftlich verbürgten Nachrichten auch solche Stoffe benutze, welche ihm nur von mittelbaren Schülern Jesu zugekommen sind (Steitz, a. a. O., S. 68; Weizsäcker in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIII, 152). Dahin gehören namentlich die chiliastischen Aussprüche, welche Irenäus (Adv. haer., V, 33, 3) wahrscheinlich aus des Papias Werken geschöpft hat. Sofort erhellt aber auch, daß der Grund, weshalb von allen neutest. Geschichtsbüchern blos Matthäus und Markus angeführt werden, nur darin liegen kann, daß sie allein ihm direct oder indirect apostolisches Ansehen beanspruchen zu können schienen. Volkmar („Der Ursprung unserer Evangelien" [Zürich 1868], S. 61) hat dies richtig herausgefühlt, wenngleich seine weitere Vermuthung, daß dem Papias Matthäus um seiner ungeschickten Uebersetzung, Markus um seiner Ordnungslosigkeit willen zum Stich gegen die beliebten chiliastischen Traditionen zu schwach erschienen wären, während Lukas vollends nur als paulinisches Sonderwerk galt, auf sich beruhen mag.

4) Was sagt nun aber Papias von diesem Matthäus und diesem Markus? Meint er unsere kanonischen Evangelien damit, oder schweben ihm diesen vorangegangene Bildungen vor, die wir im Gegensatz zu ihnen als „neutest. Geschichtsquellen" bezeichnen dürfen? Eusebius führt die betreffenden Zeugnisse so ein, daß wir glauben, über Matthäus des Papias eigene Ansichten, über Markus hingegen eine, ihm durch den „Presbyter" zugekommene Nachricht zu vernehmen. An sich ist es freilich wahrscheinlich, daß Papias das eine wie das andere von demselben Mann gehört hat, den wir überhaupt als seinen Gewährsmann in solchen Dingen betrachten können (s. Johannes der Presbyter). Uebrigens

weiß er zunächst vom Apostel Matthäus zu berichten, derselbe habe „die Aussprüche zusammengestellt“, was nach dem eben entwickelten Sprachgebrauch sich nur auf Redestücke aus dem Mund Jesu beziehen kann, welche Papias gesammelt habe. So erklären auch in der That Schleiermacher, Schneckenburger, Credner, Lachmann, Weiße, Wieseler, Baumgarten-Crusius, Ewald, Köstlin, Reuß, Meyer, Weiß, Weizsäcker, Schenkel, Réville, Scholten, Tischendorf, Kamphausen, Steitz, während Lücke, Kern, Frommann, De Wette, Harleß, Hug, Ebrard, Baur, Strauß, Kuhn, Delitzsch, Guericke, Güder, Thiersch, Luthardt, Anger, Bleek, Riggenbach, Hilgenfeld, Keim bei dem Ausdruck Logia an den Gesammtinhalt der evangelischen Geschichte denken, die entweder von ihrem vornehmern Theil oder nach dem spätern kirchl. Sprachgebrauch so heißen soll. Wir wissen nämlich nicht blos aus spätern Schriftstellern (Oekumenius und Theophylakt), daß in des Papias Schrift auch Erzählungen vorkamen, wie vom Ende des Judas, sondern auch Eusebius selbst hebt aus dem Inhalt derselben einige solche Stücke hervor, wie daß zu Lebzeiten des Philippus, dessen Töchter es dem Papias in Hierapolis erzählten, ein Todter auferstanden sei, ferner daß Justus Barsabas Gift getrunken habe, ohne Schaden davon zu nehmen, endlich die im Hebräerevangelium vorkommende Geschichte von einem wegen vieler Sünden bei Jesus verklagten Weibe. Aber alle diese Geschichten mochten mit Aussprüchen des Herrn, sei es als Erfüllung, sei es als Veranlassung derselben, verbunden gewesen sein; und überhaupt bleibt zwar Matthäus eine „Zusammenstellung“ (σύνταξις), Papias aber eine „Erklärung“ (ἐξήγησις) von Aussprüchen Jesu. Erklären aber kann man, und zwar eben durch hinzugefügte Geschichte, eher Worte als Wunderthaten u. dgl.

Indessen hat man das Zeugniß über Matthäus aus demjenigen über Markus zu erklären versucht. Dieser nämlich soll nach Papias aufgeschrieben haben, wiewol nicht der Reihenfolge nach, was Christus gesprochen oder gethan hat (οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα); aber Papias, dem es vor allem auf die Reden ankomme, sehe doch sofort über das „Gethane“ hinweg, indem er fortfährt: „Aber nicht als ob er eine Zusammenstellung der Reden des Herrn beabsichtigte“ (ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων oder nach anderer Lesart λόγων); es wird sogar die letztere Stelle geradezu als Beweis dafür aufgeführt, daß die Logia im Sinn des Papias „Gesprochenes und Gethanes“ zusammenfassen. Der Gegensatz zwischen Matthäus und Markus bestehe also nicht darin, daß jener Reden, dieser Reden und Thaten umfasse, sondern blos in dem Mangel an Ordnung, den Papias bei Markus, nicht aber bei Matthäus finde. Aber ebenso gut könnte auch aus dem Zusammenhang der Papias-Stelle ein doppelter Gegensatz gefolgert werden, sodaß der „Zusammenstellung von Redesprüchen“, wie Matthäus sie veranstaltete, eine schriftliche Darstellung dessen, „was von Christus sowol gesprochen als gethan worden ist“, gegenüberstehen würde. Steht einmal fest, daß Papias zu seiner Zeit mit dem Ausdruck Logia nur wirkliche Redeaussprüche meinen konnte, so kann mit demselben Recht, mit dem man unsern kanonischen Matthäus nur um seines hauptsächlichen Inhalts willen als „Zusammenstellung von Reden“ charakterisirt sein ließ, auch umgekehrt gesagt werden, daß dem Papias vielmehr im Markus die Reden als Kern und Hauptsache, auf die er es bei seinem schriftstellerischen Zweck vor allem abgesehen, erschienen seien und er demgemäß jenen Ausdruck gewählt habe. Hauptsächlich ist aber zu betonen, daß jene Leugnung einer beabsichtigten „Zusammenstellung“ ja gar nicht auf Markus, sondern auf Petrus sich bezieht. Denn so sagt Papias: „Weder hat Markus den Herrn gehört, noch ist er ihm nachgefolgt, sondern dem Petrus, welcher je nach dem Bedürfniß seine Lehrvorträge hielt, aber nicht ordnungsmäßig die Reden des Herrn zusammenstellen wollte.“ Es wird also der Mangel an Ordnung, den Papias bei Markus findet, daraus erklärt, daß sein Gewährsmann, der Apostel Petrus, bei seinen Lehrvorträgen anders verfuhr, als der Apostel Matthäus bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Die Lehrvorträge des Petrus werden, und zwar lediglich nach ihrer negativen Eigenschaft, charakterisirt, um daraus zu erklären, weshalb das Product der schriftstellerischen Arbeit des Markus so ganz anders ausfallen mußte, als dasjenige des Matthäus. Sowenig wird auch Markus als eine „Zusammenstellung von Reden“ gekennzeichnet, daß vielmehr umgekehrt dargethan wird, weshalb die Arbeit des Markus nichts weniger sein konnte, als eine solche.

Ist dem aber so, so gilt das Zeugniß des Papias wenigstens in Bezug auf Matthäus, einer Schrift, die wir nicht mehr kennen. Dies haben schon zur Reformationszeit einzelne

Anabaptisten bemerkt (vgl. Sixtus Senensis, Bibl. sancta, VIII, II, 924). Nun wurde aber auch schon in dem Artikel „Die drei ersten Evangelien" dargethan, daß die Annahme einer Redesammlung als eine gemeinsame didaktische Grundschrift für Matthäus und Lukas ein durchaus selbständiges Postulat unserer neuern Evangelienkritik bildet und so unabhängig vom Zeugniß des Papias dasteht, daß sie dieses ebenso sehr bestätigt, als von ihm bestätigt wird, wie auch das Verhältniß, in welches wir das apostolische Werk, d. h. die Redesammlung, zum kanonischen Evangelium setzen, genau den Vorstellungen entspricht, die wir uns aus andern Gründen von der Entstehung der urchristl. Literatur bilden müssen (s. Evangelium).

5) Im Artikel „Die drei ersten Evangelien" wurden auch bereits einige Winke gegeben, wie wir uns das Aussehen dieser Spruchsammlung im einzelnen zu denken haben. Unter den Versuchen, die gesammte Geschichtsurkunde des Matthäus aus unserm ersten und dritten Evangelium wiederherzustellen, kommen besonders drei in Betracht, welche den Gegenstand eingehend verfolgt haben. Unterzeichneter machte den Anfang hierzu in seinem Werk „Die synoptischen Evangelien" [Leipzig 1863], S. 140 fg.; hierauf folgte Weiß (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", IX, S. 49 fg.); endlich Weizsäcker („Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 129 fg.). Zwischen dem Erstgenannten und dem Zweiten ist es zunächst ein Gegenstand des Streites, ob die apostolische Redesammlung auch für unsern Markus eine Quelle gebildet habe, wie Weiß im Verein mit Ewald, Meyer u. a. behauptet, oder nicht. Zwischen Erstgenanntem und beiden Mitarbeitern besteht ein fernerer Gegensatz in Bezug auf die Frage, ob die Sprüche bei Lukas noch in verhältnißmäßig ursprünglichern Lagerungsverhältnissen erhalten sind, als bei Matthäus, oder ob sie, wie insonderheit Weiß behauptet, auf einen Text zurückweisen, den wir jetzt in unserm Matthäus vor uns haben. Als anerkannt gilt auf allen Seiten, daß Matthäus die Sprüche zu großen, kunstvoll gearbeiteten und den Plan des Ganzen beherrschenden Reden verarbeitet hat. Während nun aber der Unterzeichnete der Ansicht ist, daß sich Anlage und Gang der Redesammlung ebendeshalb mit verhältnißmäßig größerer Deutlichkeit im dritten Evangelium erkennen lasse, statuirt Weizsäcker einen verschiedenen Bildungsgang, welchen diese Stoffe bereits hinter sich haben, als sie auf der einen Seite von Matthäus, auf der andern von Lukas aufgegriffen werden.

Indem wir diese, hier nicht zur Entscheidung zu bringende Frage als eine offene behandeln, betrachten wir dafür die damit eng zusammenhängende nach der Ursprache des ersten Evangeliums als eine schon jetzt definitiv beantwortete. Papias sagt, Matthäus habe seine „Aussprüche des Herrn" hebräisch (d. h. aramäisch) verfaßt, jeder aber dieselben so gut er vermochte gedeutet (so faßt Schleiermacher das Wort ἡρμήνευσε) oder vielmehr übersetzt (so, wol textmäßig richtiger, Lücke). Jedenfalls bezieht sich diese Bemerkung auf den Gebrauch, welchen die griech. Christen von dem aramäischen Werk machten (vgl. meine Schrift „Die synoptischen Evangelien", S. 265), und bedeutet entweder, daß davon mehrere verschiedenartige griech. Uebersetzungen und Ausgaben bekannt waren (Bleek, „Einleitung in das N. T." [2. Aufl., Berlin 1866], S. 98), oder daß jeder mit dem aramäischen Werk fertig zu werden suchte, so gut als er es eben vermochte (Steitz, in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 85). Verhält es sich damit aber so, so fällt auch die allgemeine Annahme, wonach unser erstes Evangelium eine Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen wäre. Denn diese ganze Tradition geht auf Papias zurück, und dieser spricht von einer semitischen Geschichtsquelle, nicht aber von unserm kanonischen Matthäus (s. Matthäus).

6) Viel schwieriger zu beantworten ist die weitere Frage, ob das, was Papias von Markus berichtet, einfach auf unsern zweiten Evangelisten zu beziehen, oder daraus auf das Vorhandensein einer weitern Quellenschrift zu schließen sei, die neben der Redesammlung des Matthäus zu den schriftlichen Unterlagen unserer synoptischen Literatur gehörte. Im Artikel „Die drei ersten Evangelien" haben wir unsern kanonischen Markus nur als diejenige Abschrift des ursprünglichen Berichts bezeichnet, welche, dem Verständniß und der Auffassung des röm. Heidenchristenthums angepaßt, den späterhin herrschend gewordenen Text enthielt. Der Artikel „Markus" wird darthun, daß die Beschreibung, welche Papias im allgemeinen von der, auf die Autorität des Petrus zurückgeführten, Schriftstellerei des Markus gibt, auf unser, vom Urbericht verhältnißig nur wenig abweichendes, zweites Evangelium noch so gut paßt wie auf jenen selbst. Daß Papias

wirklich bereits unsern Markus vor Augen gehabt und geschildert habe, wird man aus der Notiz, Justus Barsabas habe Gift getrunken, ohne daß es ihm schadete, was sich mit Mark. 16, 18 berührt, nicht schließen dürfen, da der ganze Abschnitt Mark. 16, 9—20 anerkanntermaßen einen spätern Zusatz bildet und erst lange nach des Papias Zeiten auftaucht. Gerade solche Traditionen, wie sie von dem Gifttrank des Barsabas und dann auch des Johannes umliefen, gaben die Veranlassung zu dem durch und durch apokryphischen Zug Mark. 16, 18. Haben wir aber oben das Papias-Fragment recht verstanden, so können in demselben als Werke des Matthäus und Markus nur wirkliche Quellenschriften aufgeführt werden, weshalb wir auch die Notizen über Markus auf die synoptische Grundschrift, nicht auf das zweite Evangelium unsers Kanons beziehen. Die Berechtigung zu einer solchen Unterscheidung wird freilich immer noch von solchen, die sonst mit uns bezüglich der Priorität des Markus ganz einig sind, heftig bestritten (von Ritschl, Meyer, Zöckler, Gebhardt, Weiß u. a.). Indessen nöthigen dazu besonders folgende Erwägungen:

1) Es finden sich im jetzigen Markus offenbare Abkürzungen, welche der Klarheit der Erzählung Abbruch thun. Es fehlt z. B. die unentbehrliche Veranlassung zu Kap. 3, 22 (vgl. Matth. 12, 22—24). Auch wer die Versuchungsgeschichte ursprünglich darstellte, konnte sie nicht in der unverständlichen Art wie Kap. 1, 13 beschreiben. Eine ganz entschiedene Lücke aber findet sich Kap. 14, 65, wo die Kriegsknechte zwar rufen „Weissage", was aber nur zu verstehen ist aus Luk. 22, 64: „Wer ist es, der dich schlug." 2) Einzelne Erzählungen bieten bei Markus mehr sagenhafte Elemente oder sind offenbar bei Matthäus ursprünglicher. So hat Markus die Weissagung von der Verleugnung des Petrus sowol, als auch die Geschichte von der Verleugnung selbst durch einen zweimaligen Hahnenschrei ausgeschmückt (vgl. das „zweimal" [δίς] Mark. 14, 30. 72). Aber an beiden Stellen lassen es freilich die Handschriften ℵCD aus, und dem entsprechend fallen auch Kap. 14, 68 die Worte „und es krähte ein Hahn" bei ℵBL, und Kap. 14, 72 „zum zweiten mal" bei ℵL weg. Es besteht sonach eine Möglichkeit, daß diese spätere Ausprägung des Hahnenrufs, die sich nach dem Zahlenverhältniß der Verleugnung gebildet hatte, sogar in unserm jetzigen Markus nicht ursprünglich wäre. Wahrscheinlicher freilich haben wir in jenen Varianten nur eine Nachwirkung des einfachern Berichts vor uns, welcher sich auch noch im Lukas und Matthäus findet. 3) Markus kürzt gewisse Reden ab, wie das Fortlaufende derselben bei Matthäus und Lukas beweist. So die Rede des Täufers (Matth. 3, 7—10. 12 = Luk. 3, 7—9. 17) und die Rede Jesu wider die Anklage dämonischer Allianz, (Matth. 12, 27. 28. 30. 43—45 = Luk. 11, 19. 20. 23—26), insonderheit aber Kap. 9, 42—50, wo sogar Zusammenhang und Klarheit schwinden, indem Matth. 18, 7. 10. 15 und Luk. 17, 1. 3. 4 ausgefallen ist. 4) Fast durchgängig hat sich der neuern Forschung der Text des Markus als Mittelglied der dreifachen Uebereinstimmung erwiesen. In einigen Fällen aber stimmen Matthäus und Lukas auch überein in der Wahl einzelner Wörter und Ausdrücke, die Markus an der betreffenden Stelle nicht hat, wiewol sie seinem sonstigen Charakter nicht widerstreben. So z. B., wenn in der Erzählung von der kranken Frau, die Jesu Gewand erfaßt, die Quaste, welche der Jude nach 4 Mos. 15, 38. 39 am Kleid trug, Matth. 9, 20 = Luk. 8, 44 erwähnt, Mark. 5, 27 aber ausgelassen wird. Das Motiv der Auslassung liegt hier in dem heidenchristl. Leserkreis unsers zweiten Evangeliums. So wurde z. B. auch Mark. 6, 14 der für nichtjüd. Leser erst einer Erklärung bedürftige „Tetrarch" Matth. 14, 1 = Luk. 9, 7 zu einem „König". Noch 36 ähnliche Fälle hat der Unterzeichnete in seinem Werk „Die synoptischen Evangelien" (S. 61 fg.) verzeichnet. 5) Oefters vereinigen sich Matthäus und Lukas an denselben Stellen der Relation im Ausschluß einzelner Formeln und Sätze, mit welchen der historische Vortrag des Markus unterwebt ist. So sehr nun auch die Möglichkeit zugestanden werden muß, daß zwei Bearbeiter desselben Textes auch unabhängig voneinander zuweilen dieselbe Formel (z. B. Mark. 10, 23 περιβλεψάμενος), dieselbe Notiz (z. B. Mark. 10, 49 καὶ φωνοῦσι τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ. Θάρσει ἔγειρε, φωνεῖ σε), dasselbe Gespräch (z. B. Mark. 9, 21—24) auslassen konnten, so bleiben aus dem (a. a. O., S. 110 fg. mitgetheilten) Verzeichniß dieser Eigenthümlichkeiten doch noch eine Reihe von Stellen übrig, die so offenbar Zusätze zum gemeinschaftlichen Text sind, daß die Vertheidiger der Ursprünglichkeit sich hier den siegreichen Bemerkungen der Tübinger Schule gegenüber nur mit Annahme von Interpolationen und Einschiebseln oder mit Wilke's („Der Urevangelist" [Dresden und Leipzig 1848], S. 463) Machtgebot: „Man lasse diese Worte weg" helfen können. So hatte z. B. unser zweiter

Evangelist (Kap. 15, 21) „einen gewissen Simon von Cyrene“ aus der Grundschrift (vgl. Luk. 23, 26) abgeschrieben. Auch Matth. 27, 32 heißt es nur „ein Mensch von Cyrene mit Namen Simon“. Der röm. Verfasser des zweiten Evangeliums aber kennt den Rufus (Röm. 16, 13) und seinen Bruder Alexander (vgl. vielleicht Apg. 19, 33; 1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 2, 17), welche angesehene Leute gewesen sein müssen. Er benutzt also die Erwähnung des Simon, um ihn als Vater der beiden Genannten genau zu charakterisiren, wozu nun freilich die unbestimmte Bezeichnung „ein gewisser Simon“, die er aber schon zuvor abgeschrieben hatte, nicht mehr paßt.

Aus diesen und andern Gründen haben gerade die entschiedensten Vertreter der Ursprünglichkeit des Markus doch unterscheiden zu müssen geglaubt zwischen unserm und dem ursprünglichen Markus. Schon Lachmann kommt nur auf einen ursprünglichen Kanon der evangelischen Geschichte hinaus, der besonders rein im Markus erhalten wäre, während Matthäus und Lukas manches alterirt hätten. Auch Wilke sah sich alsbald genöthigt, eine ganze Reihe von spätern, in den Text unsers Markus gekommenen, bald längern, bald kürzern Interpolationen zu statuiren, wobei er sich ausdrücklich von aller äußern Kritik emancipirt; so beseitigt er Mark. 1, 2. 13; 3, 6. 17; 4, 10; 6, 9. 37; 7, 3. 4. 13; 8, 1—9. 20; 9, 6. 32. 35. 38. 39; 10, 16. 31. 46; 11, 24. 25; 14, 47. 51. 52; 15, 10 und manches andere. Ferner ist aber auch das Urevangelium Baur's mit dem jetzigen Markus keineswegs identisch, sondern in diesem letztern gibt es spätere Zusätze, wie in Kap. 1, 2; 2, 14; 3, 6. 22; 6, 48—50; 9, 7. 38—41. 43—50; 14, 18; 15, 21. Aehnlich nahm auch Weiße später einen Urmarkus an, der noch mehrere, in den beiden andern Synoptikern nachweisbare, Stücke in sich begriffen haben soll (Matth. 3, 7—12 = Luk. 3, 7—9. 17; Matth. 4, 3—10 = Luk. 4, 3—12; Luk. 6, 20—38. 41—44. 46—49; Matth. 8, 5—10 = Luk. 7, 2—10; Matth. 11, 2—19 = Luk. 7, 18—35; Matth. 12, 22—32 = Luk. 11, 14—23; Matth. 12, 22. 27. 28. 30 = Luk. 11, 14. 19. 20. 23). Nach Hitzig hat Lukas dem zweiten Evangelium nicht blos den Schluß angesetzt, sondern auch einige Spuren seines eigenen Sprachgebrauchs aufgeprägt. Besonders aber seit Ewald's Auftreten verstehen die meisten unter der sogenannten Priorität des Markus blos dies, daß er im Verhältniß zu den beiden andern den ursprünglichen Typus der Erzählung erkennen lasse. Dagegen sollen nach Ewald sogar zwei Vorstufen unserm heutigen Markus vorangehen, sodaß wir jetzt den Urmarkus blos in einer, durch Interpolationen, durch absichtliche Verkürzungen und durch unabsichtliche Verluste entstellten, Gestalt besäßen. Köstlin versichert, „daß diese Annahme eines ältern Markus überhaupt nothwendig ist, um das Problem der Entstehung der Evangelienliteratur zu lösen“. Andererseits stellt Tobler die Versuchungsgeschichte, die Bergrede, die Johanneische Perikope von der Ehebrecherin in den Urmarkus herein. Hilgenfeld sieht sich auf die Frage zurückgedrängt, ob wir das zweite Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen, oder ob es früher einen weitern, auch die Bergrede begreifenden Umfang gehabt habe. Reuß construirt einen Urmarkus, der blos Mark. 1, 21—6, 44; 8, 27—13, 37 umfaßte. Auch Volkmar nimmt in der Nachfolge Wilke's, wenn auch nicht so zahlreiche, so doch immer noch sehr beträchtliche Interpolationen an. Ritschl sieht sich wenigstens zu der Vorsichtsmaßregel genöthigt, den Urmarkus von dem jetzt recipirten Text zu unterscheiden. Mehr als dies hat im Grunde auch der Unterzeichnete nicht behauptet, wenn er eine nach gewissen, durch die Beschaffenheit des Leserkreises gebotenen Rücksichten leicht variirende Abschrift in unserm zweiten Evangelium sieht, und auch Renan spricht von einem Urbericht, davon das zweite Evangelium nur eine wenig modificirte Reproduction sei (une réproduction peu modifiée). Ganz ebenso spricht vom Urmarkus Schenkel: „Allerdings liegt uns diese Urkunde nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vor. Eine spätere Hand hat sie überarbeitet, jedoch ohne ihren Inhalt wesentlich zu verändern. Dieselbe hat hin und wieder, wenn auch nicht immer glücklich, abgekürzt, bisweilen auch eine Erläuterung zugefügt.“ Viel weiter geht schon Weiß, der zwar im allgemeinen ebenfalls die Ursprünglichkeit des Markus verficht, ihm aber eine ältere Quelle vorangehen läßt, welche nicht selten bei Matthäus einen noch getreuern Nachklang gefunden haben soll. Das Maximum von Differenz zwischen dem Urmarkus und dem zweiten kanonischen Evangelium statuirt aber Weizsäcker, indem er nicht blos vieles, was der Unterzeichnete dem ursprünglichen Markus zuschrieb, als spätere Erweiterung verwirft, sondern auch ganze Partien des jetzigen Markus, wie z. B. im dritten Kapitel die Vertheidigungsrede gegen die dämonische Allianz und die beiden letzten der drei Gleichnisse des vierten Kapitels

aus der Grundschrift streicht. Ebenso hat der Unterzeichnete das Maß der Abweichungen, welche die Grundschrift in unserm kanonischen Markus durch Beifügung kleiner Detailzüge erleidet, auf ein Minimum reducirt, während Weizsäcker auch in dieser Beziehung so weit geht, als immer möglich. So ist das Mehr oder Minder im Verhältniß der Incongruenz, die zwischen dem ältesten Evangelium und unserm Markus statthat, immer noch ein Gegenstand weiterer Erörterung zwischen Forschern, die im allgemeinen denselben Grundeindruck gewonnen haben. Thatsache aber ist, daß unser zweites Evangelium trotz aller zu Tage liegenden Ursprünglichkeit gewisse, im fortgesetzten Operiren mit demselben als undurchdringlicher Rest sich darstellende Spuren eines secundären Charakters aufweist. Eben dieser Rest bildet die Wand, vor der das kritische Denken der sämmtlichen Genannten stillhielt, sodaß heutzutage die Behauptung der Ursprünglichkeit des Markus sich im wesentlichen auf das Große und Ganze der Entwickelung und des Pragmatismus im öffentlichen Leben Jesu, sowie auch auf die richtige Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte beschränkt.

7) Besteht somit die unbestreitbare Möglichkeit, das Zeugniß des Papias über Markus auf eine zweite neutest. Geschichtsquelle zurückzuführen, so darf uns daran auch der Umstand nicht irremachen, daß Papias diesem „Urmarkus" Mangel an Ordnung (οὐ μέντοι τάξει) vorwirft. Denn theils haben wir bereits darin lediglich den Reflex der von Papias mitgetheilten Entstehungsgeschichte der zweiten Quelle im Gegensatz zur ersten erkannt, deren Perle an Perle anreihende Geschlossenheit (σύνταξις) Papias in der zusammenhangslosen Aufzeichnung von blos gelegentlich geschehenen Mittheilungen des Petrus vermißte, theils ist der Ausdruck, auch wenn er wirklich auf die Zeitfolge der einzelnen Ereignisse zu beziehen sein sollte, mit Weiße, Bleek, Ewald u. a. aus dem subjectiven Maßstab des Papias zu erklären. Daß unter allen synoptischen Evangelien gerade das zweite den tüchtigsten innern Zusammenhang darbietet, hat sich der neuern Forschung erst allmählich infolge von sehr eindringenden Einzelforschungen herausgestellt. Solche dürfen wir nicht bei Papias voraussetzen. Er mag sich seine Begriffe von Ordnung der evangelischen Geschichte nach irgendeinem in der Kirche seiner Zeit herkömmlich gewordenen Maßstab gebildet haben. Dann aber liegt näher, als mit Weiße an seine eigene „Erklärung von Aussprüchen des Herrn", oder mit Ewald an das Johanneische Evangelium zu denken, sich daran zu erinnern, daß Papias neben den zwei von ihm als Quellenschriften namhaft gemachten Werken des Matthäus und Markus recht wohl auch die ganze, auf Grund derselben sich erhebende Literatur gekannt haben kann, also vor allem unser erstes, später „nach Matthäus" genanntes Evangelium. Bis auf den heutigen Tag macht dieses schon um seiner künstlerischen Anordnung willen auf den ersten Blick den Eindruck des Ordnungsmäßigen, und daß man sich in der That schon früh in der Kirche gerade in Bezug auf das Nacheinander in der evangelischen Geschichte an Matthäus hielt, beweist schon der jedenfalls vor des Papias Werk fallende Barnabasbrief in seinem fünften Kapitel (vgl. meine Bemerkungen in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1864, S. 326 fg.).

Es hat sich somit ergeben, daß, was wir von neutest. Geschichtsquellen aus Papias erfahren, mit den Voraussetzungen unserer, in frühern Artikeln vertretenen Evangelienkritik stimmt. Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VI, 323), der dies mit vielem Eifer in Abrede stellt, hat geltend gemacht, nach Papias habe Markus aus dem Mund des Petrus, nach dem Unterzeichneten aus einer frühern Geschichtsquelle geschöpft. Aber Markus hat die Grundschrift, nicht unser zweites Evangelium verfaßt (vgl. auch schon meine Schrift „Die synoptischen Evangelien", S. 373). Ferner hat Hilgenfeld a. a. O., S. 323 fg.) gefunden, das Zeugniß des Papias sei in seinen beiden Richtungen unsern Resultaten ungünstig, da nicht blos was Papias von der Ordnungslosigkeit in der abgerissenen Schriftstellerei des Markus (οὕτως ἔνια γράψας) erzählt, eher auf die Spruchsammlung, als auf Markus, sondern auch die vollständige Zusammenstellung (σύνταξις), die Papias seinem Matthäus zuschreibt, eher auf den, unserer Behauptung zufolge, die evangelische Geschichte im Zusammenhang darstellenden Markus passe. Aber nicht blos „Einiges" (ἔνια), sondern der weitaus größte Theil des überlieferten Redestoffs hat wirklich der Spruchsammlung angehört, während das dem Matthäus nachgesagte „Zusammenstellen" (συνετάξατο) auf die Tendenz des Sammelns und Aneinanderreihens hinweist. Endlich aber darf man ja auch unsern Resultaten zufolge im Markus nicht eine im Medium des Bewußtseins Petri vor sich gegangene Photographie des Lebens Jesu

suchen, sondern es lassen sich auch in diesem Schriftstück gewisse, besonders von Weizsäcker (a. a. O., S. 108 fg., 119 fg.) nachgewiesene, Gruppen unterscheiden, welche nur frei aufeinanderfolgen und eine mehr sachliche, gewissen Lehrzwecken dienende Anordnung verrathen.

Was sich übrigens abgesehen von diesen beiden Hauptquellen evangelischer Geschichtschreibung noch von Quellenmaterial mit einiger Wahrscheinlichkeit aufstellen läßt, beläuft sich auf eine unbestimmte, jedoch auf keinen Fall bedeutende, Anzahl kleinerer schriftlicher Aufzeichnungen. Am deutlichsten lassen sich die Genealogien unterscheiden. Man versuchte nämlich frühzeitig einen genealogischen Nachweis für die Befähigung Jesu, als Davidssohn aufzutreten, ohne Glück damit zu machen (s. Geschlechtsregister). Außerdem mag eine andere Quelle erkennbarerweise in Matth. 5 und 23, eine weitere in der Vorgeschichte des Lukas verarbeitet sein. Auch in die große Einschaltung des Lukas ist vielleicht manches aus einem schriftlichen Aufsatz gedrungen, und ließen sich in dieser Beziehung z. B. die beiden Geschichten Luk. 13, 10—17; 19, 1—10 zusammenordnen, da die Abrahamstochter Kap. 13, 16 und der Abrahamssohn Kap. 19, 9 schwerlich der Conception des Lukas entstammten. Holtzmann.

Geschlecht. In unserer deutschen Bibel kommt das Wort nicht sowol in dem uns geläufigen Sinn des Gegensatzes von Männlich und Weiblich vor (worüber indessen die biblischen Begriffe in dem Artikel „Eva" zu vergleichen), als vielmehr in dem allgemeinen, wie er z. B. Pred. 1, 4 zu Tage liegt: „Ein Geschlecht vergehet, das andere kommt." In diesem Sinn scheint dies Wort (Dor, γενεά) auch in der berühmten Stelle Jes. 53, 8 zu begegnen: „Wer unter seinem Geschlecht bedenkt es?", welche dann durch die unrichtige Uebersetzung der LXX (vgl. Apg. 8, 33: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) Anlaß zu wunderlichen dogmat. Gedankengängen über das Verhältniß Gottes des Vaters zum Sohn ward. Nicht anders als im Sinn von „Zeitgenossen" ist das Wort auch in der weissagenden Rede Jesu zu verstehen, wo es heißt: „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschehe" (Matth. 24, 34 = Mark. 13, 30 = Luk. 21, 32). Alle Ausflüchte, als sei damit die Schöpfung (Maldonatus), oder die Menschheit (Hieronymus), oder die Auserwählten (Cremer), oder die Gläubigen (Lange), oder die Juden (Dorner und Auberlen) verstanden, sind von Meyer richtig als „exegetische Brecheisen" gewürdigt. Wohl aber geht im Mund Jesu der Sinn von „Zeitgenossen", ganz wie auch in unserm deutschen Sprachgebrauch der von „Geschlecht", in die Bedeutung über: „Leute von einer gewissen Art und Weise, zu denken und zu handeln", „eine gewisse Klasse, Sippe oder Sorte von Menschen" (Mark. 8, 12. 38; 9, 19; Luk. 16, 8; Matth. 11, 16 = Luk. 7, 31). Dagegen hängt im A. T. damit besonders die Anschauung einer fortlaufenden Reihe von Zeugungen zusammen und geht der Begriff „Geschlechter" über in den von „Geschlechtsregister" (s. d.). Im folgenden Artikel wird auch von den Geschlechtsverbänden die Rede sein (Mišpahoth; LXX δῆμοι), nach welchen zunächst die israelitischen Stämme sich gliederten (s. Stämme Israels). Wie übrigens im A. T. selbst Verwechselungen der verschiedenen Bezeichnungen vorkommen, so ist auch das Wort, welches in der griech. Uebersetzung und im N. T. dem hebr. „Stamm" (φυλή) entspricht, vielfach mit „Geschlecht" übersetzt worden, z. B. Offb. 7, 4. Und so sind auch die „heulenden Geschlechter auf Erden" (πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς Matth. 24, 30 = Offb. 1, 7) eigentlich „Stämme", d. h. hier „Völker". Unter den Völkern wieder heißt Israel bekanntlich das „auserwählte Geschlecht" (1 Petr. 2, 9: τὸ γένος ἐκλεκτόν; s. Erwählung). Sogar von einem „göttlichen Geschlecht" (γένος τοῦ θεοῦ) ist Apg. 17, 28. 29 im Anschluß an Aratus oder Kleanthes die Rede, um den Geburtsadel der Menschheit zu bezeichnen. Holtzmann.

Geschlechtsregister (Genealogie). Die vielen Geschlechtsregister, von welchen die Bibel besonders in ihren ältest. Theilen durchzogen ist, sind ebenso sehr geeignet, den blos erbaulichen Erklärer jedes Bibelbuchstabens zur Verzweiflung zu bringen, als die Aufmerksamkeit des geschichtlichen Forschers herauszufordern. Offenbar entwickelte sich bei den semitischen Völkern der Sinn für Geschichte, soweit ihnen solcher überhaupt zuzusprechen ist, nicht zum kleinsten Theil an den Erinnerungen, welche die einzelne Familie an ihren Stammbaum knüpfte. Dieser aber war bei dem großen Werth, welchen die Morgenländer auf Reinheit des Bluts und Geschlechts legen, gleichsam der Katechismus der Familien und Stämme. Die einzelnen Sprossen einer solchen Leiter sind nun zwar zunächst nur Namen, dienen aber zugleich als allgemeine Anhaltspunkte für denkwürdige

Ereignisse und Thaten, nicht selten auch zur chronologischen Orientirung. Die Kraft der Erinnerung heftet sich hier überhaupt vorzugsweise an hohe Persönlichkeiten, an Führer und Stammhalter des Geschlechts (vgl. z. B. 1 Mos. 5, 22—24). Aber auch, als die sagenhafte Zeit schon überschritten und ein geschichtliches Leben im Volk Israel zur Entfaltung gelangt war, sind es die Geschlechtsregister, in welchen das Gesammtbewußtsein sowol der einzelnen Familien als auch des ganzen Volkes für den einzelnen Betrachter gegenständlich gemacht und zur Anschauung gebracht wird. Ja so sehr geht dem Hebräer gleichsam alles geschichtliche Bewußtsein in Geschlechtsregistern auf, daß er auch seine eigene sagenhafte Vorgeschichte im „Buch der Geschlechtsreihen" zusammenfaßt. Die Abschnitte der Genesis beginnen bekanntlich mit der feststehenden Redensart „dies sind die Geschichten" (wörtlich: Zeugungen, Generationen, Geschlechtsregister, Toledôth; vgl. 1 Mos. 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27). Die LXX geben dies wieder mit dem Ausdruck „Buch des Geschlechts" (βίβλος γενέσεως), denselben, der uns auch noch an der Spitze unsers ersten Evangeliums (Matth. 1, 1) begegnet. So zäh hat sich diese Form der geschichtlichen Darstellung erwiesen.

Die neuere Wissenschaft ist nun freilich weit entfernt davon, die zum Theil sogar mit Angabe von Zeugungsjahr und Lebensalter versehenen (1 Mos. 5, 3 fg.; 11, 10 fg.) Geschlechtsregister der Genesis gleichsam als das protokollarisch geführte Taufbuch der Menschheit zu betrachten. Ohne uns hier auf das, in seiner religiösen Bedeutung Apg. 17, 26 zusammengefaßte Geschlechtsregister der Menschheit (1 Mos. 10) irgend einzulassen, bemerken wir blos, daß die Hebräer die Anfänge ihrer eigenen Volksgeschichte in der Gestalt einer Familiengeschichte aufgefaßt haben, die sich nach Geschlechtsreihen gliedert. Wir erkennen darin noch deutlich die Erinnerung einer allmählichen Einwanderung in das Land Kanaan; einige Aeste lösen sich ab und führen unter den Namen zuerst der Ammoniter und Moabiter, dann der ismaelitischen Araber, endlich der Edomiter ein gesondertes Dasein. Daher die Erzählungen von den Töchtern Lot's, von Hagar und von Rebekka's Kindern, überhaupt das ganze Abstammungsverhältniß in der Patriarchengeschichte, und das Gewicht, welches darin auf die Thatsache gelegt ist, daß sich der Hauptstamm von jeder Vermischung mit andern Völkerschaften rein erhalten habe, während die Bilder der stammhaltenden Erzväter selbst unvermerkt zu Typen allgemeinerer Verhältnisse, insbesondere des israelitischen Geistes selbst geworden sind, welcher darin seine geheimsten Ideale niedergelegt hat. Merkwürdige Beispiele solcher, zunächst nur völkergeschichtliche Andeutungen enthaltenden, Stammbäume geben die Geschlechtsregister der Milka (1 Mos. 22, 20—24), der Ketura (1 Mos. 25, 1—4) und der Hagar (1 Mos. 25, 12—17). Von Milka werden zwölf Nahoridenstämme abgeleitet, davon die meisten sich noch nachweisen lassen. Sowol Ketura als Hagar haben ethnographisch-geographische Bedeutung; die Geschichte Hagar's ist aus dem Stammregister entstanden, und Ketura hat vollends gar keine Geschichte. Aehnlich ist das große Register zu betrachten, welches den Stämmen Edom's gewidmet ist (1 Mos. 36). Sämmtliche derartige Stammreihen sind bald astronomisch und symbolisch erklärt worden, bald — und dies ist das Richtige — so, daß nur Länder und Epochen, nicht aber wirklich voneinander abstammende Personen darin unterschieden sind, womit auch die offenbar ungeschichtlichen Angaben über die lange Lebensdauer der in den Genealogien aufgeführten Personen zusammenhängt. Endlich ist noch aufmerksam zu machen auf die Zahlenverhältnisse, von welchen sich nicht wenige dieser Stammbäume beherrscht erweisen. So haben wir in der Jahveurkunde 1 Mos. 4, 17 fg. und in der Elohimurkunde 1 Mos. 5, 1 fg. zwei Geschlechtsregister der Erzväter, das eine in sieben, das andere in zehn Gliedern, das eine die Spaltung der Menschensöhne mit den Söhnen Lamech's, das andere mit den Söhnen Noah's anhebend, während sich einzelne Namen offenbar entsprechen. Ein ganz ähnliches Beispiel bieten die beiden Geschlechtsregister Jesu Matth. 1, 1—17 und Luk. 3, 23—38, von denen das eine dreimal die doppelte Siebenzahl, das andere elfmal die Siebenzahl enthält, während gleichfalls einzelne Namen, und zwar auch noch in der Partie zwischen David und Christus, übereinstimmen. Um so weniger wird man solchen, nach typischen Zahlen gestalteten Geschlechtsregistern noch in erster Linie einen geschichtlichen Werth beizulegen vermögen.

Auf diese Weise hat das „Buch der Ursprünge" (Sepher Toledôth), in welchem Ewald die Hauptquelle für unsere Genesis erkennt, den Versuch gemacht, vom Standpunkt der Glanzperiode des Reichs Israel aus den zurückgelegten geschichtlichen Weg bis

in die letzten Anfänge alles Werdens zu verfolgen. Wie aber schon die Völkertafel (1 Mos. 10) beweist, war dabei streng festgehalten der Gesichtspunkt nationaler Begrenzung, wonach das eigene Volk als die Mitte aller Nationen sich darstellt, und die Vollendung seines geschichtlichen Lebens als Zweck und Endziel alles Geschehens — also dies, was die scholastische Bibelbetrachtung als den messianischen Gesichtspunkt der hebr. Geschlechtsregister zu bezeichnen pflegt. So ergab sich als Grundsatz der Eintheilung die stete Sonderung der Völker oder Geschlechter, welche nicht auf Israel herabführen, bis endlich Israel als besonderes Volk hervortreten und so die ganze Fülle von völker- und weltgeschichtlichen Kenntnissen, die im Gesichtskreis der Zeit lagen, nach einem alles umfassenden Stammbaum geordnet erscheinen sollte. Von 1 Mos. 11, 10 fg. ab wird dann ausschließlich die semitische Genealogie weiter geführt, die sich allmählich verengt zur Familiengeschichte der Erzväter und dann wieder erweitert zu den Geschlechtsreihen der zwölf Stämme. Doch bildet gerade die ägypt. Zeit hier eine Unterbrechung, indem mit Genauigkeit zunächst nur bei Mose und Aaron der genealogische Zusammenhang mit Jakob nachgewiesen wird (2 Mos. 6, 17—25). Erst 4 Mos. 26 knüpft für alle Stämme an das Verzeichniß des Hauses Israel, als es in Aegypten einzog (1 Mos. 46, 8 fg.), an. Schon seit dem Wüstenaufenthalt ist es Regel, daß bei den, in der Folge der Zeiten hervortretenden geschichtlichen Größen, Leitern des Volks, Priestern und Propheten, ihre Herkunft auf einige Geschlechter zurück, etwa auch mit Nennung des Stammes, daraus sie hervorgegangen, angegeben wird. So z. B. Bezaleel, der Sohn Uri's, der Sohn Hur's, vom Stamm Juda (2 Mos. 35, 30), und Oholiab, der Sohn Ahisamach's, vom Stamm Dan (2 Mos. 35, 34). Die eigentliche Grundlage zu allen spätern genealogischen Bestrebungen bildete aber die, in ihrem Keim sicherlich auf Mose zurückzuführende, Gliederung der Volksgemeinde in größere und kleinere Theile, die sich an die beiden, im 4. Buch Mose erzählten Musterungen der Stämme Israels anschließt (Kap. 1, 18 fg.; 26, 1 fg.). Da die Israeliten jedenfalls den Kern des Wanderzugs bildeten, so wurde ihre auf der Abstammung von Jakob's zwölf Söhnen beruhende Geschlechts- und Familiengliederung zur Grundlage der neuen Ordnung gemacht und dabei die Bande der Blutsverwandtschaft und das dem Alter und der Erstgeburt gebührende Vorrecht in Anwendung gebracht. Anknüpfend an den Stammbaum und die Verwandtschaftsbeziehungen der Israeliten theilte Mose das ganze aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte Volk in „Geschlechtsverbände" (Geschlechter) und „Häuser", auch „Vaterhäuser" (Familien) genannt, sodaß die fremden und namenlosen Familien entweder in die bereits vorhandenen Geschlechter eingereiht oder zu neuen ähnlichen Genossenschaften verbunden wurden. Ein Geschlecht scheint zwölf Familien mit einer unbestimmten Zahl von „Vätern" umfaßt zu haben. Zwölf Geschlechtsverbände mögen dann wieder einen „Stamm" gebildet haben, wobei diejenigen Geschlechter sich zu einer gemeinschaftlichen Corporation vereinigten, die ihren Ursprung auf einen und denselben Sohn Jakob's zurückführten, der daher als Stammvater angesehen ward (vgl. für diese Eintheilung besonders die Stellen 4 Mos. 1, 2; Jos. 7, 14—18; 1 Sam. 10, 19—21). Das Haupt derjenigen Familie, die von Erstgeburt zu Erstgeburt ihre Abstammung vom ältesten Sohn des Stammvaters herleitete, war der Fürst des Stammes, der geborene Führer, dem die andern Glieder gehorchen mußten. Mit den Häuptern der übrigen Geschlechter oder einem Theil derselben (fünf) verbunden, bildeten diese Stammfürsten die 70 oder 72 Aeltesten, während die „Gemeinde" aus der Gesammtheit der zwölf Stämme bestand. Seitdem diese Anordnung einmal getroffen und die Einzelnen „nach ihren Geschlechten und Vaterhäusern und einzelnen Namen in die Geburtsregister eingetragen" (4 Mos. 1, 18) waren, welche Maßregel sich nachträglich auch über die Leviten erstreckte (4 Mos. 3 und 4), begegnen wir einer fortlaufenden Stammbaumsführung einzelner Familien, unter denen die königliche und die hohepriesterliche immer besonders bevorzugt erscheinen (vgl. Sir. 45, 24. 25 im Griechischen, 30—32 im Deutschen). Als königlicher Stammvater ward Juda schon im Segen Jakob's (1 Mos. 49, 8—12) gekennzeichnet, und das Büchlein Ruth (Kap. 4, 12. 17—22) führt in der That die Genealogie von ihm bis auf David. Ebenso sind in seinen Auszügen noch die Stammregister der hohenpriesterlichen Familie erhalten, an welche und an deren Vergleichung mit der königlichen Stammtafel sich die chronologischen Begriffe der Geschichte schreibenden Priester Judas knüpften. Zugleich vertraten die, ja auch sonst im Alterthum üblichen Personenbezeichnungen nach dem Vater und Geschlecht die Stelle unserer Geschlechtsnamen. So z. B. „Zephanja,

der Sohn Kuschi's, der Sohn Gedalja's, der Sohn Amarja's, der Sohn Hiskia's (Zeph. 1, 1), „Sacharja, der Sohn Berechja's, der Sohn Iddo's" (Sach. 1, 1) u. s. w. Insonderheit aber greifen alle Versuche zur Wiederherstellung alter Ordnungen und zur Erneuerung des Volksganzen auf jene mosaische Gliederung zurück. Schon bei der Volkszählung, welche David vornahm (2 Sam. 24, 1 fg.; 1 Chron. 21, 1 fg.), wird solches nicht zu umgehen gewesen sein. Besonders aber ist es der Eingang zu den Chronikbüchern, welcher sich die Aufgabe stellt, das Bewußtsein des nachexilischen Judenthums mit der vorexilischen Vergangenheit in Zusammenhang zu erhalten, welches Ziel zumeist auf genealogischem Wege, und zwar für die ganze vordavidische Zeit lediglich auf diesem Wege, erreicht wird. Zuerst nämlich werden verschiedene Geschlechtsregister von Adam bis zu den spätesten Nachkommen David's gegeben (1 Chron. 1—3), dann (Kap. 4—7) ebenso die einzelnen Stämme behandelt, am ausführlichsten der Stamm Levi (Kap. 5, 27—6, 66; vgl. Kap. 23—26), endlich die Benjaminiten (Kap. 8) und die Einwohner Jerusalems (Kap. 9, 1—34). Welch hohen Werth das nachexilische Judenthum auf Stammbäume und Familienverzeichnisse (der Ausdruck steht Esra 2, 62; 3 Esra 5, 39; Neh. 7, 5) legte, geht ferner aus den Nachrichten hervor, welche die Esra- und Nehemiabücher über die Wiederherstellung des Staats geben. Zunächst begegnet uns ein in dreifacher Form erhaltenes (Esra 2, 1 fg; Neh. 7, 6 fg.; 3 Esra 5, 7 fg.) Verzeichniß derer, die mit Serubabel und Jesua zurückkehrten, nach Geschlechtern und Vaterhäusern geordnet; es folgen die mit Esra gekommenen (Esra 8, 1—14; 3 Esra 8, 28—40); danebenher gehen besondere Priester- und Levitenregister (Neh. 12, 1—26) und ein Verzeichniß der Landschaftshäupter in und außerhalb Jerusalems (Neh. 11). Schon auf dem Zug scheinen die Wanderer die alte Ordnung und Eintheilung nach Geschlechtern unter Stammhäuptern so viel als möglich wiederhergestellt zu haben. Diese durch die Tradition geheiligte Einrichtung bildete nunmehr auch nach der Rückkehr die Grundlage des Gemeindelebens, damit die Rechte und Ansprüche auf den Grund und Boden leichter geordnet und sichergestellt werden könnten. Die „Aeltesten" und „Familienhäupter", an ihrer Spitze Serubabel als Stammesfürst, waren die Vertreter des Volks gegenüber dem pers. Statthalter der Provinz Syrien. Besonders sorgfältig achtete man auf die Reinheit der Abstammung bei dem Stamm Levi. Wer nicht seine Abkunft von den Priestergeschlechtern nachweisen konnte, wurde vom heiligen Dienst ausgeschlossen (Esra 2, 61—63; 3 Esra 5, 38—40). Die Gründung des „neuen Jerusalem" sollte ein Werk des „Volkes Gottes" sein, darum durfte kein Unberechtigter das Heiligthum betreten, und wurden schließlich alle fremden Weiber aus der Gemeinde ausgestoßen. Ein Esra 10, 18—44; 3 Esra 9, 18—36 erhaltenes Verzeichniß der Priester und Leviten, welche in Mischehen begriffen erfunden wurden, zeigt, wie streng und scrupulös man bei Herstellung der Stammesreinheit zu Werke ging. Abstammung von jüd. Aeltern und aus rechtmäßiger Ehe blieb dann auch fernerhin ein Haupterforderniß auch für die Mitglieder des Synedriums, welchem seinerseits wieder die Ueberwachung der Genealogien von wegen der Reinheit der Priestergeschlechter oblag. Josephus („Leben", Kap. 1), der selbst einen priesterlichen Stammbaum aufweist, widmet (Contra Apion., I, 7) ein ganzes Kapitel dem Nachweis der Sorgfalt, die man auf das unvermischte und reine Blut der Priester (τὸ γένος τῶν ἱερέων ἄμικτον καὶ καϑαρόν) gelegt habe. Dies ging so weit, daß diejenigen, welche aus priesterlichem Geschlecht, in Aegypten oder Babylonien wohnten, ihre Stammbäume zur Prüfung und Beglaubigung nach Jerusalem schickten. Nach zerstörenden Kriegen setzten die übriggebliebenen Priester sofort wieder ihre Stammbäume zusammen.

Aber gerade der Umstand, daß solches doch nur von der priesterlichen Kaste ausdrücklich erwähnt wird, läßt uns vermuthen, daß beim gemeinen Volk das genealogische Wesen allmählich in Verwirrung und Abgang gekommen sei. Als sich in den ersten Gemeinden ein Interesse einstellte, in Jesu einen schriftmäßigen Messias, d. h. einen Sohn David's, nachzuweisen, sehen wir daher ziemlich gleichzeitig zwei völlig verschiedene, in der That freilich gleich willkürliche Versuche entstehen, diesem Interesse Genüge zu leisten. Denn die Zeit, da man beweisen wollte, Lukas gebe trotz Kap. 3, 23 (υἱός ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί) eine Genealogie der Maria (Epiphanius, Luther, Chemnitz, Calov, Grotius, Lightfoot, Bengel, Michaelis, Paulus, Olshausen, Lange, Krabbe, Wieseler, Ebrard, Riggenbach, Auberlen, Bisping), ist heutzutage jedenfalls vorüber. Gibt aber auch Lukas den Stammbaum Joseph's, so muß man, um Harmonie mit Matth. 1, 1—18

herzustellen, entweder zur Annahme von Adoptionsverhältnissen (Augustinus, Wetstein, Schegg), oder von Leviratsehen greifen, in welchen Fällen dann entweder der Jakob Matth. 1, 16 (Julius Africanus, Theophylakt, Euthymius, Augustinus), oder der Eli Luk. 3, 23 (Ambrosius, Wetstein, Schleiermacher) sein natürlicher Vater gewesen wäre. Aber was ist mit so künstlichen Ausflüchten gewonnen, wenn doch in beiden Stammbäumen Sealthiel und sein Sohn Serubabel vorkommen, sodaß hier die gleiche Manipulation nothwendig wird? Aber auch Eli und Jakob treten ja nicht, wie dies bei dem vorausgesetzten Verhältniß der Fall sein müßte, als Brüder auf, da Eli's Vater Matthat (Luk. 3, 24), Jakob's Vater Matthan (Matth. 1, 15) heißt, jener ein Sohn Levi's, dieser Eleazar's. Ebenso heißt Sealthiel's Vater Matth. 1, 12 Jechonja, Josia's Sohn, dagegen Luk. 3, 27 Neri, Melchi's Sohn. Man müßte daher annehmen, daß sowol Eli und Jakob, als Neri und Jechonja Halbbrüder gewesen seien mit verschiedenen Vätern. Aber gerade für Halbbrüder ist die Verpflichtung zur Leviratsehe nicht nachweislich, und in die Geschlechtsregister mußte jedenfalls der gesetzliche, nicht der natürliche Vater eingetragen werden. Und warum deutet weder Matthäus noch Lukas auch nur mit einem Wort darauf hin, daß gerade bei diesen Gliedern ein anderes als das gewöhnliche Vaterverhältniß anzunehmen sei? Und wie kommt es, daß zwischen Joseph und Serubabel bei Matthäus 9 und bei Lukas 18 Glieder in der Mitte liegen? Ist es wahrscheinlich, daß in zwei nebeneinander herlaufenden Geschlechtsreihen das einzelne Menschenalter auf der einen Seite gerade noch einmal so lang ausfällt, als auf der andern? Mit Recht haben daher die unbefangenen Ausleger der Neuzeit, wie z. B. selbst Meyer, die Unvereinbarkeit beider Stammbäume anerkannt und im Vorhandensein einer über Salomo und einer über Nathan (2 Sam. 5, 14; 1 Chron. 3, 5) auf David zurücklangenden Geschlechtsreihe einfach Spuren der genealogischen Betriebsamkeit der Judenchristen, in ihren Differenzen aber den schlagendsten Beweis für die Schwierigkeiten erkannt, die dem Beginnen, die Davidische Herkunft Jesu urkundlich zu erweisen, von Anfang an im Wege standen.

Es liegt nun aber auf der Hand, von welch zweifelhaftem geschichtlichen Werth eine Davidische Abkunft ist, für welche sich ein genealogischer Beweis offenbar nicht führen läßt. Gleichwol hat sich derselben unter den Neuern besonders Keim („Der geschichtliche Christus“ [3. Aufl., Zürich 1866], S. 82; „Geschichte Jesu von Nazara“ [Zürich 1867], I, 326 fg.) kräftigst angenommen. Aber bei der auch von ihm zugegebenen Schwierigkeit, „den in seinen Einzelheiten gänzlich dunkeln, nirgends genau verzeichneten, in einem verarmten Hause ohnehin verwahrlosten und durch so viele Katastrophen des Volks unwiederbringlichen Stammbaum durch Nachforschung und Vermuthung auszufüllen“, hat es zuletzt sein Bewenden bei einer blosen „Familien- und sogar Landestradition“, mit welcher Annahme immerhin die dem Buchstaben der Schrift entsprechende Folgerung, welche die erste Christengemeinde nach Schleiermacher, Strauß, Schenkel, Renan aus dem Messiasbegriff gezogen haben soll, den Vergleich wird aushalten können. Daher der Davidssohn in den beiden evangelischen Vorgeschichten und Röm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8; Hebr. 7, 14; Offb. 5, 5; 22, 16. Nicht dagegen sollte man sich auf Joh. 7, 41. 42 berufen, da hier im Gegentheil das Volk sich ebendeshalb gegen die Anerkennung der Messianität Jesu sperrt, weil er nach allgemeiner Annahme nicht aus David's Stamm hervorgegangen ist. Dagegen kommt gerade bei Johannes der „Davidssohn“ zugestandenermaßen niemals vor und der „Volksruf“ Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 15 erweist sich als Eigenthümlichkeit des ersten, judenchristlich gefärbten Evangeliums. Es bleiben also in der synoptischen Tradition nur drei Thatsachen stehen, welche zu berücksichtigen sind. Erstens die Anrede des Blinden von Jericho (Mark. 10, 47. 48 = Matth. 20, 30. 31 = Luk. 18, 38. 39). Aber abgesehen davon, daß der Blinde damit eben nur für sein eigenes Messiasideal Zeugniß ablegt, haben schon Origenes (Comment. in Ev. Matth., XVI, 12) und Volkmar („Die Religion Jesu“ [Leipzig 1857], S. 235. 250) im Blinden von Jericho den Ebjoniten gefunden, der in seiner Verblendung in Jesus nur den Davidssohn sieht. Zweitens die feierliche Begrüßung beim Einzug in Jerusalem (Mark. 11, 10 = Matth. 21, 9). Aber genau besehen findet sich die betreffende Form (Hosianna dem Sohn David's) auch diesmal wieder nur bei Matthäus, während bei Markus nur vom kommenden Reich „unsers Vaters David“ die Rede ist, zum deutlichen Beweis, daß der Gruß sich nicht auf den leiblichen Stammbaum Jesu, sondern auf sein messianisches Königthum bezog (Schenkel, „Das Charakterbild Jesu“ [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 245). Endlich, sagt man, habe Jesus den Pharisäern gegenüber

selbst zugegeben, er sei ein Sohn David's (Mark. 12, 35—37 = Matth. 22, 41—46 = Luk. 20, 41—44). Indessen geht aus der Stelle das Gegentheil hervor. Konnte Jesus auch nicht wehren, wenn man ihn, wo immer die messianische Bedeutung seiner Person Anerkennung fand, als den Sohn David's begrüßte, so hat er doch selbst vor den Ohren der Schriftgelehrten den Davididen verleugnet. Ja es ist der Schlußpunkt der richtig betrachteten Entwickelung der messianischen Ideen (vgl. darüber meine Abhandlung in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, XII, 389 fg.), wenn, nachdem jedes neue Jahrhundert der pers.-griech. Zeit auch einen neuen Abzug am Bestand des davidischen Messiasideals mit sich geführt hatte, endlich Jesus den letzten Streich dagegen thut, indem er aus dem bestehenden Schriftglauben selbst, also mit denselben Mitteln, deren sich die Schriftgelehrten zur Restauration des davidischen Messiasbildes bedienten, die Unhaltbarkeit desselben beweist. Die Stelle des 110. Psalms, darin der Sänger von seinem Herrn spricht, galt allgemein als Anrede David's an den Messias. Es ist somit ein Widerspruch, den Messias für David's Sohn zu halten. „Wie sagen die Schriftgelehrten, Christus sei David's Sohn? David selbst sprach im heiligen Geist: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde unter deine Füße. David selbst heißet ihn ja seinen Herrn; woher ist er denn sein Sohn?“ So erzählen Markus und Lukas den Auftritt. Matthäus hat in seiner Manier aus der einfachen Frage Jesu, die keiner Antwort bedarf, ein Gespräch gemacht. Vielleicht, daß schon er dabei von der Voraussetzung ausging, daß Jesus eine Auskunft im Rückhalt hatte, welche das Verhältniß der Unterordnung, wie es im Ausdruck Davidssohn liegt, mit dem Verhältniß der Ueberordnung, das die Bezeichnung eines Herrn David's in sich schloß, auszugleichen schien. Jesu eigene Absicht ist aber offenbar nicht, einen derartigen sophistischen Fechterstreich zu thun, sondern er hält, indem er sich auf die Seite des Psalms stellt, den Messias entschieden für einen Höhern als David, wie er sonst wol auch sagt, er sei mehr als Salomo oder Jona. Mit Recht haben daher Weiße, Schenkel, Freytag, Strauß, Colani in dem besprochenen Ausspruch Jesu eine directe Opposition gegen das wieder ins Leben gerufene davidische Element in der Messiasvorstellung erblickt. Auch im übrigen hat ja Jesus die prophet. Stellen, in welchen die damalige Schriftgelehrsamkeit den Messias fand, bald durch Herbeiziehung ganz neuer Züge ergänzt, bald durch Zurückstellung der realistischen Züge hinter die idealen einer freiern Behandlung unterworfen. Man dürfte daher, ohne Gefahr für den einzigen Namen fürchten zu müssen, den sich Jesus Christus in der religiösen Welt erworben hat, die, zunächst antignostisch gemeinte, Warnung vor „Mythen und Genealogien“ (1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9) sich auch in Bezug auf eine übertriebene Werthschätzung des davidischen Geschlechtsregisters Jesu gesagt sein lassen. Die selbst sehr zweifelhaften Nachrichten von Davididen zur Zeit der Hasmonäer (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara“, I, 209, 242, 327) und in Babel (S. 248), von Hillel's Abstammung (S. 328) und röm. Kaiser Nachfragen (Eusebius, „Kirchengeschichte“, III, 12. 19. 20) machen Zweifelhaftes nicht wahrscheinlicher, und man kann ihnen die ihrem geschichtlichen Werth nach ungefähr auf gleicher Linie stehende Nachricht des Eusebius (a. a. O., I, 7) entgegenstellen, Herodes habe die öffentlich aufbewahrten Geschlechtsregister der Juden verbrannt. Also „wer will sein Geschlecht beschreiben“? Wie man diese Worte Apg. 8, 33 auf die göttliche Natur und ewige Zeugung des Sohnes angewandt hat, so hätte man, doch einmal auf falscher Spur gehend, billig auch die Unmöglichkeit einer menschlichen Genealogie daraus lernen können. Die „Geschlechtsregister“ und „Stammbäume“, die nur sittlichen oder gar religiösen Werth begründen wollen, sind in der christl. Welt gründlich außer Geltung gesetzt worden, und wie schon — vielleicht um des ohnehin nicht beizubringenden Nachweises davidischer Herkunft willen — zur Zeit Jesu theilweise der Glaube an ein unvermitteltes Heraustreten des Messias in die Geschichte bestand (Joh. 7, 27), wie der Hebräerbrief in dem abstammungslosen Melchisedek (Kap. 7, 3: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος) sein Urbild findet, so protestirt auch Joh. 7, 28 gegen jede Begründung seiner geistigen Autorität auf leibliche Abstammungsverhältnisse, und Jesus selbst nennt sich nicht David's Sohn, nicht Sprößling einer erlauchten Familie, irgendeines adelichen Menschenzweigs, sondern — mit dem allgemeinsten Stammbaum den erhabensten Adel verbindend — „des Menschen Sohn“. Holtzmann.

Geschlechtsverkehr (ehelicher). Das Geschlechtsleben war bei den Hebräern sorgfältig überwacht, durch eine Anzahl fester und selbst peinlicher Bestimmungen geregelt und

eingegrenzt. Schon der zufällige Samenerguß verunreinigte den Mann auf den betreffenden Tag, verpflichtete ihn, sich zu baden, und in Kriegszeiten zur Entfernung aus dem Lager bis nach Sonnenuntergang (3 Mos. 15, 16; 5 Mos. 23, 10 fg.). Uebrigens waren diese Gewohnheiten den Hebräern nicht eigenthümlich; sie finden sich auch meistentheils bei den Indiern, Persern, Aegyptern und den Mohammedanern (s. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 482 fg.). Aber auch die eheliche Beiwohnung verunreinigte beide Gatten bis zum darauf folgenden Abend und verpflichtete sie zum Bad (3 Mos. 15, 18); sie schloß außerdem von jeder Berührung geheiligter Gegenstände aus (1 Sam. 21, 5). Aehnliche Bestimmungen finden sich ebenfalls bei den meisten alten Völkern, z. B. den Babyloniern (Herodot, I, 198), den Aegyptern (Herodot, II, 64), den Arabern (Herodot, a. a. O.), den Griechen (Herodot, II, 64; Hesiod, Opera et dies, S. 735 fg.; Diogenes Laertius, VIII, 33), den Römern (Sueton, Aug., XCIV, 5; Ovid, Metam., X, 434 fg.; s. auch Knobel, a. a. O., S. 483). Diese Maßregeln hatten wol nicht nur einen gesundheitlichen, sondern auch einen moralischen, größere Enthaltsamkeit im Geschlechtsgenuß bedingenden Zweck. Eine weitere Beschränkung der ehelichen Beiwohnung bewirkte die Zeit der monatlichen Reinigung der Gattin. Befand sich der Gatte nur zufällig in demselben Bett oder auf demselben Lager, so war er sieben Tage lang unrein (3 Mos. 15, 24); die Beiwohnung selbst ward als ein schweres Verbrechen behandelt und sollte an dem Schuldigen mit dem Tod bestraft werden (3 Mos. 18, 19; 20, 18). Die Ursache dieser schweren Ahndung kann nicht blos eine medicinalpolizeiliche sein, wie z. B. noch Winer angenommen, sondern nach dem Zusammenhang, in den 3 Mos. 20, 10 fg. diese Art ehelicher Beiwohnung mit den übrigen schweren geschlechtlichen Vergehen gebracht ist, war dieselbe vom Gesetzgeber als ein frevelhaftes Attentat gegen die Schamhaftigkeit betrachtet, eine Betrachtung, die wol auch mit der religiösen Scheu in Verbindung stand, welche der Hebräer vor dem Blut (s. d.) hatte. Sonst war über die Beiwohnung gesetzlich Näheres nicht bestimmt, mit Ausnahme des Falles, in welchem ein Hebräer zu einer gekauften Beischläferin noch ein Kebsweib hinzunahm. Dann durfte er jene weder in Nahrung und Kleidung, noch auch im ehelichen Umgang verkürzen (2 Mos. 21, 10). Der Talmud dagegen gibt über diesen Gegenstand schon genauere Vorschriften. Enthaltsamkeitsgelübde eines Ehemanns verpflichten denselben der Schule Hillel's zufolge nach Verfluß einer Woche, der Schule Schammai's zufolge nach Verfluß von zwei Wochen, seiner Frau die Ehescheidung zu gestatten. Berufsleuten, die längere Zeit vom Haus abwesend waren, wie z. B. die Kameltreiber oder die Schiffsleute, war eine Dispensationsfrist von sechs Monaten gestattet (Mischna, Chtuboth, V, 6).

Nach den ältern Bestimmungen (vgl. auch 2 Mos. 19, 15) schloß die eheliche Beiwohnung wegen der mit Samenergießung verbundenen Verunreinigung der Ehegatten am betreffenden Tag von gottesdienstlichen Verrichtungen aus. Im N. T. empfiehlt Paulus eheliche Enthaltung zum Zweck von Gebetsübung (1 Kor. 7, 5), wonach auch der Apostel dem ehelichen Umgang möglicherweise einen störenden Einfluß auf die Gemeinschaft mit Gott zugeschrieben hat. Josephus (Contra Apion., II, 24) führt eine gesetzliche Bestimmung an, nach welcher eine Frau, welche geflissentlich während der Beiwohnung ihre Empfängniß hinderte, gerade so angesehen werden sollte, als wenn sie ihre Leibesfrucht umgebracht hätte. Schenkel.

Geschlechtsverkehr (außerehelicher), s. Keuschheitsgesetze und Unzuchtsvergehen.

Geschmeide, s. Schmuck.

Geschöpf. Geschöpf ist, was nur dem Willen des Allmächtigen sein Dasein verdankt (vgl. Offb. 4, 11). Wir beschränken uns auf Darlegung der religiösen Bedeutung des Begriffs, wie dieselbe Röm. 1, 25 auf das Anschaulichste heraustritt. Geschöpf und Schöpfer erscheinen da im schärfsten Gegensatz. Dem letztern gebührt als solchem heilige Scheu und Verehrung; diese dem Schöpfer zu entziehen und sie auf das Geschöpf überzutragen, ist eine Verkehrung der gottgeoffenbarten Wahrheit in Lüge (Weish. 13, 1—9). Je mehr das Heidenthum in Vermischung und Vereinerleiung des Unendlichen mit dem Endlichen sein Wesen hat und darum seine Gottesverehrung in lauter Sinnlichkeit zu ersticken droht, um so wichtiger ist das scharfe Auseinanderhalten des Göttlichen und des Geschöpflichen zu Bewahrung eines reinern religiösen Bewußtseins. Grundlegend tritt die scharfe, von heiligem Eifer für des Bundesgottes Majestät zeugende Unterscheidung schon im Zehngebot (2 Mos. 20, 4) auf. Sie findet als wesentlicher Bestandtheil der

Gesetzesreligion gemäß ihrem transscendenten Charakter durch das ganze A. T. begeisterten Ausdruck (z. B. Ps. 8; 148; Jes. 40, 25 fg.; 45, 19). Sie erscheint als eine unveräußerliche Wahrheit herübergenommen in das N. T.; und wenngleich für den christl. Standpunkt das positive Verhältniß der Wesensverwandtschaft und Durchdringung noch mehr in den Vordergrund tritt, so muß doch auch jene Unterscheidung in ihrer ganzen Strenge gegen jede Vermischung und Vereinerleiung von Gott und Welt, vor allem im religiösen Interesse, festgehalten werden. Späth.

Geschütz, s. Krieg.

Geschur, Geschuriter saßen in der Urzeit im Süden des Landes Kanaan, den Philistäern benachbart gegen Aegypten hin (1 Sam. 27, 8; Jos. 13, 2), wohnten also nicht weit entfernt von Hebron, jener „Stadt der Schrift" (Jos. 15, 13 fg.), welche von der Erfindung des Alphabets ihren Namen haben dürfte. Sie sind mithin mit jenen „Gephyräern" in unmittelbare Verbindung zu bringen, welche von Phönizien aus das Alphabet nach Griechenland gebracht haben; oder vielmehr, wie auch die ähnliche Form und die gleiche Bedeutung der beiden Namen („Geschuräer" = „Gephyräer", d. h. Dämmebewohner) andeutet, ein und dasselbe Volk (Herodot, V, 57 fg.). Desgleichen wohnten in den Tagen Abraham's zu Hebron und auf dem Gebirge die „Kinder Heths", d. i. die Hethiter (1 Mos. 23, 3 fg.; Jos. 11, 3; 4 Mos. 13, 30), von Salomo später zum Theil dienstbar gemacht (1 Kön. 9, 20). Beide Völker hatten ihre gleichbedeutenden (indogermanischen) Namen als Bewohner von „Dämmen" oder künstlichen Hügeln (Tell); denn het (= sanskritisch setu, zendisch haêtu) = gešur = arabisch ǵusûr (ǵisr) = griechisch gephyra (= sanskritisch gabhîra) bedeutet Brücke, Damm, Erdwall; beide Völker waren also stammverwandt, und zwar Indogermanen, Arier. Einst waren nämlich ihre Wohnsitze, die Niederung im Westen vom nachmals sogenannten Gebirge Ephraim und Juda, von den Wassern des Mittelmeers bedeckt, welche sich allmählich zurückzogen, wie denn heute noch immer das Meer sich von jener Küste zurückzieht (Volney, Voyage en Syrie et en Egypte [Paris 1787], II, 197; vgl. den sumpfigen Wiesengrund Jamnia, den Sumpf bei Joppe, die sumpfige Niederung bei Akko, den feuchten und morastigen Boden bei Tyrus (Volney, a. a. O., III, 134; Niebuhr, „Reise durch Syrien und Palästina" [Hamburg 1837], III, 41; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 666; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 128, 132, 12, 13). Solche Gegenden aber, die ehemals das Meer überflutete, waren lange noch periodischen Ueberschwemmungen ausgesetzt (Ebbe und Flut), gegen welche für die Bewohner, wenn man den Platz nicht räumen wollte, das Aufschütten „künstlicher Hügel", je nachdem auch eigentlicher „Dämme" mehr im Binnenland zur Herstellung von Verbindung mehrerer einander nahegelegener Hügel, unerlaßlich war. Solcher künstlicher Erderhöhungen finden sich heute noch viele in jenem Küstenbereich des Mittelmeers; Volney erwähnt z. B. eine Colline isolée vier franz. Meilen südlich von Ramleh, eine Stunde östlich vom Wege Ramlehs gen Gaza; ebenso einen künstlichen viereckigen Hügel El-Hesi sieben franz. Meilen südwestlich von Betogabris (vgl. auch den Hügel et-Turmus und Tell es-Sâfieh, und s. Jabne und Joppe).

Ein anderes Geschur erwähnt das A. T. im Nordosten Palästinas, jenseit des Jordan, in einem Landstrich Syriens (Aram; 2 Sam. 15, 8); ein angeblich drittes in Gilead, welches in der Stelle 1 Chron. 2, 23 neben Aram genannt wird und in der Nähe von Kanâtha (Kenath, s. d.) zu suchen sein dürfte, ist mit jenem Geschur in Aram ohne Zweifel ein und dasselbe: selbständig unter eigenen Königen noch zu Zeiten David's und später, sodaß der König Talmai von Geschur dem Absalom, welcher vor seinem Vater David zu ihm als seinem Großvater von mütterlicher Seite floh, noch Schutz gewähren konnte (1 Chron. 3, 2; 2 Sam. 3, 3; 13, 37. 38; 14, 23. 32; 15, 8; vgl. auch 2 Sam. 2, 9, wo „Geschuri" für „Aschuri" zu lesen ist). Uebrigens war die Grenze zwischen Israel und Aram nicht fest bestimmt und nicht immer die gleiche (1 Kön. 22, 3; 20, 34; 2 Kön. 13, 25); Geschuriter wohnen (Jos. 3, 11. 13 [12, 5]) mit Maachitern (s. Aram-Maacha) unter den Israeliten; 5 Mos. 3, 14 dehnt sich Israel bis an Geschurs und Maachas Grenze aus und 1 Chron. 2, 23 nehmen die Geschuriter den Israeliten den nämlichen Gebietstheil, den „Landstrich Argob", die „Jair-Städte" und Kenath nebst dessen „Töchtern", wieder weg. — Wie wir aber unser Geschur aus dem Süden Judas östlich vom Jordan an der syr. Grenze wiederfinden, so waren auch dort wiederum die Heth im Gebirge Haurân die nächsten Nachbarn der Geschuriter, ebenfalls monarchisch regiert wie diese. Denn jene

„Könige der Hethiter" (Chittim; 2 Kön. 7, 6) haber wir nicht im Hebron des Südens, aber auch nicht nothwendig gegen Aegypten zu (vgl. 1 Kön. 10, 29), überhaupt nicht in einem Bezirk Kanaans (wegen Richt. 1, 26), sondern im „Land der Hethiter" (Chittim; Jos. 1, 4) zwischen der syr. Wüste und dem Libanon gegen den Euphrat hin zu suchen; sie würden also unter den „diesseitigen", über welche Salomo seine Herrschaft ausbreitete (1 Kön. 5, 4. 1 [4, 24. 21]), mitbegriffen, würden Nachbarn der Könige Syriens sein (vgl. 1 Kön. 10, 29): und wirklich lag das „Land der Hethiter", wenn wir den Text der Stelle 2 Sam. 24, 6 mit Hitzig richtig also verbessern: „Sie gelangten gen Gilead Gads bis Jaeser und bis zum Land der Hethiter, nach Basan, und kamen zum nördlichen Dan, und bogen um gen Sidon" — im Norden oder Nordosten Gileads und östlich von Basan. Hier, im Gebirge Haurân, zwei Stunden südwestlich von Kanâtha, in den Ruinen von Sueida, d. h. die schwarze, weil gebaut und gepflastert mit dem schwarzen Stein Haurâns, fand Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], I, 155) auf der Inschrift eines Steins die „Keteer", d. h. nach Hitzig's Deutung eben unsere „Chittim" oder „Hethiter" wieder. Hier, etwa fünf Stunden südlich von Sueida, findet sich auch wieder ein Hebron (Hebrân; Burckhardt, a. a. O., I, 166), entsprechend dem Hauptsitz der Hethiter, dem Hebron Kanaans. Und sollte es bloser Zufall sein, daß einer der Riesen in Hebron Talmai hieß (4 Mos. 13, 22 [23]), während ebenso der König des syr. Geschur, welcher David's Schwiegervater war (2 Sam. 3, 3)? — Die syr. Hethiter und Geschuriter gegenseitig genauer abzugrenzen, ist unmöglich. Wahrscheinlich aber haben sie nicht blos auf dem Gebirge Haurân (Auranitis), sondern, nach gewissen Spuren zu schließen, auch westwärts in Dscholân (Gaulanitis) wenigstens bis Gadara gewohnt; ja, aller Wahrscheinlichkeit nach, wegen der zahlreichen einzeln stehenden künstlichen Erdhügel, die sich auch hier in Syrien, besonders in der östlichen Ebene des Orontesthals, jedenfalls gegen die jährlichen Ueberschwemmungen des austretenden Flusses errichtet, wiederfinden, haben sich die Gephyräer auch im Thal des Orontes ausgebreitet.

Daß diese beiden Volksstämme miteinander verwandt seien und zu den Ariern zählen, haben uns schon ihre gleichbedeutenden indogermanischen Namen ergeben; auch viele andere Spuren sprachlicher und sachlicher Art: Sanskritwörter und Namen (vgl. den Bezirk Sueta der Kreuzfahrer östlich von Gadara; Beesthera u. a.), Inschriften, Baustil und Bauwerke, besonders Thürme — weisen auf Indien hin. Dem entsprechend wird vermuthlich auch die Religion der Gephyräer arischer, vielleicht indischer Art gewesen sein; wirklich deuten auch einzelne Anzeichen auf Brahmanenthum, auf ind. Auffassung der Gottheit, speciell auf Dienst des ind. Dionysos, d. i. Çiva (vgl. Dionysias-Ezra, eine Hauptstadt Haurâns). — Woher sind nun diese Indogermanen gekommen und nach Syrien eingewandert? Arische Völker, und zwar solche, welche sich von „Brücke" oder „Damm" benannten, z. B. die Put (= Pul, d. i. die Parthyäer; s. d.), haben sich in der Urzeit von Asien her gen Nordafrika gewendet, wie ja auch Sallust (Jugurtha, Kap. 18) Meder, Perser und Armenier namentlich aufführt als Nationen, die Nordafrika bevölkert haben. Vermuthlich sind also auch Geschur und Heth, wie ihre Nachbarn in Haurân, die Leute von Tob (s. d.), aus Aegypten gekommen, wohin sie früher vom Süden Asiens her eingewandert waren. Darum treffen wir sie auch noch am Wege von Aegypten gen Haurân und Syrien in Aegyptens Nähe, in der Gegend Hebrons, wo vielleicht gerade die Bekanntschaft mit den ägypt. Hieroglyphen, welche sie hierher vermittelt haben mochten, (vgl. dazu 4 Mos. 13, 22), für einen sinnigen Semiten die erste Veranlassung wurde zur Erfindung des Alphabets. Setzten fernerhin die Phöniken des Kadmus auf Inseln und an jenseitige Küsten des Mittelmeers über (vgl. Herodot, IV, 147), so treffen wir eben hier im Abendland die „Kittim" mit den „Gephyräern" (Herodot, V, 57) gerade so beisammen, wie die „Chittim" (Hethiter) mit den „Geschuräern" im Süden und Nordosten Palästinas, und jene „Kittim" (s. d.) sind von Haus aus sicher „Chittim" (Hethiter). Gen Griechenland konnten die Leute des Kadmus — und die Gephyräer gehörten zu jenen Begleitern des Kadmus (Herodot, V, 57) — auf dem Wege durch Kleinasien über Bosporus und Hellespont gelangen: und wirklich finden wir auch wieder „Keteer" (Keteier: „Odyssee", XI, 521; vgl. Strabo, XIII, 616) in Mysien sitzen, in Böotien dagegen die „Gephyräer", welche weiter nach Athen wandern und von Kanaan und Syrien her das hebr. Alphabet den Griechen bringen. Vgl. besonders Hitzig, „Die Erfindung des Alpha-

bets" [Zürich 1840]; „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", IX, 747 fg. u. s. w. Kneucker.

Geselligkeit. Es liegt im Begriff des Menschen, als eines sittlichen Wesens, mit andern Menschen Umgang zu pflegen, da er bei völliger Isolirtheit seine Bestimmung nicht zu erfüllen vermöchte. Unbewußterweise regt sich in ihm der Trieb nach Geselligkeit, er fühlt das Bedürfniß nach Verkehr mit seinesgleichen, um aus seiner Besonderheit herauszutreten und dem Interesse an andern sich hingebend an diesem seine Ergänzung zu finden. Dies bezeugt er durch seinen Gruß, wodurch er den andern als ebenbürtig anerkennt und einen Wunsch damit zu verbinden pflegt. Der Wunsch besteht noch jetzt im Orient und bestand auch vor alters in einem Segensspruch, daher das hebräische berek sowol „grüßen" (2 Kön. 4, 26) beim Kommen und Scheiden, als auch „segnen", überhaupt „glückwünschen" bedeuten kann (1 Mos. 47, 8 fg.; 2 Kön. 4, 49; 10, 13; Spr. 27, 14; 1 Chron. 18, 10). Die Grußformeln des Hebräers sind eigentlich Variationen des angewünschten göttlichen Segens (1 Mos. 24, 60; Ruth 2, 4; Richt. 19, 20; 1 Sam. 25, 6; 2 Sam. 20, 9; Ps. 129, 8), und so grüßt noch heute der Morgenländer, wobei er die Rechte an die Brust legt und das Haupt neigt. Leute von gleichem Stand, Freunde und Verwandte umarmten und küßten sich oder griffen nach dem Bart, um ihn zu küssen (1 Mos. 29, 13; 2 Mos. 4, 27; 2 Sam. 20, 9; Ruth 1, 9. 14), und die Wiederholung des Grußes mochte sich leicht einstellen (1 Mos. 33, 4; Apg. 26, 37; Luk. 15, 20). Menschlicher Verkehr setzt wechselseitige Theilnahme voraus und so liegt am nächsten die Erkundigung nach dem Befinden (1 Mos. 29, 6; 43, 27; 1 Sam. 16, 4; 2 Sam. 20, 8). Einem Vornehmen gegenüber drückt sich die Ehrfurcht durch Verbeugung aus, die beim Morgenländer bis zum Niederwerfen ausartet (1 Mos. 18, 2; 19, 1; 33, 7. 12; 42, 6; 1 Sam. 10, 1; Ps. 2, 12; 72, 8 fg.; Jes. 49, 23; Matth. 18, 26; 29, 8. 41; Mark. 6, 26). — Der Hebräer hat keine Neigung zur dumpfen Askese, er soll sich freuen vor Jahve, soll fröhlich sein bei seiner Feier (5 Mos. 16, 11. 14 fg.), und zwar mit seinem ganzen Hause. Mit diesem Zuruf werden seine großen volksthümlichen Wallfahrtsfeste (Passah, Pfingsten, Laubhüttenfest) eingeleitet und ist hiermit zugleich die Stimmung angegeben für den dabei stattfindenden geselligen Verkehr und für die mit den Festopfern verbundenen Mahlzeiten. — Außer diesen bot das hebr. Leben Gelegenheit zur Geselligkeit bei der Schafschur, der Ernte, Weinlese (1 Sam. 25, 2; 8, 36; 2 Sam. 13, 24); bei Familienfesten, als der Entwöhnung eines Kindes (1 Mos. 21, 8), bei der Ankunft lieber Freunde (2 Sam. 3, 20; Tob. 7, 8; 1 Makk. 16, 15; Luk. 5, 29; 15, 23), bei Hochzeiten (1 Mos. 29, 22; Richt. 14, 10; Joh. 2, 1), an die sich frohe Mahlzeiten anschlossen, wo die Jungen Musik und Gesang ertönen ließen (Jes. 30, 29; KL. 5, 14), selbst die Alten ihre Theilnahme nicht versagten (Am. 6, 5), wobei auch der Tanz nicht fehlte, an dem sich besonders die Mädchen ergötzten (Richt. 21, 19. 21; Spr. 40, 21). Wie alle Morgenländer liebten auch die Hebräer, ihr geselliges Beisammensein durch Räthselaufgaben zu würzen (Richt. 14, 12 fg.; Spr. 30, 12 fg.; Ez. 17, 2 fg.), und zwischen Salomo und der Königin von Saba entspinnt sich ein wetteiferndes Räthselspiel (1 Kön. 10, 13). Die Bibel erwähnt auch des Misbrauchs der Geselligkeit, die zu langdauernder Prasserei ausschreitet (Am. 6, 4 fg. u. s. w.). — Zur gewöhnlichen Geselligkeit versammelte man sich am Stadtthor (1 Mos. 18, 1; 2 Sam. 19, 8; Ps. 69, 13; KL. 5, 14); man machte wol auch Besuche bei freudigen und traurigen Anlässen (1 Mos. 37, 35; Hiob 2, 11. 42 u. s. w.), und ein frühes Beispiel vom Ausgehen der Frauen, um Bekannte zu sehen, findet sich 1 Mos. 34, 1. — Den Inbegriff von Sicherheit und friedlicher Behaglichkeit im trauten Beisammensein mit seiner Familie drückt der Hebräer durch die Redensart aus: „Unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen" (1 Kön. 4, 25; Mich. 4, 4 u. s. w.). Roskoff.

Geser, Gaser, Gazer, eine kanaanit. Königsstadt (Jos. 12, 12) zwischen Beth-Horon und dem Mittelländischen Meer (Jos. 16, 3) im Land der Philistäer (Josephus, „Alterthümer", VII, 4, 1; VIII, 6, 1), an der südlichen Grenze des Stammgebiets Ephraim (1 Chron. 7, 28). Obwol der dortige kanaanit. König Horam von Josua geschlagen (Jos. 10, 33) und die Stadt den Leviten zugetheilt ward (Jos. 21, 21; 1 Chron. 6, 52 [7, 67]), wurde sie doch fortwährend von Kanaanitern bewohnt, die sich dort, vielleicht anfangs fronpflichtig, längere Zeit als ein eigenes kleines Königreich in einer gewissen Selbständigkeit behaupteten (Jos. 16, 10; Richt. 1, 29; 1 Kön. 9, 16). Bis dahin verfolgte David die bei Geba geschlagenen Philistäer (2 Sam. 5, 25; 1 Chron. 14, 16) und hatte

auch außerdem dort Krieg mit ihnen (1 Chron. 20, 4; 2 Sam. 21, 18. 19, wo ohne Zweifel „Geser" für „Gob" zu lesen ist; vgl. auch Josephus, „Alterthümer", VII, 12, 2). Erst unter Salomo kam Geser mit ihrem Gebiet als Mitgift seiner ägypt. Gemahlin, deren Vater kurz vorher diese Stadt aus nicht näher bekannten Gründen — nach Ewald's Meinung soll Geser sich gegen Israel empört haben, Thenius vermuthet, die Gesarener hätten sich durch einen an der ägypt. Küste verübten Seeräuberstreich (vgl. „Odyssee", IX, 250 fg.) diese Rache des Pharao zugezogen — bekriegt, erobert, verbrannt und die kanaanit. Bewohner derselben umgebracht hatte, in die Gewalt der Israeliten und wurde von Salomo neu gebaut und befestigt, da ihre schon „von Natur feste" Lage (Josephus, „Alterthümer", VIII, 6, 1) sie äußerst wichtig machte als eine der Schlüsselfesten des Landes, welche, eine Vorhut von Beth-Horon, den Zugang zur Hauptstadt von Westen (und Süden) her durch das Thal Ajalon (Merdsch Ibn Omeir) beherrschte (1 Kön. 9, 15—17). Die Stadt kann nämlich, da 1 Chron. 7, 28 „Geser und ihre Töchter" als der südwestliche Theil des Stammlandes Ephraim erscheint, da sie nach Jos. 16, 3 (und Josephus, „Alterthümer", VIII, 6, 1) in der Nähe von Beth-Horon sich befand (vgl. auch Jos. 16, 5, wo der Text aus den LXX „bis Beth-Horon und Geser" zu ergänzen ist), und da Eusebius ihre nördliche Entfernung von Nikopolis, d. i. das heutige Amwâs, das alte Emmaus (s. d.), zu 4 röm. Meilen = $1\frac{1}{2}$ Stunden angibt, kaum anderswo gelegen haben, als auf dem „sehr felsigen Vorsprung einer langen, nach Westen vorstehenden, von offenen Thälern und Ebenen umgebenen, deutliche Spuren von Befestigungen tragenden Bergspitze", wo jetzt El-Burdsch liegt (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 211 fg., 272).

Von diesem Gaser der hebr. Bücher des A. T. ist ohne Zweifel das Gazera, Gazara der Makkabäerbücher zu unterscheiden. Joppe war Grenzstadt des Stammgebiets Dan gegen Ephraim (Jos. 19, 46. 47); Ephraims Grenze lief von Unter-Beth-Horon über Gaser an das Meer, d. i. nach der Grenzstadt Joppe am Meer. In diese Grenzlinie fiele wol unser Gaser, das Gazara des Eusebius, welches, weil $1\frac{1}{2}$ Stunden nördlich von Nikopolis gelegen, kaum ebenso weit westlich von Beth-Horon zu liegen kommt; eine zu geringe Entfernung, die mit 1 Makk. 7, 45 (Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 5) unvereinbar ist. Nach jener Stelle lagerte Nikanor bei Beth-Horon, Judas Makkabäus bei Adasa, nur 30 Stadien ($1\frac{1}{2}$ Stunde) nordöstlich von Beth-Horon. Und doch verfolgte Judas den besiegten Feind von Adasa bis Gazera „eine Tagereise weit" (vgl. 1 Makk. 4, 15). Dies paßt nicht auf das nur $1\frac{1}{2}$ Stunden westlich von Beth-Horon gelegene Gaser, recht wohl aber auf das 4 deutsche Meilen nordwestlich davon entfernte, ungefähr $1\frac{1}{2}$ Stunden östlich von Jâfa (Joppe) gelegene Jâzûr, dem von Arvieux Gesser genannten Ort (Robinson, a. a. O., III, 791); wie denn auch nicht blos 1 Makk. 14, 34 und 15, 28. 35 Gazara in Verbindung mit Joppe genannt wird, sondern auch Strabo (XVI, 759) die Landschaft Gadaris mit der Stadt Gadara (aram. Aussprache auch bei Josephus für Gazara) in die Nähe des Mittelmeers zwischen Joppe und Jamnia verlegt, mit der Bemerkung, die Juden hätten sich diese Landschaft angeeignet (vgl. auch Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7; XII, 7, 4). Bacchides befestigt Gazara (1 Makk. 9, 52; Josephus, „Alterthümer", XIII, 1, 3); aber der Makkabäer Simon erobert die Stadt wieder nebst Joppe und Jamnia, befestigt sie von neuem und läßt seinen Sohn Johann Hyrkan darin wohnen (1 Makk. 13, 43—48, wo „Gazara" für „Gaza" zu lesen; vgl. Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 6. 7; „Jüdischer Krieg", I, 2, 2; 1 Makk. 13, 53; 14, 5 fg., 33. 34; 16, 1; 15, 28. 35). — Ein drittes Gazara im Ostjordanland (2 Makk. 10, 32 fg.) will Ewald für das Aschtara, Astaroth 1 Makk. 5, 43. 44 (s. Astaroth und Atargation) halten; nach Grimm's Meinung dagegen hat der Berichterstatter von 2 Makk. die moabit. Festung Jazer (1 Makk. 5, 8; s. Jaëser) mit Gazara verwechselt. — Eine andere Ansicht von der Lage der Stadt Geser, welche er mit Gazara in 1 Makk. für einerlei hält und, hauptsächlich wegen der Stellen 1 Sam. 27, 8 („Gisriter"; s. d.) und 1 Makk. 4, 15. 3 (vgl. auch 1 Chron. 7, 21; 1 Makk. 14, 34), südlich von Emmaus, auf einen (wenigstens zum Theil) künstlichen Hügel (etwa den „isolirten Hügel", eine Stunde östlich vom Wege Ramlehs gen Gaza, vier franz. Meilen von Ramleh südlich?) verlegt, trägt Hitzig in der „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", IX, 763 fg. vor. Neuerdings übrigens unterscheidet derselbe Gazera von Gazara, stellt letzteres mit Geser zusammen und deutet Gazera aus dem Hebräischen als „Insel", d. i. inselartigen Hügel, und erklärt es für eine spätere Bezeichnung der Ortslage des

alten Libna (s. d.). — Im übrigen vgl. zu den betreffenden Abschnitten Thenius, „Die Bücher Samuel's" (2. Aufl., Leipzig 1864); Bertheau, „Die Bücher der Chronik" (Leipzig 1854); Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer" (Leipzig 1857); Stark, „Gaza und die philistäische Küste" (Jena 1852) und Raumer, „Palästina" (4. Aufl., Leipzig 1860), S. 188. 189. Kneucker.

Gesetz und Gesetzgebung. Das Gesetz ist die Summe aller der einzelnen Grundsätze, Vorschriften, Rechte und Einrichtungen, welche im Volk Israel als der Gemeinde Gottes öffentliche Geltung hatten oder haben sollten. Sofern dieselben auf einer göttlichen Willensbezeugung oder Offenbarung beruhen, heißen sie dann und wann im A. T. das Zeugniß oder die Zeugnisse (2 Mos. 25, 21; 30, 6. 26; Ps. 19, 8; 119, 22. 24; 1 Kön. 2, 3 u. a.); gewöhnlicher werden sie durch einen oder mehrere der Ausdrücke „Gebote, Satzungen, Rechte" umschrieben (z. B. Ps. 19, 9; 5 Mos. 4, 8; 8, 11; 11, 1; Neh. 9, 14 u. a.); die gebräuchlichste Benennung dafür aber ist hebr. Tora, d. i. Lehre, Unterweisung (bei Luther insgemein: Gesetz), sowol für ein einzelnes Gesetz (wie 3 Mos. 6, 2; 7, 7; 12, 7 u. a.), als auch für die Zusammenfassung aller Gesetze (z. B. 5 Mos. 4, 44). Mit diesem Ausdruck die „Lehre" wird nun aber auch, namentlich in der ältern Zeit, der Inhalt der prophetischen Verkündigung bezeichnet (z. B. Jes. 1, 10; 8, 16), und dies ist insofern bemerkenswerth, als daraus hervorgeht, daß ursprünglich die gesetzliche und die prophetische Lehre nicht in der Weise wie später einander entgegengesetzt, sondern vielmehr beide als das Wort Gottes an sein Volk zusammengefaßt wurden (Hos. 4, 6; Jes. 2, 3; 5, 24; 30, 9), wie denn selbst Esra noch die Gesetzesgebote als Gebote, die Gott durch seine Knechte, die Propheten, geboten hat, beschreibt (Esra 9, 10. 11; vgl. auch Sach. 1, 6). Doch wurde es vom 7. Jahrh. an und namentlich seit der Auffindung und öffentlichen Anerkennung des Gesetzbuchs (2 Kön. 22 und 23) immer gewöhnlicher, mit der „Lehre" das, was wir jetzt das Gesetz nennen, zu bezeichnen (Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8; 18, 18; Hag. 2, 11; Mal. 2, 7). Man verstand nun unter der Lehre das Gesetz Mose's oder die grundlegende Willensoffenbarung Gottes, auf welche durch und unter Mose die Gemeinde gestiftet und eingerichtet wurde, und nannte das Buch, worin dieselbe enthalten ist, nämlich unsere sogenannten Bücher Mose, die „Lehre Gottes" (1 Chron. 16, 40; 2 Chron. 31, 3. 4) oder „Buch der Lehre Gottes" (Jos. 24, 26; 2 Chron. 17, 9) oder „Lehre Mose's" (1 Kön. 2, 3; 2 Kön. 23, 25; Mal. 3, 22; Esra 3, 2; 7, 6; Dan. 9, 11. 13; 1 Kor. 9, 9) oder „Buch der Lehre Mose's" (Jos. 8, 31; 23, 6; 2 Kön. 14, 6; Neh. 8, 1), auch einfach „Buch der Lehre" (Neh. 8, 3).

I. Daß nun diese Mose-Lehre nicht blos Gebote und Regeln, sondern auch Erkenntnisse, Wahrheiten, Erfahrungen und Erfahrungssätze enthalten haben muß, liegt schon im Ausdruck, ist aber auch sonst leicht ersichtlich. Mose's Werk war eine neue Religionsstiftung oder die Anknüpfung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk Israel. Wie diese göttlicherseits auf einer Reihe von thatsächlichen Erweisungen in und an dem Volk beruhte, so schloß sie auch menschlicherseits eine Reihe neuer Erfahrungen von Gott, also neue Erkenntnisse Gottes und der göttlichen Dinge, in sich, welche von den am tiefsten davon Ergriffenen, vor allem vom Religionsstifter selbst, zum Bewußtsein und zur Anerkennung der übrigen gebracht werden mußten, und erst auf Grund solcher Heilserfahrungen und Heilserkenntnisse konnte dann auch dem Volk die denselben entsprechende neue Lebensordnung gegeben werden. Es konnte nicht etwa genügen, daß nur der Stifter selbst in diese Summe neuer Grundwahrheiten eingeweiht war, das Volk aber blos die daraus abgeleiteten Gebote und Einrichtungen zur Nachachtung eingeschärft bekam; denn mit blosen Befehlen kann zwar ein Herrscher, der im Besitz einer unbeschränkten Macht über ein Volk ist, in einzelnen Dingen seinen Willen in demselben zur Geltung bringen, nie und nimmer aber die ganze Religion und Sitte, die Denk- und Handlungsweise desselben umbilden, wie viel weniger ein Mann wie Mose, dem äußere Machtmittel nicht zu Gebote standen. Um eine solche Umbildung möglich zu machen, war vielmehr erforderlich, daß derselbe Glaube, dieselbe Anschauung und Einsicht, die in ihm allerdings am kräftigsten und klarsten lebten, auch in vielen andern, wenigstens in der Mehrzahl der Führer und Häupter des Volks, entzündet und Sache ihrer Ueberzeugung wurden. So finden wir die Sache auch in der Bibel dargestellt. Nicht blos daß Mose, schon vor der eigentlichen Gesetzgebung, jede Gelegenheit benutzte, um jenen aus seiner prophetischen Einsicht heraus Aufschlüsse über Wesen und Willen Gottes zu geben (z. B. 2 Mos. 15, 25), sondern er gab auch vor der Bundesstiftung dem Volk oder seinen Vertretern erst die göttlichen Ab-

sichten und das Wesen des einzugehenden Bundes bekannt, und es war ihre freie, auf Ueberzeugung ruhende Zustimmung, die alles Weitere erst möglich machte (2 Mos. 19). Selbst das Zehngebot beginnt nicht unmittelbar mit Geboten, sondern hat einen allgemeinen Grundsatz (2 Mos. 20, 2) an seiner Spitze, aus dem die einzelnen Gebote erst abgeleitet werden, und auch die übrigen Gesetze sind, sogar noch in ihrer uns vorliegenden schriftlichen Fassung, nicht immer so nackt und kahl hingestellt, sondern oft durch höhere Erkenntnisse und Glaubenswahrheiten begründet. Die Summe dieser Grundwahrheiten, welche Mose verkündigte, ist nun freilich nicht sehr groß; sie sind in unsern Mose-Büchern fast nur gelegentlich da und dort eingestreut oder auch in kurze Sprüche zusammengedrängt, und werden darum von denen, welche das Gesetz nur oberflächlich betrachten, leicht übersehen oder nicht in ihrer Bedeutung erkannt. Um so nachdrücklicher muß es darum hier bemerkt werden, daß sie den Grund und das Wesen der ganzen Mose-Lehre bilden, und ihre Klarstellung, Einprägung und Verbreitung einen Haupttheil der mosaischen Thätigkeit ausmachen mußte. Wie bei jeder Religion kommt es auch hier zunächst auf den Gottesbegriff an, durch die Erkenntniß des Wesens Gottes ist alles Uebrige bestimmt. Der Gott, den Israel in der Erlösung aus Aegypten und in der Führung durch die Wüste erfahren hat, derselbe Gott, den auch schon seine Väter, wenngleich unter andern Namen, verehrten, war ihm nicht sichtbar und doch so mächtig zu seinem Heil wirksam gewesen; er war denen, die in der Noth des Lebens bittend an ihn sich gewandt haben, erhörend entgegengekommen. Demgemäß wurde denn auch dieser sein Gott dem Volk von Mose verkündigt als ein Gott, der nicht in diesem oder jenem Naturwesen oder einer Naturmacht enthalten ist, sondern in das Gebiet des Geistes fällt, der Gott der Geister alles Fleisches (4 Mos. 16, 22; 27, 16), ein unsichtbarer, geistiger und ebendarum einziger, daher auch allein zu verehren (2 Mos. 20, 3) und durch keinerlei Sichtbares und keinerlei Bild darstellbar (V. 4), vielmehr über alles Geschöpfliche und Veränderliche unantastbar erhaben und ewig, und doch der Schöpfer und Herr von allem und über allem, dessen Grundbestimmung oder eigentliches Wesen aber auf die ethische Seite fällt, ein eifriger Hasser des Bösen, der die Schuld der Väter noch heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied an denen, die ihn hassen, aber ein freundlich liebevoller gegen den Guten, der Huld übt bis ins tausendste Glied an denen, die ihn lieben und seine Gebote halten (2 Mos. 20, 5. 6), oder wie sein doppelseitiges Wesen an einer andern Stelle beschrieben wird, barmherzig, gnädig, langmüthig, reich an Huld und Treue, Huld bewahrend Tausenden, Uebertretung, Vergehung und Sünde vergebend, aber nicht für schuldlos erklärend, die Uebertretung von Vätern an Söhnen und Enkeln am dritten und vierten Geschlecht heimsuchend (2 Mos. 34, 6. 7; 4 Mos. 14, 18), mit Einem Wort ein heiliger (3 Mos. 19, 2) und heiligender (3 Mos. 20, 8; 21, 8) Gott, der Erlöser seines Volks (2 Mos. 6, 6) oder sein Heiler, sein Arzt (2 Mos. 15, 26), all das zusammengefaßt in dem neuen, damals eingesetzten Bundesnamen Jahve (2 Mos. 6, 2). Mit diesem Gott nun, der es erlöst hat und auch ferner erlösen will, sollte und wollte das Volk in einen Bund (s. d.), in ein Verhältniß der gegenseitigen Angehörigkeit treten, wonach er ihm Gott sein, d. h. alles das leisten werde, was ein Volk nur von seinem Gott erwarten kann (2 Mos. 6, 7; 29, 45; 3 Mos. 11, 45 u. a.), sie aber ihm ein Volk (3 Mos. 26, 12; 5 Mos. 29, 12), d. h. in besonderm und ausgezeichnetem Sinn ihm angehörig, ein Volk des Eigenthums vor allen andern Völkern (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2) sein sollten.

Aus diesem Begriff des Gottesvolks folgen dann die weitern grundlegenden Ideen des Mosaismus von selbst. Einerseits will dieser heilige und liebreich zuthätige Gott unter ihnen besonders wohnen, mit seinem Namen gegenwärtig sein, fortwährend sich unter ihnen bezeugen, indem er durch seine Organe (die Propheten) seinen Willen ihnen kundgibt, sie mächtig schützt, gnädig segnet, barmherzig Sünden tilgt, aber auch, wenn ungehorsam, sie gerecht straft und zurückbringt, also sie wie ihr Oberherr leitet und regiert, in allem aber an ihrer Heiligung arbeitet. Andererseits muß das Volk sich als eine Gemeinde von ihm Erlöster, und darum vor ihm Gleichberechtigter, wissen und achten, Gott als seinen höchsten (und einzigen) Herrn anerkennen, ihm dienen, ihn verehren, seinen und nicht eines Menschen Willen zur Richtschnur seines Thuns und Lassens machen (Theokratie), hinter allem Sichtbaren und hinter allen einzelnen Erscheinungen und Begegnissen seines Lebens, hinter den Gütern und Uebeln, immer ihn sehen oder die Offenbarung seiner Macht, seiner Gnade, seines Zorns, alles auf ihn beziehen, seine Gnade und sein

Wohlgefallen suchen, auf ihn vertrauen und an ihn glauben lernen. Es muß als sein Volk auch geartet sein und werden wie er, also, da er heilig ist, heilig sein und werden wie er (3 Mos. 19, 2; 11, 45; 5 Mos. 7, 6; 14, 2), und durch diese Forderung der Heiligkeit wird dem Volk ebenso ein eigenthümlicher Charakter aufgeprägt wie ein Ziel vorgesteckt, nach welchem es durch seine ganze Geschichte hindurch zu ringen hat. „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein" (2 Mos. 19, 6), so lautet das große Wort, worin das ideale Ziel des Mosaismus und seine ganze über sich selbst hinaustreibende Zukunft zusammengefaßt ist. Solche Ideen über Gott und Israel, über seine Aufgabe und seine Ziele, finden wir fortan durch die Geschichte hindurch im Volk, wenigstens in seinem bessern Theil, lebendig, in Fleisch und Blut desselben übergegangen: wann und woher anders sollten sie in dasselbe hineinverpflanzt worden sein, als eben in jener Zeit der Gründung der Gemeinde und durch ihren Gründer? Darum können wir nicht anders, als sie für einen Haupttheil und den eigentlichen Grund der Mose-Lehre erklären.

Ebenso ist aber auch klar, daß mit der Verkündigung dieser neuen Gotteserkenntnisse und dieser Aufgabe für des Volkes Bestrebungen das Werk Mose's nicht erschöpft sein konnte. Aus den neuen Wahrheiten mußten auch die Folgerungen für die Umgestaltung und Neuordnung des Lebens des Volks gezogen werden; z. B. aus der Erkenntniß des heiligen und geistigen Gottes folgten unmittelbar und im Gegensatz gegen die bisherige Art des Volks oder anderer Völker Regeln über die rechte und falsche Art seiner Verehrung. Oder: die Idee der Heiligkeit, die als Ziel des Strebens hingestellt wurde, erheischte ihre nähere Bestimmung, man mußte wissen, was im einzelnen dazu gehört. Oder: wenn das Volk Israel als solches ein Reich Gottes auf Erden darstellen sollte, so mußten auch die volksthümlichen, bürgerlichen, staatlichen Verhältnisse davon berührt und nach diesem Grundcharakter geordnet werden. Solche Folgerungen drängten sich unausweichlich auf. Auch schon das blose Interesse der Forterhaltung der damals lebendig gewordenen neuen Ideen verlangte, daß sie mit dieser oder jener schon eingewurzelten Sitte enger verschlungen oder durch neue, auch dem großen Haufen verständliche Gebräuche und Einrichtungen ausgeprägt würden. Daß Mose auch in dieser Richtung gewirkt haben muß, ist daraus nun schon zum voraus sicher; es wird aber auch verbürgt durch die Erinnerung der Spätern, in welcher er ganz vorzüglich als der erscheint, welcher durch Erlassung von Gesetzen Religion und Gottesdienst, Sitte und Recht geregelt, und das Leben des Volks in seinem ganzen Umfang nach den von ihm verkündeten Grundgedanken organisirt hat. Auch ist ja leicht deutlich, daß alle derartige Folgerungen und nähere Bestimmungen bei ihm die Form streng fordernder göttlicher Befehle annehmen mußten. Da das ganze damals angefangene Heilswerk von Gott ausging, und Mose sich durchaus als Diener und Dolmetscher Gottes erkannte, so mußte und durfte er auch alles, was er in weiterer Folgerung aus jenen Grundsätzen von seinem Volk zu verlangen hatte, als unmittelbare Forderung Gottes an sein Bundesvolk, als göttliches Gesetz vortragen. Allein so unbezweifelbar das nun auch ist, daß Mose nicht blos der prophetische Verkündiger der großen entscheidenden Grundwahrheiten, welche von nun an in der Gemeinde leben, wirken und Gestalt gewinnen sollten, sondern auch ein göttlich beauftragter Gesetzgeber war, welcher durch Gesetze eine neue Lebensordnung seines Volks schuf, daß somit die ursprüngliche Mose-Lehre auch eigentliche Gesetze umfaßte, so wenig wird man doch annehmen dürfen, daß alle die Gesetze, welche jetzt in den sogenannten Mose-Büchern gesammelt vorliegen, auch im strengen Sinne des Wortes und in dieser Form von ihm erlassen sind.

II. Nach den Vorstellungen, welche die Erzählungen dieser Bücher über Art, Ort und Zeit der Gesetzgebung an die Hand geben, hätte Mose vom Auszug aus Aegypten an (vgl. das Passahgesetz, 2 Mos. 12) bis zu seinem Tode gesetzgeberisch gewirkt, und allmählich alle diese Gesetze erlassen. Doch war es eine unverwüstlich im Volk haftende Erinnerung, daß das Sinaigebirge die eigentliche Geburtsstätte seiner Gesetze war, sowie daß dort auch ein besonders feierlicher Act der Bekanntmachung des Grundgesetzes der Gemeinde oder der Gesetzgebung im engern Sinne des Wortes stattfand (2 Mos. 19 fg.). Dort sei Gott selbst vom Himmel auf die Sinaihöhe herabgestiegen, habe durch Mose mit dem Volk oder seinen Vertretern unterhandelt, indem er ihm seine hohe Aufgabe, ein Volk des Eigenthums Gottes zu werden, eröffnen ließ, und auf die erklärte Bereitwilligkeit des

Volks hin, die Aufgabe zu übernehmen, sowie nach geschehener Vorbereitung des Volks durch Reinigungen, habe er im Gewölk unter Donner, Blitzen und Posaunenschall, in der vollen Herrlichkeit seines Wesens auf dem Sinai erscheinend, dem unten am Fuß des Bergs in ehrfurchtsvoller Ferne wartenden Volk die zehn Worte oder das Zehngebot (s. d.), das Grundgesetz der Gemeinde, zugerufen, aber dadurch auch eine solche Furcht vor der göttlichen Majestät im Volk erweckt, daß es aus Scheu, das göttliche Wort noch weiter so unmittelbar zu vernehmen, den Mose beauftragt habe, hinfort allein die fernern Befehle Gottes in Empfang zu nehmen und zu verkünden, worauf er, in das einsame Wolkendunkel auf der Bergeshöhe steigend, noch andere Gesetze über das kirchliche und bürgerliche Leben erhalten habe. Nach dieser grundlegenden Gesetzgebung, welche nach einem feierlichen Bundesopfer in dem zwischen Gott und dem Volk geschlossenen Bund ihren Abschluß erhalten (2 Mos. 24), habe dann Mose weiterhin an der gesetzlichen Ordnung der Gemeinde gearbeitet, und theils während des fast einjährigen Aufenthalts am Sinai (2 Mos. 25—4 Mos. 9) die große Masse der wichtigsten Gesetze bekannt gemacht, theils auf der weitern Wanderung (4 Mos. 15 und 17—19), theils nach der Eroberung des Ostjordanlandes (4 Mos. 27—31 und 34—36) noch mehrere hinzugefügt, endlich aber (5 Mos. 1 fg.) vor dem Abschluß seines Lebens, im Gefilde Moab, gleichsam als Vermächtniß vor seinem Scheiden, dem Volk in langen Mahn- und Abschiedsreden die Haltung des Gesetzes im ganzen neu eingeschärft, und dabei theils manche neue, theils gegenüber von den frühern abgeänderte Gesetze erlassen. Die ganze Menge der alttest. Gesetze ist so durch diese biblischen Erzählungen im Rahmen des Lebens Mose's untergebracht, und nicht blos die Juden schon von der Zeit der babylonischen Verbannung an, sondern auch die christl. Kirchen haben nie eine andere Vorstellung vom Hergang der Gesetzgebung gehabt; noch heutzutage denkt sich der einfache Bibelglaube des Volks das ganze Gesetz in der genannten Weise von Mose gegeben sowol als aufgezeichnet.

Nun wird man zwar, was die Gesetzgebung im engern Sinne betrifft, der gewöhnlichen Ueberlieferung darüber im ganzen blos zustimmen können. Der alle für die junge Gemeinde wichtigsten Gesetze in treffender Auswahl umfassende Inhalt des Zehngebots, seine alterthümliche Form und seine Anordnung, die nur bei ihm erwähnte Aufzeichnung auf zwei steinerne Platten, welche noch später vorhanden waren, die ganze Art, wie die Spätern dasselbe immer als das ehrwürdigste und bedeutendste Denkmal aus dem ganzen mosaischen Alterthum darstellen — alles dies spricht für die wirklich mosaische Abkunft dieses Gesetzesstücks. Auch daß es in einer besonders feierlichen Volksversammlung an dem von alters her als ein Heiligthum geachteten Sinaiberg (s. d.), unter außerordentlichen Erscheinungen, bekannt gegeben wurde und alle Anwesenden den tiefsten Eindruck von dem aus diesen echt göttlichen Worten zu ihnen redenden Gott mit davongenommen haben, ist dem Geist des Alterthums völlig gemäß. Und immerhin ist durch dieses Denkmal aus dem Anfang seiner gesetzgebenden Thätigkeit eine solche Gesetzeskunst des Mannes bezeugt, daß man an sich wol geneigt sein wird, auch noch andere ähnliche Gesetzesreihen als von ihm erlassen anzuerkennen. Allein anders steht es mit der großen Masse der in den Büchern ihm zugeschriebenen Gesetze; sie im buchstäblichen Sinn auf seinen Mund oder gar seine Hand zurückzuführen, ist heutzutage nach der schärfern kritischen Erforschung nicht mehr möglich.

Die Vorstellung, daß Mose die sogenannten Mose-Bücher und somit alle die darin enthaltenen Gesetze selbst geschrieben habe, ist wissenschaftlich längst unhaltbar geworden. Die gänzliche Unwahrscheinlichkeit einer so ausgedehnten Schriftstellerei in den Zeiten der geschichtlichen Anfänge eines Volks, dessen übrige Literatur erst in viel späterer Zeit in ihre Blüte trat, die vielerlei Wiederholungen derselben Gesetze (nicht blos im 5. Buch Mose gegen das 2.—4. Buch Mose, sondern auch innerhalb dieser mittlern Bücher, wie z. B. 2 Mos. 34, 17—26 gegen Kap. 21—23, oder 3 Mos. 20 gegen 18), die zahlreichen sachlichen Abweichungen der Gesetze über einen und denselben Gegenstand (z. B. im Zehngebot selbst zwischen 2 Mos. 20 und 5 Mos. 5, oder zwischen 2 Mos. 20, 25 und 27, 1 fg.; 2 Mos. 21, 1—6 und 3 Mos. 25, 39 fg.; 2 Mos. 23, 16 und 12, 2, und manche unten zu besprechende; ganz zu geschweigen von denen zwischen dem 5. Buch Mose und dem 2.—4. Buch Mose), die offenbare Bezugnahme so vieler Gesetze auf viel spätere Verhältnisse, namentlich aber das aus Inhalt, Sprache und Abzweckung nachweisbare und längst nachgewiesene Vorhandensein verschiedener Buchschichten aus sehr verschiedenen Zeitaltern, aus

denen wie die 5 Bücher Mose überhaupt so auch die gesetzlichen Theile desselben zusammengeschichtet sind — alle diese Gründe erweisen zur Genüge, daß diese Masse von Gesetzen von Mose nicht niedergeschrieben sein kann. Wird ja doch auch selbst in den Erzählungen der drei mittlern Bücher (2.—4. Buch Mose) von keinem einzigen Gesetz außer den Bundesworten oder dem Zehngebot (2 Mos. 24, 4; 34, 27) behauptet, daß Mose es aufgeschrieben habe. Aber auch die von einigen beliebte Meinung, daß Mose die in den Mose-Büchern verzeichneten Gesetze wenn auch nicht selbst niedergeschrieben, so doch mündlich gegeben habe, worauf dann Spätere sie aus der Ueberlieferung schriftlich gemacht haben, läßt sich in keiner Weise halten. Man hat zwar nicht ohne Schein dafür geltend gemacht, daß in der Fassung dieser Gesetze der Standpunkt durchaus in Mose's Zeit genommen sei, daß also z. B. der Besitz des Landes Kanaan öfters ausdrücklich als ein erst künftig zu erwerbender dargestellt (2 Mos. 12, 25; 3 Mos. 14, 34; 19, 23; 23, 10; 4 Mos. 15, 2), daß das Zelt-, Lager- und Wüstenleben durchaus als gegenwärtig vorausgesetzt werde (3 Mos. 4, 12; 13, 46; 14, 3; 16, 26—28; 4 Mos. 19, 3), daß wenigstens in den mittlern Büchern nur auf Stammfürsten und Hohepriester als höchste Obrigkeiten, nicht aber auf den König Rücksicht genommen sei (3 Mos. 4), daß in vielen Gesetzen vom Hohenpriester blos als Aaron und von den Priestern als Söhnen Aaron's geredet werde (3 Mos. 1, 5; 2, 10; 6, 2; 7, 10; 16, 2) u. dgl., allein es ist doch leicht begreiflich, daß auch Späterlebende, welche mosaische Gesetze aufzuzeichnen unternahmen, bei deren Fassung sich in den Geist und in die Zeit Mose's hineinversetzen mußten, und, ohne bedeutende Anachronismen zu begehen, sich nicht anders ausdrücken konnten. Dagegen aber sind nun folgende Gesichtspunkte zu erwägen: 1) vor allen Dingen trägt der ganze Gesetzescomplex der Mose-Bücher trotz seines großen Umfangs und seiner Erstreckung auf alle möglichen Lebensgebiete doch einen gewissen fragmentarischen Charakter und eine gewisse Ungleichartigkeit an sich. Manche Zweige, wie die Opfer-, Reinheits- und Festgesetze, die Gesetze über die Stiftshütte sowie über die Rechte und Einkünfte der Priester und Leviten sind darin mit einer großen, oft in das Kleinste hinabreichenden Ausführlichkeit behandelt, wogegen andere, die auf die sittlichen und rechtlichen Verhältnisse sowie das Verfassungswesen sich beziehen, gar sehr zurücktreten und zum Theil so abgerissen und dürftig sind, daß, einen vollständigen Organismus des Rechts und der Gemeinde daraus zu construiren, nicht möglich ist. Man kann sich deshalb nicht veranlaßt sehen, in diesem Gesetzescomplex eine treue Copie der gesetzgeberischen Aufstellungen Mose's zu erblicken. Er, als Gründer der Gemeinde, konnte nicht, wenn er einmal in die Einzelheiten eingehen wollte, einzelne wichtige Gebiete so unvollständig behandeln und dagegen das Gottesdienstliche, Rituelle und Priesterliche mit solcher Vorliebe pflegen. Daß Mose dem Cultus und Priesterwesen gerade in dieser Weise eine so ausnehmende Wichtigkeit beigelegt hätte, will ohnedies zu allem, was wir sonst über ihn wissen, nicht stimmen. Alle Propheten von Samuel an haben bekanntlich auf die äußern Formen des Gottesdienstes einen verhältnißmäßig sehr kleinen Werth gelegt, und Mose, der Urprophet, in dessen Bahnen alle spätern Propheten gingen, sollte hierin anders gedacht und gelehrt haben? Leugnet doch Amos (Kap. 5, 25) geradezu, daß Israel in der Wüste die 40 Jahre lang Gott Gaben und Opfer gebracht habe, und sagt Jeremia (Kap. 7, 22 fg.) mit unzweideutigen Worten, daß Gott nach der Ausführung aus Aegypten mit den Vätern des Volks nicht über Dinge des Brandopfers und Schlachtopfers, sondern über die Pflicht des sittlichen Gehorsams und rechtschaffenen Wandels geredet habe, und nennt doch Jesaja (Kap. 29, 13) solche gottesdienstliche Gebräuche in ihrer Aeußerlichkeit geradezu eingelernte Menschensatzung (vgl. auch Jes. 1, 11—17). 2) Ferner fehlt den meisten Gesetzen dieser Bücher (ausgenommen etwa einige kurze Gebote über Abgötterei, Aberglauben und Unzucht [s. d.]) die geschichtliche Anknüpfung an bisher geltende Sitten, Uebungen und Zustände, während wir eine solche von Mose doch nothwendig erwarten müssen. Von der vormosaischen Art erfährt man aus diesen Gesetzen gar nichts mehr, und im Gegentheil bekommt man den Eindruck, als wäre alles, was darin vorgeschrieben ist, vollständig neu. Eine solche Fassung der Gesetze läßt sich nun zwar wohl begreifen vom Standpunkt Späterer, sofern für sie die mosaischen Einrichtungen etwas längst Bestehendes waren, über dessen Antecedentien sie kein Bewußtsein mehr hatten, nicht aber vom Standpunkt Mose's aus, welcher mit dem zu seiner Zeit Bestehenden zu rechnen hatte. Man darf sich ja doch nicht einbilden, daß Mose in dem Volk, das er aus Aegypten nach der Wüste geführt hatte, eine tabula rasa vor sich gehabt habe,

auf welche er ganz nach Freiheit aufprägen konnte. Denn auch das damalige Volk, obwol ohne Land und festen Wohnsitz, hatte doch seine volksthümlichen Sitten und Gebräuche, die längst mit ihm verwachsen waren und zum Theil noch aus der voräggpt. Zeit herstammten (z. B. den Familien- und Stammverband, die häuslichen und ehelichen Sitten, Erbfolge, Sklaverei, Blutrache u. s. w.); es hatte seine eigenthümliche Religion, die, wenn auch stark verwischten, Grundzüge des Gotteinheitsglaubens, und auf diesem Grund seinen Cultus, z. B. ein eigenthümliches, von dem ägyptischen verschiedenes Opferwesen (2 Mos. 3, 18; 5, 3 u. a.) oder Jahresfeste und andere heilige Tage, wie solche auch die übrigen (heidnischen) Zweige dieses Völkerkreises hatten, und auch Personen, die das Opferwesen besorgten; es hatte seine sittlichen Begriffe über das, was recht und unrecht ist, dergleichen kein einziges Volk entbehren kann, seine eigenthümlichen Anschauungen von rein und unrein, worin es sich von alten Zeiten her mit andern asiat. Völkern berührt; es hatte endlich auch aus seinen ältesten und noch mehr aus seinen ägypt. Zeiten allerlei von dem heidnischen Aberglauben und Götterwesen (z. B. die Neigung zur Bilderverehrung Gottes) in sich erhalten oder aufgenommen. Diesen ganzen Bestand konnte ein Gesetzgeber nicht wegdenken, sondern mußte darauf Rücksicht nehmen, und zwar soviel möglich daran anknüpfend. Wenn schon unter den Gesetzen, welche menschliche Räthe gewöhnlich machen, diejenigen am wenigsten ausführbar sind oder Dauer versprechen, welche ohne Anhalt im bisherigen Volks- und Staatsleben, wie ganz neu, hingestellt werden, so wird um so weniger ein Gesetzgeber, der in Gottes Namen und mit göttlicher Weisheit verfährt, es versäumen dürfen, sich an das im Volk schon Vorhandene, wenn es irgend brauchbar und fortbildungsfähig ist, anzuschließen, wogegen er freilich alles dem neuen Geist Widerstrebende abwehren, bekämpfen und ausrotten muß. Nun aber gerade von dieser, sei es negativen oder positiven, Bezugnahme auf den bisherigen Bestand merkt man in der jetzigen Fassung der Gesetze fast gar nichts mehr. Während jede comparative archäologische Untersuchung zeigt, daß noch viele alte vormosaische Elemente in diesen Mose-Gesetzen stecken, und das bei einigen, wie bei denen über die Reinheit und Unreinheit, jetzt fast allgemein anerkannt ist, ist die Fassung der Gesetze der Art, daß sie als durchaus neue mosaische Verordnungen erscheinen. 3) Zum dritten sind, während der vormosaische Hintergrund in diesen Gesetzen fast ganz verwischt ist, umgekehrt Dinge, die erst der nachmosaischen Entwickelung angehören, in denselben ohne weiteres mit berücksichtigt oder mit aufgenommen. Wir meinen hier nicht blos so unverhüllte Beziehungen auf die spätere Zeit, wie sie im 5. Buch Mose vorkommen, wo z. B. über das Verhalten des Königs (Kap. 17, 14 fg.) oder über die Kennzeichen der wahren und falschen Propheten (Kap. 18, 9 fg.) Regeln aufgestellt werden, oder von dem jerusalemischen Centralheiligthum immer als „dem Ort, den Jahve, dein Gott, erwählen wird" (Kap. 12, 11; 16, 2 u. a.) geredet wird, Dinge und Ausdrucksweisen, die in Mose's Mund unerklärlich sind, weil es nicht Sache eines guten Gesetzgebers ist, über Gegenstände, die zu seiner Zeit ganz unpraktisch sind, und erst nach vielen Jahrhunderten ins Leben treten werden, ausführliche Vorschriften zu erlassen, dabei ganz abgesehen von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, derartiges prophetisch vorauszusetzen. Vielmehr haben wir hier die feinern Kennzeichen der spätern Zeit im Auge, wie sie sich in vielen Gesetzen aller vier Bücher zeigen. Es ist längst (Michaelis, „Mosaisches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], I, §. 38—44) nachgewiesen, daß die mosaische Gesetzgebung nicht für ein nomadisches, sondern für ein zum Landbau ansässiges Volk berechnet ist. Nun kann man freilich Mose die Abzweckung auf Ansässigmachung des Volks im heiligen Lande, und also auch die allgemeine Voraussicht derselben nicht abstreiten; aber ebenso ist sicher, daß in vielen Gesetzen, wie sie jetzt lauten, diese Ansässigkeit nicht als eine künftige, sondern als eine gegenwärtige vorausgesetzt wird (z. B. 2 Mos. 22, 28; 23, 10—12. 16. 19; 3 Mos. 19, 9. 10. 19; 5 Mos. 20, 5. 6 [19, 14 und 27, 17; 25, 4]), was dann schlecht stimmt zu den vielen Gesetzen, wo vielmehr das Wüstenleben als gegenwärtig erscheint, ja, daß von dieser Voraussetzung aus schon ganz ins einzelnste gehende Bestimmungen getroffen werden (wie 2 Mos. 22, 4. 5; 5 Mos. 19, 3; 22, 8). Sogar ganze Gruppen von Einrichtungen gibt es, deren Ausbildung zu dem gesetzlich vorliegenden Ritual erst durch die Ansässigkeit im Lande selbst und während derselben vor sich gegangen sein kann, wie z. B. das Opfer- und Festwesen. Wo wäre während des Wüstenlebens, das nach den Mose-Büchern dem Volk nur die kümmerlichste Nahrung bot, auch nur die Möglichkeit des Gedankens an die häufigen und mannichfaltigen Fleischopfer gewesen, wie sie im Gesetz für gewisse Fälle oder Festlich-

keiten angeordnet sind? Die verschiedenen Formen der Darbringung des Getreides in Garben (3 Mos. 23, 9), in gerösteten Aehren, in Grütze, in Mehl und in Gebackenem verschiedenster Art (3 Mos. 2), die verwickelten Regeln über die zu einem Fleischopfer gehörigen Beigaben an Mehl, Oel und Wein (4 Mos. 15 und 28 und 29): — bedurften diese Dinge alle im voraus, ehe man sie nur hatte oder haben konnte, vorgeschrieben zu werden, oder werden sie sich nicht vielmehr von selbst und unter Leitung der Priester entwickelt haben, sobald man im Besitz des Landes und damit auch seiner Producte (Vieh, Getreide, Oel, Wein) war, nach dem allgemeinen Grundsatz, daß jedes Volk seinem Gott von seinem Eigenthum opfert? Die auf das Ernte- und Herbstwesen sich beziehenden Gebräuche an den Jahresfesten — konnten auch sie nicht erst recht fest und sicher werden, also ihre eigentliche Ausbildung empfangen, nachdem man in den klimatischen und Bodenverhältnissen des Landes heimisch geworden war (was Mose bekanntlich nicht war; 4 Mos. 13, 17 fg. und 5 Mos. 34, 1 fg.)? 4) Endlich ist auch noch daran zu erinnern, daß die Gesetzsammlung selbst bei manchen Gesetzen noch die unverkennbaren Spuren einer allmählichen Fortentwickelung und Umbildung zeigt, welche nicht in den 40 Jahren Mose's unterzubringen ist, sondern auf größere Zeitdimensionen hinweist. Wenn in einem der ältesten gottesdienstlichen Gesetze Gott sagt: „Einen Altar von Erde wirst du mir machen und darauf dein Brand- und Dankopfer opfern; an jedem Ort, wo ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, werde ich zu dir kommen und dich segnen; wenn du aber einen Altar von Steinen mir machen wirst, sollst du ihn nicht von behauenen Steinen bauen" (2 Mos. 20, 24. 25), so ist hier nicht blos in der Bauart der Altäre ein Spielraum gelassen, welcher über den gesetzlichen, aber ganz anders gemachten Altar der Stiftshütte (2 Mos. 27, 1 fg.) hinausreicht, sondern es ist hier zugleich eine Mannichfaltigkeit der gottesdienstlichen Orte in Aussicht genommen, wie solche nach den Geschichtsbüchern zugestandenermaßen durch die ganze nachmosaische Zeit bis auf den Tempelbau in Jerusalem, ja über diesen hinaus bis auf die Zeiten des Königs Josia thatsächlich stattfand. Wenn nun dagegen nicht blos 3 Mos. 17 untersagt, opferbares Schlachtvieh irgendwo anders als an der Stiftshütte zu schlachten, sondern 5 Mos. 12 u. a. noch viel strenger alle und jede Opfer, außer am Centralheiligthum (in Jerusalem), verbietet, so setzt dies eine ganz andere Ansicht über die Frage vom heiligen Ort voraus. Was ist nun das Richtigere: dem Gesetzeserlasser zuzumuthen, daß er selbst in seiner kurzen Wirksamkeit und ehe noch sein ursprüngliches Gesetz recht praktisch werden konnte, seine Ansicht über einen so wichtigen Punkt geändert habe, oder anzunehmen, zumal da die ganze folgende Geschichte laut dafür zeugt, daß in diesen verschiedenen Gesetzen verschiedene Ansichten, eine mildere und eine strengere, sich widerspiegeln, die in der wirklichen Geschichte des Volks um die Herrschaft gerungen haben, bis endlich die strengere siegte? Ebenso die auffallenden und vielbesprochenen Abweichungen der verschiedenen Gesetze über die Abgabe und Verwendung der Zehnten und Erstlinge (s. d.), schließen nicht auch sie ganz offene Beziehungen auf eine längere geschichtliche Entwickelung in sich? Oder ein Beispiel im kleinen: wenn 4 Mos. 4, 3. 23 der Anfang des Dienstalters der Leviten auf ihr 30., 4 Mos. 8, 24 dagegen auf ihr 25. Lebensjahr bestimmt wird, so setzt das deutlich eine verschiedene Praxis oder eine verschiedene Ansicht voraus, was beides bei Mose und zu seiner Zeit nicht denkbar ist, wohl aber im Fortgang der Geschichte.

Aus dem Beigebrachten wird zur Genüge hervorgehen, daß das in den sogenannten vier Mose-Büchern vorliegende Gesetz nicht im groben und buchstäblichen Sinn mosaisch zu nennen ist, sondern nur einen Abriß dessen gibt, was später für mosaische Anordnung und Einrichtung galt, oder was man als mit dem Geist des Werks Mose's übereinstimmend wußte. Sehr viel einzelnes, was auf ausdrücklicher Verordnung von ihm beruht, oder manches authentische Wort von ihm mag darunter sein, aber ebenso gewiß steckt allerlei darin, was in der Hauptsache schon vor ihm da war und durch ihn nur etwas modificirt wurde, und allerlei, was erst nach ihm aus frühern Keimansätzen oder aus den Principien seiner Lehre sich allmählich festgesetzt und bis ins einzelnste durchgebildet hat, wohin z. B. außer den Opfergesetzen auch das Leviten- und Priesterwesen gehört (vgl. darüber Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 368 fg., und „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 352 fg.), ähnlich wie in der ältesten Kirche manches als apostolische Einrichtung galt, was von den Aposteln nicht ausdrücklich befohlen, aber aus den Prämissen ihrer Lehre sich mit der Zeit entwickelt hatte.

III. Was nun von diesem Gesetzescomplex wirklich und wörtlich mosaisch sei, was dagegen erst auf einer spätern Entwickelung beruhe, das kann nur auf wissenschaftlichem Wege, d. h. durch eine kritisch-historische und comparative Untersuchung der einzelnen Gesetze mit einiger Wahrscheinlichkeit und annähernd bestimmt werden. Doch ist dabei von wesentlichem Nutzen die Beachtung der Abfassungszeit und Abzweckung der verschiedenen Gesetzesdarstellungen, aus welchen die Gesetze unserer Mose-Bücher zusammengesetzt sind. Im allgemeinen kann man, wenn man von kleinern Zusätzen und Ueberarbeitungen absieht, dreierlei derselben unterscheiden, eine ältere, eine mittlere und eine jüngste. 1) Wol bald nachdem das Volk in Palästina sich ansässig gemacht und einigermaßen geordnete Zustände gewonnen hatte, fühlte man auch das Bedürfniß, das damals geltende mosaische Recht, sei es für die Gemeinde selbst, sei es für die mit ihrer Leitung betrauten Personen, aufzuschreiben, um dadurch die Kenntniß desselben zu verbreiten oder seine Handhabung zu erleichtern. Von einer solchen ältern Sammlung haben wir noch einen umfangreichen, übrigens nach vorn verkürzten und auch sonst etwas überarbeiteten Rest in 2 Mos. 20, 23—23, 19; die Gesetze gefaßt in möglichst kurze Sätze, wie das mosaische Zehngebot nach der Fünf- und Zehnzahl eingetheilt, in Sprache und Inhalt sehr alterthümlich, alle möglichen Gebiete des Lebens (Religion, Gottesdienst, Sitte, Recht, Familie, Gemeinde) umfassend. Von ähnlicher Art, obgleich wieder anders gehalten und wol aus einer andern alten Zusammenstellung genommen, sind die durch einen spätern Gesetzesschreiber seinem eigenen Werk einverleibten und auch etwas überarbeiteten Bruchstücke 3 Mos. 19 (eine Menge kurzer Vorschriften, meist aus dem sittlich-religiösen Gebiet) und 18 (die Ehegesetze). Wäre nicht in diesen ältern Werken mehr oder weniger die Ansässigkeit im Heiligen Lande als eine bestehende schon vorausgesetzt, so könnte man sie füglich aus der mosaischen Zeit selbst ableiten, so sehr tragen sie in allem das Gepräge des höchsten Alterthums an sich. Jedenfalls haben sie noch am meisten die älteste Ueberlieferung wörtlich erhalten, und wenn irgendwo, so müssen in diesen Reihen noch authentische Mose-Worte stecken. Sie umfassen nicht, wie die spätern, mit Vorliebe einzelne, sondern alle Seiten des Lebens, namentlich die sittlich-religiöse, wie das der sonst bekannten Art des Propheten Mose am meisten angemessen ist, und setzen uns in den Stand, viele der wichtigsten Grundsätze und Anordnungen als uralt zu constatiren. Und wie sie darum für uns von ausgezeichneter Bedeutung sind, so galten sie oder vielmehr die Sammlungen, aus denen sie genommen sind, auch schon im Alterthum fortwährend als eine der besten Quellen des Mose-Gesetzes, wie denn z. B. noch der Deuteronomiker (5 Mos. 22 fg.) vieles daraus wörtlich wiederholte. 2) Von ganz anderer Art ist der vom Verfasser der sogenannten Grundschrift des Pentateuchs etwa um das J. 1000 v. Chr. gemachte Entwurf der mosaischen Gesetze. Seine Schrift war zwar im wesentlichen eine Erzählungsschrift, in welcher er von der Höhe der Davidisch-Salomonischen Zeit aus nachzuweisen suchte, wie und durch was Israel von kleinen Anfängen aus das große und gesegnete Volk geworden sei, als welches es damals unter den Völkern dastand; doch hatte er dabei ein Hauptaugenmerk auf den Ursprung alles in Israel gesetzlich Bestehenden, und gab deshalb in seiner Schrift einen Abriß davon, wenigstens insoweit, als er wollte, daß dasselbe auch noch in der durch die neue königliche Herrschaft vor sich gehenden Umbildung aller Verhältnisse Geltung haben oder wenigstens für das neuzubildende als Muster dienen sollte. Da man damals nicht anders mehr wußte, als daß dieses gesetzlich Bestehende in der Hauptsache (von dem höhern Alter der Beschneidung z. B. hatte man damals noch ein gutes Bewußtsein, nach 1 Mos. 17) durch Mose seine Begründung erhalten habe, so ließ er den Mose selbst während seiner ganzen öffentlichen Thätigkeit, ganz besonders aber während des Aufenthalts am Sinai, bald in großen zusammenhängenden Gruppen, bald mehr vereinzelt, je nach einem sich darbietenden schicklichen Anlaß, alle diese Gesetze dem Volk oder dem Aaron und seinen Söhnen vortragen, aber nicht mehr in der kurzen spruchartigen, altmosaischen Fassung (außer, wo er ältere Quellen benutzt, wie 3 Mos. 18 und 19), sondern in langen breiten, behaglichen, oft bis ins einzelnste eingehenden Ausführungen. Da er aber sicher ein gebildeter Levit oder Priester war, dem die Religion und der Gottesdienst zu allermeist am Herzen lag, so hat er auf die heiligen Einrichtungen des Gottesdienstes sowie die Pflichten und Rechte der Leviten und Priester ein Hauptaugenmerk gerichtet, dagegen, soviel wir wissen, die rein sittlichen und Rechtsvorschriften viel kürzer, fast zu kurz behandelt. Noch nie wahrscheinlich war eine so ausführliche Gesetzesdarstellung bis auf seine Zeit

versucht worden; in unsern jetzigen Mose-Büchern gehören zu derselben fast sämmtliche Gesetze von 2 Mos. 25—4 Mos. 35. Seine in der Hauptsache noch deutliche, durch Versetzungen übrigens zum Theil gestörte Anordnung war die, daß er a) zuerst den heiligen Ort, d. h. die Stiftshütte sammt allem Zubehör, genau beschrieb (2 Mos. 25—31 und 35—40; auch 3 Mos. 24, 1—9; 4 Mos. 7, 89—8, 4), sodann b) die an heiliger Stätte vorzunehmenden Opferhandlungen nach ihren Arten, Zwecken und Gebräuchen darstellte (3 Mos. 1—10; vgl. auch 4 Mos. 5, 5—6, 27); c) zeigte, wie und worin Israel vor dem heiligen Gott, der in seiner Mitte wohnt, seine innere und äußere Reinheit oder Heiligkeit bethätigen soll (3 Mos. 11—22; vgl. auch Kap. 24, 10—23 und 4 Mos. 19); d) die Gesetze über den Sabbat und die andern heiligen Zeiten und Feste folgen ließ (3 Mos. 23 und 25, 1—26, 2 und Kap. 27; vgl. 4 Mos. 28, 1—30, 17); e) endlich in den Abschnitt 4 Mos. 1—10, 36 die Stamm- und Lagerordnung zu Mose's Zeit, die Geschenke der Stämme bei Einweihung der Stiftshütte, die Verhältnisse der Leviten und anderes dergleichen auseinandersetzte, um dann f) bei zerstreuten Gelegenheiten noch Gesetze über das Erbrecht (4 Mos. 27 und 36), das Kriegsrecht und die Beute (4 Mos. 31), die Levitenstädte und Freistädte (4 Mos. 35) nachzuholen, sowie er schon früher gelegentlich beim Auszug aus Aegypten das Passahgesetz hatte vortragen lassen (2 Mos. 12). Manche von den Ordnungen, die er in diesem seinen Buch darstellte, hatten allerdings schon zu seiner Zeit mehr nur noch geschichtlichen oder antiquarischen Werth, sollten aber doch nach seiner Absicht zugleich vorbildlich für die Neuordnung der Verhältnisse in der Gegenwart sein; anderes war vielleicht zu seiner Zeit nur theilweise und in einzelnen Kreisen ausgeübt, aber von ihm doch als gute mosaische Einrichtung erkannt und darum aufrecht erhalten. Auch können wir nicht nachweisen, daß sein Buch sofort ein allgemein und öffentlich anerkannter Gesetzescodex wurde. Aber darum hat man doch kein Recht, seine Darstellung für einen blos idealen, nur aus seinen eigenen Ansichten und Wünschen entsprungenen Entwurf zu erklären (wie z. B. de Wette in seiner frühern Zeit, Gramberg u. a. thaten) oder die Abfassung derselben erst in die Zeit nach der Verbannung zu setzen und dem Esra zuzuschreiben (wie Graf, „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], vgl. dagegen Riehm in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 350—379). Für uns ist dieses Gesetzeswerk namentlich in allem, was den Gottesdienst und das Priesterwesen betrifft, von ausnehmender Wichtigkeit. 3) Noch viel freier als hier, wenigstens nach einer Seite hin, sind alle diese Dinge in der jüngsten Gesetzesdarstellung, die im 5. Buch Mose vorliegt, behandelt. Nicht wie die vorige von einem priesterlich-levitischen, sondern von einem prophetischen Mann des Reichs Juda und tief im prophetischen Zeitalter, im 7. Jahrh. v. Chr., verfaßt, hat sie indessen den großen Vorzug, daß sie, gerade die gottesdienstlichen Dinge (z. B. das ganze Opferwesen) möglichst beiseitelassend oder wenigstens nicht über Gebühr in den Vordergrund rückend, vielmehr den Sinn und Geist der Mose-Lehre um so bedeutsamer hervorhebt. Zur Zeit dieses Schriftstellers, einer Zeit des Verfalls und des mit Macht eindringenden Heidenthums, wo es sich um Sein und Nichtsein der alttest. Religion handelte, kam alles darauf an, das eigentliche Wesen der Mose-Lehre zu allgemeinem Verständniß zu bringen und die Herzen des Volks dafür zu gewinnen. Darum weckte er gleichsam den alten Mose von seinem Schlaf auf und ließ ihn in den letzten Tagen vor seinem Tod noch einmal wie einen Propheten des 8. oder 7. Jahrh. mit langen Mahnreden vor seine versammelte Gemeinde treten, um ihr die gewissenhafte Befolgung seiner Lehre angelegentlichst anzuempfehlen und sie in ihren wesentlichsten Bestimmungen noch einmal zu erklären. Da also hier von dem in den frühern Sammlungen vorgetragenen Stoff viel wiederholt wird, so nennt man sie jetzt mit einem schon von den griech. Uebersetzern des A. T. gebrauchten Namen Deuteronomium oder das zweite Gesetz, und den Verfasser den Deuteronomiker. Selbstverständlich aber hat er das alte Gesetz nur so wiederholt, wie es verjüngt für seine Zeitgenossen passen konnte, also manches übergangen, was minder wesentlich schien oder außer Uebung gekommen und nicht mehr durchführbar oder auch einer besondern Einschärfung nicht bedurfte, weil es allgemein gehalten war, anderes zwar in dem Aeußern der Form und Gebräuche modificirt, aber um so mehr den Kern davon aufrecht erhalten, noch anderes aber für die Bedürfnisse seiner Zeit im Geist des Mosaismus und nach der prophetischen Lehre neu hinzugefügt. Außer der einleitenden Ansprache (Kap. 1, 6—4, 10) und den Schlußermahnungen (Kap. 27—30) ist es hauptsächlich der mittlere Theil (Kap. 4, 44—26), worin er über das

Gesetz, wie er es zu seiner Zeit gehalten wissen will, eine geordnete Uebersicht gibt, anhebend von dem Zehngebot und der Pflicht, den einen Gott Jahve mit strengster Vermeidung aller Abgötter von ganzem Herzen zu fürchten, zu lieben und zu verehren (Kap. 5, 1—13), und dann mehr zum einzelnen sich wendend, nämlich zu den Vorschriften a) über das Heilige überhaupt (Kap. 14—16, 17: die Vermeidung des Unreinen, die Leistungen im Geben der heiligen Gaben und Halten der heiligen Zeiten); b) über die theokratischen Aemter (Kap. 16, 18—18: Ortsobrigkeit, Gericht, Könige, Levitenpriester, Propheten); c) über das sonstige öffentliche Recht (Kap. 19—21, 14); d) über eine bunte Menge zerstreuter Dinge aus dem Privatrecht und aus dem Gebiet des Sittlichen und Schicklichen (Kap. 21, 15—26, ohne strenge Ordnung und größtentheils aus ältern Schriften wiederholt). Des neuen Stoffs, der in den ältern Darstellungen entweder nur wie zufällig oder aber aus guten geschichtlichen Gründen fehlt, ist hier viel, und bildet insofern das Deuteronomium eine erhebliche und erwünschte Ergänzung der frühern Sammlungen. Noch wichtiger aber ist, daß dieses von einem Propheten geschriebene Buch viel schärfer und nachdrücklicher als namentlich die mittlere Gesetzesdarstellung, wenngleich immerhin in neuprophetischer Sprache, den innersten Gehalt und tiefsten Geist der Mose-Lehre wieder hervorkehrt durch seine Hervorhebung der religiösen Grundpflichten, durch sein Dringen auf strenges volles Recht vor Gericht, auf gute Erziehung der Jugend, auf wahre Sittlichkeit, auf Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit gegen Bedürftige aller Art, Volksgenossen und Fremde, selbst gegen die unvernünftige Natur, durch sein fortwährendes Erinnern an die Grundthatsache der Erlösung Israels aus Aegypten und die vielen andern Gnadenwohlthaten Gottes, durch die Erkenntniß der wesentlichen Einheit des ganzen Gesetzes in einigen wenigen Grundgeboten (Kap. 10, 12 fg.; vgl. Micha 6, 8) und seiner Verwandtschaft mit der innersten Natur des Menschen (Kap. 30, 11—14), endlich durch den steten Hinweis auf die rechte Gesinnung, mit welcher der Mensch das Gesetz erfüllen soll, und auf die Art, wie sie im Menschen erzeugt wird.

Schwerlich waren diese drei in der Kürze gezeichneten Gesetzesvorschriften einst die einzigen, die überhaupt in den Zeiten des Lebens des alten Volks geschrieben wurden. Die Wichtigkeit der Sache, die ganze literarische Rührigkeit des Volks sowie einzelne bestimmtere Anzeichen lassen uns nicht zweifeln, daß die Bemühung in Sammlung der Gesetze einst eine viel buntere war (nach Hos. 8, 12 auch im Zehnstämmereich). Aber sicher gehörten die drei uns erhaltenen zu den besten, die auch am meisten allgemeine Anerkennung der Sachverständigen gefunden hatten. In überraschender Weise stellen sie zugleich drei Stufen oder Standpunkte der Gesetzesdarstellung dar, nämlich den alterthümlich einfachen, den priesterlichen und den prophetischen, und bürgen darum auch, gegenseitig durcheinander ergänzt und berichtigt, dafür, daß in ihnen zusammen die alte Mose-Lehre so treu, als es bei dem Mangel einer authentischen größern Mose-Schrift möglich war, enthalten ist, ungefähr so wie aus den Evangelien zusammen alles für uns Wesentliche des Werkes und der Lehre Christi geschöpft werden kann. Die Analyse der einzelnen darin aufgezeichneten Gesetze zeigt, daß in ihnen allen trotz darin befindlicher älterer oder jüngerer Bestandtheile und trotz aller geschichtlichen Fortentwickelung doch echte Elemente der Lehre und des Geistes Mose stecken, aber freilich in den einen mehr, in den andern weniger, in den einen unmittelbarer, in den andern mittelbarer, und daraus ergibt sich dann die unabweisliche Forderung, einen Stufenunterschied in Beziehung auf den mosaischen Gehalt der einzelnen Gesetze anzuerkennen.

IV. Was bisher über die Unterscheidung eines principiellen und eines ausführenden Theils in der Mose-Lehre, und über die Entstehung der uns in den Mose-Büchern übermittelten schriftlichen Gesetze auseinandergesetzt wurde, ist auch bei der Beurtheilung des Werths und Charakters des Gesetzes mit in Betracht zu nehmen. Je nach den verschiedenen Standpunkten der Beurtheiler ist bekanntlich schon sehr geringschätzig und wegwerfend darüber gesprochen, aber auch schon überschwengliches Lob ihm gespendet worden, beides von groben Misverständnissen und falschen Voraussetzungen aus, deren man sich heutzutage, im Angesicht der darüber gemachten gründlichern und unparteilichen Forschungen, wird nicht mehr schuldig machen wollen. Ein besonnenes Urtheil gibt die Bibel selbst darüber: „Es ist für den, der es thut, eine Quelle des Lebens" (5 Mos. 30, 15—20), „seelenerquickend, augenerleuchtend, herzerfreuend, ein köstlicher Schatz und ein süßer Genuß, lauter und rein, recht und gerecht, zuverlässig und bleibend wahr" (Ps. 19, 8—11; 119),

„heilig, gerecht und gut" (Röm. 7, 12), „und einzig in seiner Art unter den Gesetzen aller Völker" (5 Mos. 4, 6—8). Daß das Gesetz zunächst nach seinen principiellen Erkenntnissen und Forderungen voll göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens, also auch göttlichen Ursprungs ist, bedarf für den, welcher überhaupt an eine Einwirkung Gottes auf den Menschen und an eine göttliche Heilsgeschichte glaubt, keines Beweises. Wenn irgendwo, so ist in dieser Sinailehre ein göttliches Licht und göttliches Wort in das heidnische Chaos der damaligen Welt hineingeworfen worden, und hat hier, wenn auch in dem beschränkten Gebiet eines einzigen Volks, ein Leben hervorgerufen, welches unzerstört durch alle Stürme der Zeit fortwirkte, bis der kam, in welchem alle Forderungen des Gesetzes Ja und Amen geworden sind, und in dessen Werk das Werk Mose's ebenso vollendet wie in seiner göttlichen Wahrheit bestätigt worden ist. Die grundlegende Gotteserkenntniß, die Würde und Bestimmung des Menschen, das Wesen alles religiösen Verhaltens und aller Sittlichkeit sind in der Mose-Lehre für immer maßgebend vorgezeichnet; wie sie hierin, in diesen großen Hauptsachen, die Religionsgesetze aller andern Völker, trotz verwandter Anklänge und trotz einzelner Vortrefflichkeiten von diesen, weit hinter sich läßt, ja innerlich und der Art nach davon unterschieden ist, so ist sie darin auch vom Christenthum nicht aufgehoben und entwerthet, sondern nur vervollkommnet und ausgebaut worden. Im übrigen ist nun aber diese Mose-Lehre in ihrer weitern Ausführung geschichtlich bedingt durch den Zustand des damaligen Volks, und trägt darum auch gewisse Mängel an sich, welche als solche im Laufe der geschichtlichen Entwickelung zwar empfunden, aber nicht wirklich überwunden wurden. Gegenüber von einem Volk, wie es Mose vor sich hatte, eingelebt in alte Gewohnheiten und Sitten, mit den andern Völkern in Anschauungen und Sitten noch vielfach verwachsen, noch haftend am Natürlichen, Sinnlichen und Sichtbaren, für das Leben des Geistes noch wenig aufgeschlossen, war die von ihm gestellte Aufgabe eines heiligen Gottesreichs zu gewaltig, als daß sie sogleich in ihrer ganzen Höhe und Reinheit gelöst werden konnte; es war schon etwas Großes, wenn es nur gelang, das Bewußtsein der Aufgabe selbst wach zu erhalten, das ernste Bemühen um ihre Erfüllung zu erzielen, den Sinn für den Geist, den Glauben an das Uebersinnliche, das Streben nach Sündenreinheit und Heiligkeit zu entwickeln. Darum ist auch die Mose-Lehre in ihrer Ausführung zumeist auf die Erreichung dieser nächsten Aufgabe gerichtet, obgleich die höchste Aufgabe immer als das erhoffte und erstrebte letzte Ziel darüber schwebt. In weiser Selbstbeschränkung wendet sich daher die Mose-Lehre zunächst nur an das eine Volk Israel, in welchem allein ja auch durch seine geschichtlichen Erfahrungen der Boden für die höhere Religion bereitet war; zufrieden, wenn es nur hier erst gelänge, dem bessern Leben aus Gott eine bleibende sichere Stätte zu gründen, sucht sie das Volk sogar vor aller zu nahen Berührung mit den Völkern anderer Religionen abzusondern, heißt es dieselben, wo Gefahr der Ansteckung droht, auch bekämpfen, und lehrt Israel nur sich als das erwählte Volk, mit dem Gott seine besondern Gnadenwege geht, zu betrachten; aber die Ahnung, daß dieser Zug zur Ausschließlichkeit, dieser Particularismus, nur etwas durch die Noth der Zeit Gefordertes sei, macht sich schon in den Gesetzen über die Behandlung der Fremden in der Gemeinde geltend, und endlich bricht ebenso in den klaren Weissagungen der Propheten wie in dem immer stärker auftretenden praktischen Missionstrieb das helle Bewußtsein hervor, daß das in Israel aufgeschlossene Heil Werth und Bedeutung habe für alle Völker und einst ihrer aller Gemeingut werden müsse. Geschichtlich bedingt durch den Zustand des Volks war es ferner, daß die Mose-Lehre die Form eines streng fordernden Gesetzes annehme, daß dieses Gesetz in eine Menge concreter Gebote und Verbote auseinandergelegt, daß sogar (in den Reinheitsvorschriften) Dinge des leiblichen und natürlichen Lebens unter diese gesetzliche Regelung gestellt wurden, und doch andererseits wieder, selbst im religiös-sittlichen Gebiet, die blosen Verbote, zur Hemmung und Abwehr der verschiedenen Arten und Ausbrüche der Sünde, über die Gebote vorherrschen, und auch unter den Geboten die auf die feinern Erweisungen des sittlich-religiösen Lebens gerichteten gegen die Forderungen äußerer, namentlich gottesdienstlicher, Leistungen zurücktreten, daß endlich auf die Uebertretung dieser Gesetze zum Theil sehr strenge bürgerliche oder vielmehr theokratische Strafen gesetzt wurden. Da ist deutlich alles auf ein noch tief im Naturleben steckendes Volk berechnet, bei dem es sich vorerst nur darum handeln kann, die äußersten Grenzen zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse ihm abzustecken und es in diese hineinzubannen, auch in äußern Dingen es immer an die Aufgabe zu

erinnern, und so von außen nach innen zu treiben, ganz anders freilich als in der vollkommenern Religion des Geistes und der Freiheit, wo mit dem Mittelpunkt, der Neugeburt und Heiligung des Herzens, begonnen und nun von innen nach außen gearbeitet und vieles des dort unter Gesetzeszwang Gestellten vielmehr der Freiheit des innern guten Triebes überlassen wird. Aber dieses äußere, mit strengem Zwang die einzelnen Handlungen normirende Gesetz ist doch nach dem innersten Sinn der Mose-Lehre nur die Vorstufe für einen höhern Standpunkt; das letzte Ziel, auf das losgesteuert wird, ist, daß das äußere Gesetz als ein dem Menschen zwingend gegenüberstehendes aufhöre, vielmehr in das eigene Wollen und Streben des Menschen aufgenommen nun frei von innen herauswirke (Jer. 31, 33; Ez. 36, 26. 27; vgl. auch 5 Mos. 30, 11—14). Die Strafen des Gesetzes aber sind trotz aller Strenge doch nirgends unmenschlich und roh; im Gegentheil, so sehr es mit furchtbarem Ernst über die Wahrung der sittlichen und religiösen Grundordnungen wacht, so athmet es doch überall wahre Humanität, sofern es das Bewußtsein der Würde und wesentlichen Gleichheit der Menschen vor Gott zu heben und einen Geist der Liebe und Barmherzigkeit gegen den Nächsten zu pflanzen sucht, wie es auch auf die überkommenen Sitten einer rohern Vorzeit, die es noch nicht sogleich abzuschaffen vermochte (Sklaverei, Ehescheidung, Blutrache), anerkanntermaßen einen mildernden Einfluß übte und überall für die Rechte der Schwächern einstand. Daß auch der Mosaismus nicht auskommen konnte, ohne seine Forderungen und Grundsätze in einer Reihe äußerer, namentlich gottesdienstlicher Einrichtungen, Gebräuche und Symbole zu verkörpern, theilt er mit jeder andern auch der vollkommensten Religion. Jede Volksreligion muß solche haben, weil sie eine Masse von Individuen umfaßt, die nicht alle gleich fähig sind, Uebersinnliches und Geistiges rein geistig zu fassen, und weil in jedem einzelnen Menschen, auch dem fähigsten und erleuchtetsten, der Glaube durch sichtbare Dinge, durch sinnliche Hebel gestützt werden muß. Bei den Völkern des Alterthums zumal und des Morgenlandes, wo der Geist des Menschen noch stärker als heutzutage an die natürlichen und sinnlichen Dinge gefesselt war und das symbolische Anschauen vielfach das abstracte Denken ersetzte, lag diese Nothwendigkeit in verdoppeltem Maße vor. Und dennoch ist gerade der ursprüngliche Mosaismus sehr frei von dem Streben, mehr als das allernothwendigste in dieser Richtung vorzuschreiben und die Zeichen auf Kosten der Sache zu pflegen, und sind auch alle die prophetischen Nachfolger Mose's mit überraschender Einstimmigkeit jeder priesterlichen Ueberschätzung dieser äußern Zeichen und Bräuche entgegengetreten. Daß endlich auch das Recht, das öffentliche und private, in den Kreis des mosaischen Gesetzes hereingezogen, und so zwei Gebiete, die wir reinlicher zu scheiden gewohnt sind, das staatliche und das kirchliche, miteinander vermengt wurden, war die nothwendige Folge der theokratischen Idee von einem heiligen Gottesvolk, dessen gottgearteter Charakter sich in allem, sogar im leiblichen Leben, also auch noch vielmehr in der bürgerlichen und staatlichen Rechtsordnung, erweisen muß. Und mag nun auch die strenge Form der Theokratie, wie sie die ursprüngliche Mose-Lehre aufstellte, schon durch die folgende israelitische Geschichte als undurchführbar erwiesen sein, und durch die christl. Staatenbildung als endgültig beseitigt erscheinen, die Idee der Theokratie selbst ist damit noch nicht verurtheilt, ist vielmehr in der christl. Gesammtkirche mit ihrem unsichtbaren himmlischen Haupt in neuer und reinerer Form verwirklicht, und die in der Mose-Lehre darauf gegründete Folgerung, daß auch das Rechtsgebiet mit den Grundsätzen der höhern Religion zu durchdringen sei, ist noch immer ein ganz richtiger Gedanke, der nur mehr Beachtung verdient, als ihm oft geschenkt wird.

Immerhin also wird man anerkennen müssen, daß die Mose-Lehre, um der Noth der Zeit und des Zustands des Volks willen, zum Theil hinter ihren eigenen höchsten Grundsätzen in der Ausführung zurückblieb oder sich selbst auf das zunächst Erreichbare beschränken mußte; dennoch wird durch solche geschichtlich bedingte Unvollkommenheiten die göttliche Art oder der Offenbarungscharakter derselben nicht aufgehoben. Auch die göttliche Weisheit geht mit dem Menschen nur schrittweise vor, und ehe das volle Heil gereicht werden konnte, mußte das Heilsverlangen erweckt sein. Diesen Zweck aber hat das Gesetz vollkommen erfüllt; es ist der Zuchtmeister auf Christum geworden (Gal. 3, 24), und hat sogar als solcher eine bleibende Bedeutung noch immer da, wo es sich, wie beim Volk Israel, darum handelt, dem Menschen seine sittlich-religiöse Aufgabe erst zum Bewußtsein zu bringen und das Streben nach seiner Erfüllung anzuregen.

Ganz anders freilich würde das Urtheil über das Gesetz lauten müssen, wenn die Auffassung desselben richtig wäre, welche die spätern Juden, hauptsächlich nach der Zeit des Esra, bei sich ausbildeten. Da wurde nicht mehr in der zuvor angedeuteten Weise zwischen Grundgedanken und Ausführung, zwischen ewig Wahrem und nur zeitweilig und unter gewissen Voraussetzungen Gültigem, zwischen Geist und Form unterschieden, wurde nicht mehr die Prophetie als die berechtigte und authentische Auslegerin der Mose-Lehre anerkannt; da galt nur noch der Buchstabe und Wortlaut der einzelnen Gesetze der Bücher, an deren wahre Entstehung man bald sogar jede Spur einer geschichtlichen Erinnerung verloren hatte. Da stand es fest, daß Mose selbst alle diese Gesetze der Bücher buchstäblich und wörtlich, nicht mehr und nicht weniger, gegeben und geschrieben habe; da wurde durch gelehrte juristische Exegese aus dem geschriebenen Buchstaben jenes Heer neuer, die veränderten Zeitverhältnisse berücksichtigender, das ganze Thun und Lassen des Menschen gesetzlich regelnder Vorschriften und Satzungen herausgesponnen, welches später im Talmud seine Aufzeichnung fand; und herausgeboren war jene veräußerlichte und entgeistete Gesetzesreligion, in welcher man gerade das Temporäre und Unvollkommene des Gesetzes für das Wesentliche und Bleibende nahm, mit der pünktlichen äußerlichen Befolgung aller dieser einzelnen Gebote und Gebötchen die Aufgabe der Heiligkeit oder Gerechtigkeit für gelöst erachtete und an die ewige Dauer aller der gesetzlichen Formen und Bräuche, auch des Vorzugs Israels vor den übrigen Völkern, glaubte. Nur zu oft schon hat man diese neugesetzliche Religion der spätern Juden, deren Keime freilich, unter der Pflege der Priesterschaft, bereits gegen das Ende der alten Königszeit sich zeigten, mit dem echten Mosaismus verwechselt, und die schweren Vorwürfe, welche jene treffen, auf diesen geladen. Nichts kann z. B. verkehrter sein, als das oft gefällte Urtheil, daß das Gesetz vom Menschen nur äußere Gesetzmäßigkeit (Legalität), nicht sittliche Gesinnung (Moralität) verlange, oder daß es zwischen wichtigern und unwichtigern Geboten nicht unterscheide, auf eine einzelne ceremoniale Vorschrift denselben Werth lege wie auf das höchste sittliche Gebot. Schon ein paar kleinere Lieder David's (wie Ps. 15 und 24), der doch gewiß noch im gesetzlichen Mosaismus stand, würden hinreichen, solche Anschuldigungen zu widerlegen, wenn sie nicht schon in allem Bisherigen zurückgewiesen wären. Einen scheinbaren Grund zu solchen Urtheilen hat man freilich immer so lange, als man in der Voraussetzung steht, daß die Gesetzesdarstellung in den Mose-Büchern das eigenhändige Werk Mose's sei. Weil in diesen schriftlichen Gesetzesformeln gewöhnlich nur die äußere Handlung geboten oder verboten wird, so meint man, habe auch der Mosaismus nicht mehr verlangt als eben diese, oder weil in diesen, oft ganz nach äußerlichen Gründen geordneten Gesetzesreihen hier und da ein wichtigstes Gebot mitten unter andern unwichtigern steht oder weil weitaus der größte Theil der Mose-Bücher über ceremoniale Dinge handelt, so bildet man sich ein, es sei auf Nebensachen hier ein gleicher oder noch größerer Werth gelegt als auf die Hauptsachen. Aber solchen Schein zerstört eben die rechte Einsicht in die geschichtliche Entstehung dieser Gesetzesvorschriften, und bewahrt zugleich vor Ueberschätzung auch nach der andern Seite hin. Denn auch das ist hier noch zu erinnern: die ganze Art, wie z. B. vor zeiten die jüd. Alexandriner durch allegorische Umdeutung des Wortlauts, und die Typiker der katholischen und protestantischen Kirche durch Heraus- und Hineindeutung von allerlei Vorbildern auf Christus und christl. Dinge, oder heutzutage manche Theologen (wie Bähr, Kurtz, Keil, Kliefoth u. a.) durch die sogenannte Symbolik tiefe philosophische Wahrheiten oder wunderbare Geheimnisse der christl. Religion und verborgene göttliche Weisheiten, von denen der schlichte Leser nichts darin finden kann, aus den Einzelheiten der gesetzlichen Einrichtungen (Zahlen, Farben, Stoffen u. s. w.) herauszusuchen und zu finden sich bemühten und bemühen, beruht doch zuletzt nur auf derselben unkritischen Heiligverehrung des geschriebenen Buchstabens, welche die Grundlage des neugesetzlichen Judenthums geworden ist. Wenn nicht blos das Gesetz im ganzen und seine Grundwahrheiten, sondern jedes Wort der einzelnen Gesetze unmittelbar göttlichen Ursprungs sein soll, und doch oft nur ganz gewöhnliche, aus der Natur der Sache von selbst sich ergebende oder bei andern Völkern ganz ebenso sich findende Dinge darin stehen, so muß man freilich suchen, durch jene künstlichen Mittel den Inhalt so zu sublimiren, daß er einer besondern ausdrücklichen Gottesoffenbarung würdig erscheine, und geräth also in jene Irrwege hinein. Diese Andeutungen über die verschiedenen Auffassungen und Beurtheilungen des Gesetzes mögen übrigens hier genügen; ausführlichere Zusammenstellungen davon kann man jetzt

in dem Buch von Diestel, „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" (Jena 1869) nachsehen.

Einer besondern Uebersicht über den gesammten Inhalt des alttest. Gesetzes und die gesetzlichen Einrichtungen glaubten wir uns hier füglich überheben zu dürfen, da derselbe im allgemeinen bekannt genug ist, und alle wichtigern Gruppen doch in besondern Artikeln besprochen werden. Zusammenhängende Darstellungen des gesetzlichen Materials finden sich in allen gedruckten Handbüchern der biblischen Archäologie, kurz und geistvoll namentlich in Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (Göttingen 1848; 3. Ausg. 1866). Auch die Erörterung der oft besprochenen Frage, ob und inwieweit ägypt. Elemente in der mosaischen Gesetzgebung Aufnahme und Berücksichtigung gefunden, haben wir absichtlich beiseitegelassen, da nach unserer Ueberzeugung (s. unsere akademische Rede „Ueber den Ursprung der alttestamentlichen Religion" [Gießen 1865]) solche fremdländische Bestandtheile, und zwar vielmehr noch altsemitische und kanaanitische als ägyptische, nur in untergeordneten Einzelheiten, worüber in den Specialartikeln das Nähere zu sagen ist, nicht aber in dem eigentlichen Wesen und dem Grundgedanken der Mose-Lehre zu finden sind. Dillmann.

Gesicht, s. Vision.

Gesinde, s. Dienst.

Gespenster. Die kindliche Phantasie ist jederzeit geneigt, für furchtbare, Grauen erregende Erscheinungen des Naturlebens nach besondern Ursachen zu suchen und die Wirkung dieser Ursachen sich als Thätigkeit belebter Wesen vorzustellen. Der noch nicht genugsam erzogene Geist wird von momentaner Furcht leicht so übermeistert, daß er die ruhige Besinnung über den wahren Grund des Geschehenen verliert und statt der Wirklichkeit Gespenster sieht. So ging es auch den Hebräern; obgleich solcher Aberglaube mit den Grundforderungen der mosaischen Religion im Widerspruch stand, im Volk lebte er dennoch fort und trat mit der Zeit um so stärker auf, je unselbständiger und schwankender die öffentlichen Verhältnisse wurden, je mehr die äußern Schicksale den Geist der Menge einschüchterten und zugleich eine Vermischung der ursprünglichen Religionsvorstellungen mit ausländischen, namentlich persischen, herbeiführten. Nach dem Exil begegnen wir immer häufiger solchen Auswüchsen der Phantasie, welche auszumalen schließlich dann die rabbinische Grübelei mit besonderer Vorliebe beschäftigt ist (vgl. z. B. Targum zu Ps. 91, 6; HL. 4, 6. 9; Berešit rabba, 20, 24, 36; Ibn Ezra und Ramban zu 3 Mos. 17, 7 und im allgemeinen Buxtorf, Lex. chald. talmud. et rabb. [Basel 1639], S. 1140, 1495, 2338). Am meisten gruselte es dem Hebräer natürlich in der öden, gefahrvollen Wüste, die daher für den Volksaberglauben der Hauptschauplatz des Gespensterspuks war und blieb (Jes. 13, 21; 34, 14; Bar. 4, 35; Tob. 8, 3; Matth. 12, 43; Offb. 18, 2).

Der allgemeine Name für solche Gespenster und Dämonen ist im Hebräischen šed, d. i., wie Gesenius und Hitzig (zu Ps. 106, 37) richtig erklären, arab. sajjid = Herr; als besondere Namen kommen vor: Seïrim (Feldteufel in Bocksgestalt), Lilith (weibliches Nachtgespenst), Aluka (Blutsaugerin, Vampyr) und Asmodi (Prüfer, Versucher, vom pers. âzmûden; s. Aberglaube).

Die betreffenden Bibelstellen sind die oben angeführten und Spr. 30, 15; Tob. 3, 8. 17; 6, 7. 14. Ganz ähnlichen Aberglauben finden wir unter den Arabern, besonders in ihren Erzählungen über die Ghul (vgl. z. B. Hariri's Makamen, Les séances de Hariri avec un commentaire choisi par S. de Sacy [2. Ausg.; Paris 1847], S. 480; Freytag, „Einleitung in das Studium der arabischen Sprache" [Bonn 1861], S. 164—170). Bei den spätern Juden gehen die Vorstellungen von Gespenstern und bösen Geistern ineinander über, und es treten hauptsächlich die Namen Asmodi und Sammael hervor; bald wird jener, bald dieser, der Engel des Todes und Fürst der Luft (Eph. 2, 2) als der Dämonen Oberster bezeichnet. (Von der Todtenbeschwörung, als einer besondern Art des Gespensterglaubens, ist bereits im Artikel „Aberglaube" die Rede gewesen.) Im A. T. wird auf den im Volk herrschenden Gespensterglauben zwar nur an den wenigen angeführten Stellen deutlich Bezug genommen, wir sehen aber aus dem Verbot 3 Mos. 17, 7 sowie aus 5 Mos. 32, 17; 2 Chron. 11, 15; Ps. 106, 37, daß derartige Vorstellungen weit verbreitete waren und den reinen Gottesdienst vielfach trübten. Steiner.

Gesur, s. Geschur.

Gether (1 Mos. 10, 23), eine aram. Völkerschaft, im A. T. nicht weiter erwähnt

und bisjetzt nicht mit Sicherheit bestimmt. Josephus („Alterthümer", I, 6, 4) denkt an die Baktrier, Hieronymus an die Karier; in neuerer Zeit Bochart (Phaleg [Frankfurt a. M. 1674], II, 10) an die Anwohner des Flusses Kentrites, welcher die Karduchen von den Armeniern trennte (Diodor, XIV, 27; Xenophon, Anab., IV, 3, 1); Clericus und v. Bohlen an die Stadt Karthara am Tigris (Ptolemäus, V, 18, 9). Hitzig erklärt das Volk der Gether aus dem Arabischen (ġašar) als „Leute, welche mit ihren Kamelen im Freien übernachten". Knobel endlich zieht die arab. Sage zu Hülfe, nach welcher ġâṯer ein Sohn des Aram und Stammvater der Stämme temûd und ġadîs war.

Die Themuditen wohnten anfänglich in Jemen, wurden aber von den Kachtaniden (s. Joktan und Almodad) nach Hedschaz vertrieben, wo als ihr Hauptsitz Hidschr, zwischen Medina und Damaskus, 7 Tagereisen nordwärts von Medina, angegeben wird, in Uebereinstimmung mit den classischen Schriftstellern, welche ihre Thamydener auf die Ostseite des nördlichen Theils des Rothen Meeres, in die Nachbarschaft der Nabatäer (s. d.) setzen. Auch sollen die Themuditen aus Stein ausgehauene Wohnungen gehabt haben, sind also, wie die weiter nördlich wohnenden Horiter (s. d.), eine Art von Troglodyten gewesen. Zu ihnen, so erzählt noch die arab. Sage, soll Saleh von Gott gesendet worden sein, um sie zur wahren Gottesverehrung aufzufordern; sie aber gehorchten nicht und wurden infolge ihres Unglaubens vertilgt. Aehnlich wird von Dschadis, dem andern Sohn des Gather, berichtet, daß er mit den Tasmiten in Jemama, also im östlichen Arabien, wohnte und ausgerottet wurde. Vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), S. 235 fg.

Kneucker.

Gethsemane (zu deutsch Oelkelter) hieß ein Oelbaumgarten am Fuß des Oelbergs, nahe dem linken Ufer des Winterbachs Kidron gelegen (Matth. 26, 36; Joh. 18, 1). Wie die übrigen Gärten im Weichbild Jerusalems war auch dieser von einem Zaun oder



einer Mauer umschlossen (Joh. 18, 1. 4), und es scheint sich in demselben eine viel benutzte Oelkelter befunden zu haben, sodaß davon her der Garten seinen Namen trug. (Eine solche Kelter war, nach vorgefundenen Ueberresten und dem heutigen Landesbrauch zu

schließen, eine äußerst einfache, mitten in der Baumpflanzung befindliche Vorrichtung; s. Kelter.) Gestützt auf die ziemlich genauen Angaben der Evangelien stehen wir nicht an, Gethsemane ungefähr da zu suchen, wohin die Tradition uns weist, nahe dem Kidron und rechts vom Wege, der zur Spitze des Oelbergs hinaufführt. Ostwärts umfaßt der Blick auf dieser Stätte die Terrassen des steilen Oelbergs, nach Nord und Süd folgt er dem Lauf des engen Kidronthals, westwärts krönen die Zinnen der Haramsmauer hoch oben den Rand des Morijah (s. die Abbildung). Das Geräusch der Stadt dringt nicht in den Thalgrund hinunter und wol mochte es hier zu allen Zeiten einsam gewesen sein. Aber im engen Thal, in der Mitte weitschattiger Oelbäume, konnte das beängstigte Gemüth ganz anders denn auf freier offener Heide ein Gefühl des Geborgenseins empfinden, und in der tiefen, ringsum waltenden Stille die mächtig bewegte religiöse Stimmung ungehindert zum Ausdruck bringen.

Bei der Belagerung Jerusalems durch Titus wurden alle Bäume des Gartens umgehauen und derselbe gänzlich verwüstet (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 6, 2, 12, 2). Aber im Lauf der Zeit hat der Ort wiederum vieles von der Scenerie gewonnen, welche hier einst den betenden Menschensohn in seinem bangen, schweren Kampf umgab.

Furrer.

Getränke. Es gibt kaum ein Volk, das sich ausschließlich mit einerlei Getränk, dem natürlich gebotenen Wasser begnügte. Auch die Hebräer tranken außer Wasser (2 Mos. 23, 25), dem besonders hochgeschätzten Quellwasser (1 Mos. 26, 19), und der Milch, die wol auch als Getränk diente (1 Mos. 18, 8; Richt. 4, 19; 5, 25), vornehmlich Wein, den sie in großer Menge und vorzüglicher Güte selbst bauten, daher er unter den Hauptproducten Palästinas genannt zu werden pflegt (2 Mos. 49, 11; 4 Mos. 16, 14; 5 Mos. 6, 11; 8, 8; Jos. 24, 12 u. a.). In den Gesetzen wird oft Rücksicht auf den Weinbau genommen, Dichter und Propheten entlehnen ihm ihre Bilder häufig. Auch die Kunst, den Wein mit Gewürzen zu versetzen, um dessen Stärke und Geschmack zu erhöhen, war den Hebräern nicht unbekannt; sie nannten ein solches Getränk gemischten (Mischwein; Jes. 5, 22 u. a.). Sie bedienten sich überdies auch anderer künstlich bereiteter, berauschender Getränke, die sie unter dem Namen Sekar zusammenfaßten (3 Mos. 10, 9) und dem Wein gleichstellten (4 Mos. 6, 3; 5 Mos. 29, 6; Richt. 13, 4 fg.; 1 Sam. 1, 15; Spr. 20, 1; 31, 4). Sie gebrauchten dazu wahrscheinlich Datteln und andere Früchte, wie ja auch das classische Alterthum den Dattelwein kennt (vinum palmarum), der Talmud von Obstwein spricht und im heutigen Morgenlande allgemein Scherbet getrunken wird. Die Bibel erwähnt auch Essig, aus Wein oder Sekar gewonnen (4 Mos. 6, 3), als Getränk für Arbeiter, das noch jetzt im Orient in Gebrauch ist, wobei man an die röm. Posca erinnert wird, eine Mischung von Essig und Wasser, als kühlendes Getränk namentlich der Soldaten bekannt. Dieses ist auch Matth. 27, 34. 48; Joh. 19, 29; Mark. 15, 23. 36 gemeint, indem man es zur Betäubung mit Bitterstoffen versetzte. (Ueber Gerstenwein oder Bier s. Wein.) Die Talmudisten sprechen von einem aus Salz, Safran und Gerstensaft bereiteten Trank, den sie „medisch" nennen.

Roskoff.

Getreide. Gerste und Weizen, Dinkel und Hirse waren die Getreidesorten, welche die alten Israeliten in Kanaan cultivirten, während sie Roggen und Hafer, diese Lieblingsgattungen eines kältern Klimas, die indeß heutzutage nach unserer eigenen Anschauung ebenfalls in Palästina vorkommen, nicht berücksichtigten. Noch viel weniger eignete sich die Cultur des, einen nassen Boden liebenden, Reises für das wasserarme Hochland Israels. Hingegen wurde auch das Mehl von Bohnen und Linsen zu Brot verbacken (Ez. 4, 9). Weitaus am meisten pflanzte man indeß Gerste und Weizen an, sodaß diesen Getreidesorten gegenüber die andern nur eine untergeordnete Bedeutung behaupten konnten und z. B. in jener poetischen Schilderung vom Segen der palästin. Fluren (5 Mos. 8, 8) nur Weizen und Gerste erscheinen (vgl. auch Jer. 41, 8; Joel 1, 10 fg.; 2 Chron. 2, 10).

Die Gerste wird in Palästina ziemlich um dieselbe Zeit wie der Weizen ausgesäet. (Die dort insgemein angepflanzte Species kommt mit unserer zweizeiligen Sommergerste überein.) Der Beginn der Aussaat kann aber nicht vor dem Eintreffen des Frühregens stattfinden, gewöhnlich in der ersten Woche des Novembers, muß jedoch nicht selten bis in den December verschoben werden, wenn der erste Regen nicht reichlich genug gefallen. Sehr rasch wächst nun die Saat heran, sodaß im heißen Jordanthal dieselbe schon nach Mitte März reif zur Ernte ist, auch wenn sie erst im December vorher ausgestreut worden.

In den höher gelegenen Landestheilen sammelt man die Gerste im Monat April, in den Hochthälern des Libanon und Hermon begreiflich noch später. Die Entwickelung der Gerste geht weit rascher vor sich als diejenige des Weizens, daher jenes 2 Mos. 9, 31. 32 berichtete Hagelwetter in Aegypten im Anfang des Jahres wol die Gerste, aber noch nicht den Weizen zerschlagen konnte.

Die Erstlingsgarbe jedes neuen Jahres, die man Jahve darbrachte, war demnach eine solche von Gerste (3 Mos. 23, 10), und das Brot wie die gerösteten Körner, die man von neuer Frucht am Passahfest genoß, konnte man ebenfalls nur von der Gerste beziehen (3 Mos. 23, 14; Jos. 5, 11; 2 Sam. 21, 10; 2 Kön. 4, 42). Bei der lässigen Bewirthung von heutzutage wirft die Gerstensaat nur einen sehr mäßigen Ertrag ab, nicht viel mehr als etwa 20 Scheffel auf die Juchart (Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 421); doch der fleißige und sorgfältige israelitische Bauer mochte einst bessere Resultate erzielen, weiß doch auch Burckhardt nach eigenen Erfahrungen von funfzig- bis sechzigfältigem Ertrag aus dem Hauran zu berichten (Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], II, II, 992). Das Mehl dieser Frucht steht dem des Weizens in jeder Beziehung nach; daher man z. B. auf dem Markt von Samaria für 1 Scheffel feinen Weizenmehls gerade doppelt soviel zahlte als für 1 Scheffel Gerste, ein Verhältniß, das sich im Hauran auch noch zu unserer Zeit findet (Ritter, a. a. O., II, II, 992; 2 Kön. 7, 1). Die geringe Werthschätzung der Gerste zeigt sich ferner in manchen bildlichen Anspielungen, so Ez. 13, 19: „Ihr entheiligt mich, spricht Jahve, um ein paar Hände voll Gerste." Gideon scheint, aus dem bekannten Traum des midianit. Wachtsoldaten zu schließen, von seinen Feinden spöttisch als ein Gerstenbrot bezeichnet worden zu sein (Richt. 7, 13). Das Brot des armen Volks bestand gemeinhin aus Gerste (Joh. 6, 13; Ez. 4, 12; Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 10, 2). Wie gegenwärtig noch, diente Stroh und Korn der Gerste als Hauptfutter für das Hausvieh (1 Kön. 4, 28).

Die Weizenernte folgt ungefähr einen Monat später als diejenige der Gerste, und fällt in den meisten Gegenden des Landes auf die zweite Hälfte des Mai und den Anfang vom Juni, nachdem seit den letzten Schauern des Spätregens eine geraume Zeit verflossen. Gewitter zur Zeit der Weizenernte sind in Palästina äußerst selten; daher die Entladung eines solchen um diese Zeit vom Volk leicht als ein besonderes bedeutsames göttliches Zeichen aufgefaßt werden konnte (1 Sam. 12, 17. 18). Die Weizenernte wurde nach dem theokratischen Gesetz durch das Pfingstfest geschlossen, wie die Gerstenernte mit dem Passahfest officiell eröffnet. Wie man daher an letzterm Fest eine Garbe als Erstlingsopfer darbrachte, so am Pfingstfest, wo man als am Ende der Erntezeit bereits neues Mehl hatte, zwei gesäuerte Brote (vgl. Knobel zu 3 Mos. 23, 9—17). Gersten- und Weizenernte waren nebenbei beliebte Zeitbestimmungen der ackerbauenden Bevölkerung (Ruth 1, 21; 2 Sam. 21, 9; Jud. 8, 2; 1 Mos. 30, 14). In guten Lagen wird durchschnittlich ein fünfundzwanzig- bis dreißigfacher Ertrag gewonnen. Vielleicht stellt sich das Resultat in der äußerst fruchtbaren Hauranebene und auf dem ebenfalls reichgesegneten Plateau von Rabbath-Ammon, aus welcher Gegend einst Weizen auf die Märkte von Tyrus geliefert wurde (Weizen von Minnith, Ez. 27, 17), bei guten Jahrgängen noch besser. Daß übrigens einzelne Saatkörner leicht hundertfältige Frucht bringen konnten, auch bei einem durchschnittlich geringen Ertrag, Jesus bei dem Gleichniß vom Säemann also nur einen Acker von gewöhnlicher Fruchtbarkeit voraussetzte, leuchtet von selbst ein, wenn wir bedenken, wie aus Einer Wurzel selbst bei uns oft mehrere Halme aufschießen, deren jeder eine Aehre von dreißig und mehr Körnern ansetzt. Das Gleichniß zeigt im weitern, daß es auch zu jener Zeit an Landwirthen nicht fehlte, welche durch eigene Lässigkeit einen Theil der Aussaat verkümmern ließen, indem sie weder die Steine wegschroteten, um tieferes Erdreich zu bekommen, noch sorgfältig das allerdings nicht leicht zu vertreibende Dorngestrüpp ausreuteten (Mark. 4, 5—8). Auf der andern Seite berichtet Jesaja, daß umsichtige Bauern den Weizen reihenweise gesteckt hätten, welches Verfahren begreiflich eine weit reichere Ernte erzielen mußte. Hingegen gehört es wol nur der vergrößernden Sage an, wenn 1 Mos. 26, 12 erzählt wird, Isaak habe hundertfältig eingeerntet. In anmuthigen concreten Zügen spricht die prophetische Verheißung (3 Mos. 26, 5) vom Erntesegen Kanaans: „Die Dreschzeit wird reichen bis zur Weinernte (d. h. vom Anfang Juni bis September), und die Weinernte bis zur Saatzeit (d. h. von Mitte September bis Anfang November)." Aehnlich Am. 9, 13: „Der Pflüger wird reichen an den Schnitter

(d. h. wegen der reichen Gerstenernte wird sich das Unterpflügen der Sommerfrucht bis gegen Ende Mai verziehen) und der Traubenkelterer an den Saatstreuer."

Weizen und Gerste durften nicht untereinander gesäet werden (5 Mos. 22, 9; 3 Mos. 19, 19), und auch das Mehl verschiedener Fruchtsorten scheint man nur in äußerster Noth zusammengebacken zu haben (Ez. 4, 9). Im übrigen bereitete man Weizen und Gerste nicht blos zu Brotkuchen, sondern man röstete die noch nicht ganz reifen, weichen, milchigen Körner auf einer Platte und gewann damit eine ebenso schmackhafte als beliebte Speise (Ruth 2, 14; 1 Sam. 17, 17; 25, 18; 2 Sam. 17, 28). Dasselbe Verfahren beobachten die Araber auch heute noch.

Ueber den Preis des Getreides haben wir wenig genauere Nachrichten. Es wird 2 Kön. 7, 16 berichtet, daß ein Seah, d. h. ein Drittelscheffel, feines Mehl einen Sekel, d. h. ungefähr 3 Frs., gekostet habe, sodaß danach der Scheffel Gerste auf etwa 5 Frs. zu stehen gekommen wäre; allein dies waren Preise unmittelbar nach einer Belagerung, die für Zeiten längern Friedens bedeutend heruntergehen mochten.

Tristram hat vier verschiedene Arten Weizen in Palästina beobachtet. In der Nähe von Hesbon traf er eine Species mit sehr großen und bärtigen Aehren, welche er für den Weizen von Minnith halten möchte, eine zweite von weißem Aussehen und sehr kurzem Bart wächst da und dort an der Küste. Die verbreitetste Species ist die dritte mit rauher Hülse und sehr langem Bart, gleich unserer Gerste. An der kurzen Aehre sitzen die einzelnen Körner sehr dicht aufeinander. Der Halm ist ebenfalls kurz. Eine vierte Art hat längere Halmen und zeichnet sich im weitern aus durch einen dunkeln Bart und eine dunkle oder braune Hülse

Als Spelz oder Dinkel wird gewöhnlich das hebr. Kussĕmĕt gedeutet, ein Wort, welches kraft seiner Wurzel kasám (scheren) jedenfalls eine unbegrannte Getreideart bezeichnet. Die durchgehende Eigenthümlichkeit der Spelzform liegt nun allerdings nur darin, daß die Samenkörner fest in die Spelzen eingeschlossen sind und nicht so leicht wie der Weizen aus ihrer Hülse befreit werden können; hingegen kommt begraunter und unbegraunter Dinkel vor. Der Mangel an Grannen eignet auch dem Kolbenweizen (triticum hibernum), und der Schluß liegt nahe, daß der Hebräer sowol diesen als den unbegrannten Spelz unter Kussĕmĕt begriffen habe. Man pflegte mit Kussĕmĕt zuweilen die Gerstenfelder einzufassen (Jes. 28, 25). Ob dies geschah, um mit dem grünen Kranz später reifender Halmen (die Kussĕmĕt reift nach 2 Mos. 9, 32 mit dem Weizen) das gelb gewordene Gerstenfeld freundlich zu schmücken, und weil man es liebte, wie anderwärts, scharfe Contraste einander gegenüberzustellen, nämlich hier die langbärtigen Gerstenähren den glatten der Kussĕmĕt? Wir wissen es nicht.

Hirse wird nur Ez. 4, 9 in der Bibel erwähnt. Noch hat sich das hebr. dóhan für das panicum miliaceum bei den Arabern erhalten. Man findet in Palästina sowol diese Hirseart als das unter dem Namen Dhurrha bekannte Sorghum vulgare. Während bei jener der Blütenstand eine überhängende, lockere Rispe bildet, so bei dieser eine dichte, walzige, deren Blütchen auf den ersten Blick wie feine Borsten sich hervordrängen. Bei uns verwendet man die beiden Species fast ausschließlich zu Vogelfutter, aber im Osten sind sie eine häufige Nahrung armer Leute. Man genießt die Körner sowol roh als zu Kuchen verbacken. Weicher als das Gerstenstroh dienen die Hirsestengel auch als Futter für das Hausvieh. Mit Stroh aber muß sich das letztere einen großen Theil des Jahres hindurch begnügen, und wie im künftigen Gottesreich Staub der Schlangen Speise sein wird, so Stroh für den Löwen nach Jes. 65, 25.

Dem Feind suchte man zu schaden durch Anzünden der reifenden Getreidesaaten, wie Simson (Richt. 15, 5) den Philistern einmal gethan haben soll. Es kam auch vor, daß ein Nachbar unabsichtlich dem andern das Saatfeld in Brand steckte, wenn er, um das Feld für die Sommerfrucht zu bestellen, die Gerstenstoppeln abbrannte und der Wind glühende Funken auf das benachbarte Weizenfeld hinübertrug (2 Mos. 22, 5; Jes. 5, 24; 47, 14).

Furrer.

Gewichte, s. Maße.

Gewissen. Bekanntlich findet sich im A. T. kein Wort, welches dem Begriff vollkommen entspräche, den wir mit dem Ausdruck „Gewissen" verbinden. Wenn Koheleth (Kap. 10, 20) mahnt, daß man dem König auch nicht einmal in „Gedanken" fluchen möge, so übersetzen zwar die LXX das hebr. maddá; durch das griech. „Gewissen" (συνείδησις);

aber es ist unter jenem hebr. Ausdruck nur die Vernunft, als das Vermögen der gedankenerzeugenden Thätigkeit, zu verstehen. Die alttest. Seelenlehre kennt überhaupt keine geistige und sittliche Centralfunction im Menschen; es verlegt die centrale Thätigkeit des Individuums in das Gebiet des unbewußten Lebens, des Herzens (leb; s. Herz). Im Herzen vollzieht sich das religiös-sittliche Urtheil nicht infolge einer Function des Selbstbewußtseins, sondern vermittels einer Erregtheit des Gefühls. Hanna schüttet ihr „Herz" aus vor Jahve (1 Sam. 1, 15); den König David straft sein „Herz", weil er Hand an das Gewand des Gesalbten des Herrn, Saul, gelegt (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10); auf Jahve vertraut das „Herz" des Bekümmerten (Ps. 28, 7). Das Herz ist überhaupt als dasjenige Organ vorgestellt, durch welches die Gemeinschaft des Personlebens mit Gott vermittelt wird (Ps. 5, 12. 19). Das „reine Herz" bedeutet ungefähr dasselbe, was wir als das „gute Gewissen" bezeichnen (Ps. 73, 1). Beachtenswerth ist der Ausspruch in Ps. 86, 11, wonach der Psalmist ein lebab 'ehad, ein „einiges Herz" wünscht, um wahrhaft gottesfürchtig zu leben. An dieser Stelle ist das Herz als derjenige innerste Punkt im Personleben des Menschen, in welchem Gott und der Mensch zusammenkommen, d. h. wirklich als das religiöse Centralorgan gefaßt. In das Herz werden daher auch die Vorwürfe des beunruhigten Gewissens verlegt (1 Sam. 25, 31), und umgekehrt spricht das Herz die Schuldlosen von Schuld frei (Hiob 27, 6).

Fehlt mithin der Ausdruck Gewissen im A. T., so fehlt doch, wie aus dem Bisherigen erhellt, die Sache keineswegs. Das Herz, so ziemlich in der Bedeutung unsers Gewissens, ist der Sitz des religiös-sittlichen Centralbewußtseins des Menschen, welches dem Personleben einerseits die Gewißheit seines ursprünglichen, unmittelbaren und unauflöslichen Zusammenhangs mit Gott verbürgt, andererseits aber auch die Erfahrung in sich schließt, daß dieser Zusammenhang durch störende und hemmende Momente immer wieder unterbrochen wird. Es ist als religiöses Organ ein gutes, freudiges, sofern es die Einheit des Personlebens mit Gott bezeugt, und es ist als sittliches Organ ein böses und gedrücktes, sofern von ihm die Trennung des Personlebens von Gott, wenn auch nur in vorübergehenden Momenten, schmerzlich wahrgenommen wird (vgl. meine „Christliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], I, 135 fg.).

Wenn im A. T. demgemäß das Herz als der Träger der Gewissensfunctionen betrachtet wird, so liegt die tiefere Ursache hiervon in der Bedeutung, welche die alttest. Psychologie dem Blutleben überhaupt (s. Blut) beilegt. Das Herz wird als das Centralorgan des Blutlebens, zugleich auch als das Centralorgan für das Geschlechtsleben betrachtet; denn der Geist hat seine Quelle im Blut, und nach dem Verlust des Blutes, z. B. in der Unterwelt, ist der Mensch nur noch ein Schattenbild; hieraus erklärt sich denn auch der Umstand, daß in der religiös-sittlichen Weltanschauung der Hebräer die sittliche Selbstbestimmung, das Freiheitsbewußtsein, noch sehr unausgebildet ist. Die Gewissensthätigkeit, weil sie als durch das Herz und das Blutleben vermittelt vorgestellt wird, ist vorzugsweise sinnlich bestimmt; auf den religiösen und sittlichen Lebensäußerungen liegt der Druck der Naturnothwendigkeit; das Individuum wird seiner Gemeinschaft mit Gott niemals recht froh. Das Bewußtsein der Unwürdigkeit, Schlechtigkeit, Verworfenheit herrscht vor und führt zu stets aufs neue wiederholten Sühnversuchen und Entsündigungsmitteln; das Bewußtsein einer freudigen Erhebung, des sittlichen Vertrauens, des herzlichen Verkehrs mit Gott hat Mühe, sich geltend zu machen; und auch die messianischen Hoffnungen (s. d.) nehmen in der Regel eine sinnliche Färbung an. Die alttest. Religion ist daher vorzugsweise eine Religion des gedrückten, geängstigten Herzens, des vorzugsweise bösen Gewissens, und die Gefühle der Furcht, Angst, Verzagtheit, Selbstentwerthung nehmen in ihr die vorderste Stelle ein (Ps. 55, 5 fg.; 77, 4; Hiob 13, 11; 2 Mos. 20, 20 fg.; Hiob 28, 28; Spr. 16, 6; Jer. 32, 40; Mal. 2, 5), wenn auch diejenigen des Glaubens, der Liebe und der Erhebung zu Gott keineswegs mangeln. Erst in der hellenistischen Literatur, z. B. im Buch der Weisheit und öfters bei Philo, findet sich das Gewissen (συνείδησις) ausdrücklich erwähnt. Als sittliche Centralfunction, welche den Menschen seiner Verschuldungen anklagt, erscheint es Weish. 17, 10. Philo (De Josepho, II, 49) erklärt den Widerstand, den die Tugend des Joseph den Verführungskünsten des Weibes des Potiphar entgegensetzte, aus der Stärke seines Gewissens. Er betrachtet das Gewissen als ein angeborenes sittliches Vermögen (De decem oraculis, II, 195), aber er scheint in der Regel nur das böse Gewissen zu kennen, das er als bewußte Selbstanklage (συνειδὸς

ἔλεγχος) bezeichnet (Quod Deus sit immutabilis, I, 291). Auf diesem Standpunkt ist das Gewissen allerdings bereits als ein bewußtes geistiges Vermögen gefaßt, das nicht mehr aus dem Blutleben, sondern aus einem höhern immateriellen Princip abgeleitet wird (vgl. das Fragment, II, 668).

Jesus hat nirgends den Ausdruck „Gewissen" (συνείδησις) gebraucht. Wir begegnen demselben wol in den Reden Jesu schon deshalb nicht, weil die aram. Sprache kein angemessenes Wort dafür hatte. Dagegen hätte nicht geleugnet werden sollen, daß Jesus das Gewissen der Sache nach erwähnt hat. Das innere Licht, das nicht in Finsterniß sich verwandeln soll (Matth. 6, 23; Luk. 11, 35), weist unverkennbar auf die religiös-sittliche Centralfunction, wodurch jedes Personleben mit Gott in unmittelbarer Verbindung steht. Um so größer ist der Misgriff, wenn man mit Güder („Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1857, S. 251) das Gewissen als „das von den andern Vermögen des religiös-sittlichen Geistes ausgeschiedene" Vermögen betrachtet, während es im Gegentheil die alle religiös-sittlichen Functionen umfassende Function ist. Als das auf Gott unmittelbar bezogene Selbstbewußtsein, d. h. das centralpersönliche Gottesbewußtsein des Menschen, ist dasselbe von der Geistesseite des Menschen nicht zu trennen; es ist der Mensch selbst in seinem tiefsten Geistesgrund und innersten Lebensgehalt. So erst verstehen wir recht, weshalb Jesus den in seinem Gewissen erschütterten verlorenen Sohn „in sich selbst gehen", d. h. sein besseres, wahres Selbst in seinem Gewissensgrunde finden läßt (Luk. 15, 17). Ueberhaupt ist die Religion Jesu durchweg Gewissensreligion, d. h. die Religion in ihrer Unabhängigkeit von der überlieferten Satzung und der äußern unverstandenen Autorität. Die im Gewissen erkannte Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit, die vorzüglicher ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 5, 20), die Gerechtigkeit, die sich nicht auf das Herkommen und die Schulgelehrsamkeit stützt, sondern auf die selbst gewonnene religiöse Ueberzeugung und sittliche Gesinnung (Matth. 6, 1 fg.). Insonderheit ist es der Gewissensreligion eigen, den fremden Standpunkt, die Ueberzeugung der andern nicht zu richten (Matth. 7, 1 fg.); denn das Gewissen ist als ein „inneres" Licht, als das verborgene wahre Wesen der Persönlichkeit, dem fremden Urtheil der Natur der Sache nach entzogen, und nur vor dem Auge des allwissenden Gottes aufgedeckt.

Die Stiftung Christi, ohne Priester, Opfer, Ceremonien, ohne einen sinnlichen Cultus, die von ihm proclamirte Anbetung des Vaters „im Geist und in der Wahrheit", erklärt sich nur aus diesem seinem Gewissensstandpunkt, und sein Kampf mit den Anhängern der Theokratie und der schulgerechten Buchstabenherrschaft ist ein unausgesetztes Ringen zwischen dem im Gewissen begründeten urlebendigen Gottesbewußtsein und den überlieferten, von Gewissensmotiven gelösten, theokratischen Satzungen und Institutionen.

Wenn der Apostel Paulus sich des Ausdrucks Gewissen (συνείδησις) öfters bedient, ja von einer genauer entwickelten Gewissenslehre auszugehen scheint, so liegt der Grund hiervon zunächst in seiner griechischen, wol auch theilweise alexandrinisch-speculativen Bildung. Sein Gewissensbegriff ergibt sich am sichersten aus Röm. 2, 13—15. An dieser Stelle unterscheidet er zunächst das Gewissen von dem Gesetz und von der in die Herzen eingegrabenen Wirkung oder dem innern Erfolg des Gesetzes, von der durch das Gesetz bewirkten sittlichen Lebensrichtung; er unterscheidet es im weitern auch noch von den verdammenden oder lossprechenden sittlichen Urtheilen. Hiernach liegt ihm das Gewissen tiefer als der Wille und als die Vernunft; er betrachtet es als das religiös-sittliche Grundbewußtsein, was sich namentlich ergibt, wenn wir, wie der Zusammenhang fordert, V. 16 unmittelbar mit V. 13 verbinden und V. 14 und 15 als einen parenthetischen Zwischensatz betrachten, sodaß das Gewissenszeugniß an dem großen letzten Gerichtstag, an welchem ohnedies alles Verborgene vom Licht der Ewigkeit bestrahlt werden wird, aus den innersten Tiefen des Personlebens offenbar werden soll. Dieser so richtige Einblick in das Wesen des Gewissens befähigt den Apostel nicht nur zur vollen Anerkennung der Ebenbürtigkeit der Gewissensreligion mit den positiven Religionen, sondern auch, seiner scharfen Verurtheilung des Götzendienstes ungeachtet, zur Werthschätzung der religiös-sittlichen Wahrheit des Heidenthums neben den grauenvollen Auswüchsen seiner intellectuellen und moralischen Verirrungen (Röm. 2, 14 fg.; 1, 19 fg.). Der innere, am Gesetz Gottes sich erfreuende Mensch, der in ewiger Uebereinstimmung mit Gott lebt und, wenn ihm auch das Böse stets bei der Hand ist, doch an sich nur das Gute wie Gott

selbst will, der überhaupt das unverwüstliche bessere Ich der Persönlichkeit bildet, er ist der Gewissensmensch, die Persönlichkeit, wie sie im Gewissensgrund ist, abgesehen von dem erfahrungsgemäßen Einfluß, den die sinnlich-selbstsüchtige Naturgewalt, das „Fleisch" (s. d.) über sie ausübt (Röm. 7, 14—23).

Von diesem unfehlbaren Zeugen, dem Gewissen, wie es an sich ist, unterscheidet der Apostel allerdings das Gewissen, wie es unter der Gewalt der Sünde geworden ist, das irrende, befangene, das der Reinigung und Erneuerung bedürftige. Er kennt ein „schwaches" Gewissen, d. h. ein religiös-sittliches Bewußtsein, welches falsche Vorstellungen erzeugt, durch diese die religiöse Erkenntniß trübt und den sittlichen Willen irreleitet. Ein solches schwaches Gewissen schreibt er z. B. denjenigen korinthischen Christen zu, welche entweder an den heidnischen Opfermahlzeiten theilnahmen, ohne von der Furcht vor den Götzen ganz frei geworden zu sein (1 Kor. 8, 7), oder welche an den Mitchristen, die sich bei den heidnischen Opferfesten unter die festfeiernden Bekannten mischten, Anstoß nahmen, weil sie in dieser Betheiligung an heidnischen Opferfestlichkeiten eine Huldigung gegen den Götzendienst selbst erblickten (1 Kor. 8, 9—13). Auch in diesem Fall versteht der Apostel unter dem „Gewissen" das religiös-sittliche Centralbewußtsein, welches über das Verhältniß der Persönlichkeit zu Gott und zur Welt entscheidet. Von der Voraussetzung aus, daß der Mensch im innersten Punkt, d. h. eben durch die maßgebende religiöse und sittliche Centralfunction des Gewissens, lediglich an Gott selbst gebunden ist, und nicht an falsche, abergläubische Vorstellungen von Gott, ertheilt der Apostel den Korinthern den Rath, sich beim Einkauf von Victualien auf dem Markt um den Umstand, daß vielleicht unter dem zu Markt gebrachten Fleisch Götzenopferfleischreste sich befinden könnten, gar nicht zu kümmern; denn dem reinen Gewissen ist nach seiner Ansicht gerade so alles rein, wie dem freien alles erlaubt (Röm. 14, 20; 1 Kor. 10, 23).

Hier ist nun der Ort, wo der Apostel seine Ansicht von der Gewissensfreiheit, und zugleich auch von den unerlaßlichen Grenzen derselben entwickelt. Das religiös-sittliche Bewußtsein als solches, d. h. als individuelles, ist ihm unstreitig der oberste Maßstab für das gesammte sittliche Handeln des Individuums; es kann ein Mensch nur dadurch Gott gefallen und seine Pflicht gegen das Sittengesetz erfüllen, daß er nach seiner Gewissensüberzeugung handelt. Der Apostel macht uns in seinem eigenen Denken und Thun ganz den Eindruck, daß ihm dieser Grundsatz stets vor Augen geschwebt hat. Allein soll der Christ nun wirklich in allen möglichen Fällen, ohne jegliche Rücksichtnahme auf die Umstände, nur seine Ueberzeugung zur Richtschnur seines Verhaltens nehmen? Gibt es nicht Verhältnisse, unter denen er mit derselben zurückzuhalten verpflichtet ist? Allerdings ist die Rücksicht auf das fremde (schwache) Gewissen bisweilen maßgebend. Das freie Gewissen hat die Pflicht, gegenüber dem noch unfreien Anstoß und Aergerniß zu vermeiden, und die Schranke für die Gewissensfreiheit liegt mithin in der verständigen und liebevollen (pädagogischen) Rücksicht auf das fremde, vielleicht noch irrende Gewissen, also auch auf das religiös-sittliche Vorurtheil, dem so weit nachgegeben werden muß, als die unnachsichtliche Geltendmachung des eigenen Gewissensstandpunktes erheblichere religiös-sittliche Nachtheile herbeiführen würde (1 Kor. 10, 23 fg.). Daher empfahl der Apostel in der Controverse zwischen der Partei der „Starken" und „Schwachen" in der röm. Gemeinde, bei unbedingtester grundsätzlicher Anerkennung der Gewissensfreiheit und der daraus entspringenden Ueberzeugungstreue, gleichwol die Pflicht zweckmäßiger Rücksichtnahme auf die schwachen und gebundenen Gewissen (Röm. 14, 13 fg.; 15, 1 fg.).

Bei dieser Veranlassung macht sich nun auch der Zusammenhang bemerklich, der zwischen Gewissen und Glaube (s. d.) besteht. Ist das Gewissen die religiös-sittliche Centralfunction, so ist der Glaube die religiös-sittliche Grundgesinnung, in welcher das unmittelbar religiös-sittliche Bewußtsein sich seinen, das gesammte Personleben bestimmenden, umfassenden Ausdruck gibt. Es ist in dieser Beziehung bezeichnend, wenn der Apostel in jenem Streitfall zwischen den Schwachen und Starken von dem Starken sagt: „Er glaubt (πιστεύει), von allem essen zu dürfen", d. h. infolge seiner auf das Gewissen gestützten Ueberzeugung ißt er von allem. Demgemäß wird der Christ, wie durch sein Gewissen, so auch durch seinen Glauben, d. h. durch die gewissenhafte Ueberzeugung und seine daraus entspringenden allgemeinen sittlichen Grundsätze in seinem Verhalten bestimmt, und wider seinen Glauben etwas zu thun, ist ebendeshalb sündlich, weil es ein Thun wider das Gewissen, d. h. wider das Centralbewußtsein der Persönlichkeit von ihrem Verhältniß

zu Gott und zur Welt ist. Darum beruft sich auch der Apostel auf das Gewissen als auf die letzte Wahrheitsinstanz (Röm. 9, 1; vgl. auch 2 Kor. 1, 12). Damit will er jedoch nicht sagen, daß das Gewissen, dem populären Ausdruck gemäß, geradeswegs eine „Stimme Gottes" in uns sei. Das Gewissen ist, seiner Anschauung zufolge, immer eine Stimme des Menschen, jedoch des im innersten Mittelpunkt seines Personlebens religiös und sittlich angeregten und regulirten Menschen, des Menschen in seiner innersten ursprünglichen und unmittelbaren Bezogenheit auf Gott.

Der paulinische Gewissensstandpunkt entspricht daher ganz dem hohen und freien Geist des Apostels; gerade in dieser seiner Freiheit zeigt er auch wieder eine weise Begrenzung. Auch die Pastoralbriefe greifen auf die Gewissenslehre des Apostels zurück, nur mit wenig Glück und Geschick. 1 Tim. 4, 2 werden die Irrlehrer als „Gebrandmarkte an ihrem Gewissen" beschrieben, d. h. es wird ihnen ein religiös-sittliches Grundbewußtsein zugeschrieben, welches Brandmale der göttlichen Bestrafung an sich trüge — ein jedenfalls verfehltes Bild, das zugleich einen Widerspruch mit der paulinischen Gewissenslehre enthält, nach welcher nur die Gewissenlosigkeit oder Ueberzeugungswidrigkeit den Christen brandmarkt, nicht aber der Irrthum. Tit. 1, 15 ist von einem „befleckten Gewissen" die Rede; es wird auch hier unpaulinisch die Irrlehre, also eine, wenn auch unrichtige, jedoch individuell aufrichtige Ueberzeugung, als ein befleckendes Element betrachtet. Das „gute Gewissen" ist lediglich das richtige Wissen um die reine Lehre (1 Tim. 1, 19; 3, 9). Damit ist die ursprüngliche paulinische Gewissenslehre allerdings fast in ihr Gegentheil verwandelt.

Auch der Hebräerbrief thut seinen, dem Paulinismus verwandten Standpunkt durch Berufung auf das Gewissensprincip mehreremal kund, und er ist jenem im wesentlichen treu geblieben. Treffend wird mit Beziehung auf den alttest. Opferdienst gezeigt, daß ihm die Kraft fehlte, die Theilnehmer im Gewissen, d. h. im religiös-sittlichen Centralbewußtsein, zur sittlichen Vollendung zu führen (Hebr. 9, 9). Auch hier ist das Gewissen nicht nur als Bewußtsein von Gott, sondern auch als Bewußtsein von den Sünden (Hebr. 10, 2. 22), und daher als religiös-sittliches Grundbewußtsein gefaßt; daher die Vorstellung, daß es gereinigt werden müsse (Hebr. 9, 14) von den „todten Werken" (Hebr. 6, 1), d. h. von der äußerlichen theokratischen Kirchlichkeit, aus welcher die Sünden des pharisäischen Hochmuths und der Gesetzesgerechtigkeit entsprungen waren. Der Verfasser des Hebräerbriefs kommt in diesen Stellen dem freien paulinischen Gewissensstandpunkt sehr nahe. In eigenthümlicher Weise betrachtet er (Kap. 9, 14) das Blut Jesu Christi als das Reinigungsmittel des Gewissens; er bezeichnet damit, im Unterschied vom theokratischen Opfer im Alten Bund, das sittliche Selbstopfer, mit welchem Christus als der Stifter einer höhern Lebensordnung im Neuen Bund vorangegangen, als das wahre sittliche Reinigungsmittel.

In ähnlichem Gebrauch findet sich der Ausdruck Gewissen 1 Petr. 3, 21. Die Taufe wird an dieser Stelle beschrieben nicht etwa lediglich als eine Abwaschung von leiblichem Unrath, sondern als die „Nachfrage nach einem guten Gewissen in Beziehung auf Gott" (1 Petr. 3, 21). Der paulinische Standpunkt macht sich hier gleich bemerklich; das Gewissen erscheint zunächst als das rechte „Bewußtsein in Beziehung auf Gott", d. h. als wesentlich religiöses Bewußtsein. Daß die Taufe (s. d.) als eine „Nachfrage nach dem Gewissen" beschrieben wird, ist allerdings überraschend; allein die Beschreibung rechtfertigt sich aus dem Umstand, daß der Täufling damals sich vor der Taufe über sein religiös-sittliches Verhältniß und Verhalten auszuweisen hatte, wonach, infolge einer auch sonst häufig vorkommenden Verwechselung des Bedingenden mit dem Bedingten, die Taufe selbst als die eigentlich ihr vorangehende Prüfung bezeichnet wurde. Das „gute Gewissen in Beziehung auf Gott" ist der richtige Gewissensstand im Glauben und Leben des Täuflings.

Hiernach bleibt sich unstreitig in den meisten und wichtigsten Stellen des N. T., in welchen der Ausdruck Gewissen vorkommt, die Grundbedeutung desselben gleich. Es ist die religiös-sittliche Centralfunction des Personlebens, durch welches dieses mit Gott in ursprünglicher und unmittelbarer Weise verbunden ist. An andern seltenern neutest. Stellen bedeutet der Ausdruck „Gewissen" lediglich so viel als Bewußtsein oder sittliches Bewußtsein (z. B. Hebr. 13, 18; Apg. 23, 1). Zu diesen Stellen gehört einigermaßen auch Röm. 13, 5, wonach der Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht blos durch die Furcht vor

der Strafe, sondern durch das Gewissen, d. h. die freie sittliche Ueberzeugung, bewirkt werden soll. Aehnlich empfiehlt sich Paulus dem Gewissen, d. h. der sittlichen Ueberzeugung, derer, welchen er die Wahrheit verkündigt (2 Kor. 4, 2), oder er will den Gewissen der korinthischen Christen offenbar sein, d. h. er sucht keine unsittlichen Schliche und Ränke, er darf sich ruhig ihrem sittlichen Urtheil unterwerfen (2 Kor. 5, 11). Solche Stellen, in welchen der Ausdruck Gewissen in einer mehr abgeleiteten, lediglich sittlichen Bedeutung vorkommt, erklären sich selbst wieder aus der von uns dargelegten Grundbedeutung. Das sittliche Urtheil hat auf dem christl. Lebensgebiet einen Werth lediglich im Zusammenhang mit dem religiösen, d. h. es kommt in letzter Instanz immer darauf an, wie der Mensch in seinem innersten Grund zu Gott steht.

Das Christenthum — das geht mit Sicherheit aus den neutest. Aussagen über das Gewissen hervor — ist von allen übrigen Religionen dadurch specifisch verschieden, daß es recht eigentlich die Religion des Gewissens ist. Alle vorchristl. Religionen waren Natur- oder Satzungsreligionen. Ihre Bekenner entbehrten darum der freien religiös-sittlichen Selbstbestimmung. Das Christenthum, nämlich das Christenthum Christi und der Apostel, kennt deshalb keine Priester, kein Opfer, keine Tempel, keinen äußerlichen Cultus, keine Fasten, keine Satzungslehre, weil innerhalb seiner Gemeinschaft das Gewissen der wahre Priester, weil das innere Heiligthum des Personlebens der rechte Tempel ist, weil die wahren Opfer und Gottesdienste die von Gewissensbeweggründen getragenen und geleiteten, und auf der innern Gesinnung und Ueberzeugung beruhenden, Handlungen und Lebensäußerungen sind. Das Christenthum ist als die Religion des Gewissens auch die Religion der Freiheit, denn das Gewissen ist der Natur der Sache nach nicht nur selbst frei, sondern es macht auch den Menschen frei, weil in ihm der Mensch nicht an die sinnlichen Naturgewalten, sondern lediglich an den absoluten Geist, an Gott selbst gebunden ist, eine Gebundenheit, die als solche die höchste Freiheit in sich schließt. Mit gutem Grund darum ist der Protestantismus auf das Gewissen, die Gewissensrechte und die Gewissenspflichten des Personlebens zurückgegangen; er hat sich damit wieder auf die ursprünglichen und unveräußerlichen Grundlagen des christl. Geistes und der apostolischen Gemeinschaft gestellt. Die Lehre vom Gewissen in ihrer biblischen Ursprünglichkeit hat auch für die weitere Entwickelung der christl. Theologie und Kirche eine bahnbrechende Bedeutung.

Vgl. zu der, in neuerer Zeit sehr zahlreich gewordenen Literatur über diesen Gegenstand meinen Artikel „Gewissen" in Herzog's „Real-Encyklopädie", V, 129 fg.; Beck, „Umriß der biblischen Seelenlehre" (2. Aufl., Tübingen 1862), S. 71 fg.; Delitzsch, „System der biblischen Psychologie" (2. Aufl., Leipzig 1861), S. 133 fg.; Rothe, „Theologische Ethik" (Wittenberg 1845—48), II, 464 fg.; Güder, a. a. O., S. 245 fg.; Passavant, „Das Gewissen" (2. Aufl., Frankfurt a. M. 1857); Schlottmann, „Ueber den Begriff des Gewissens" in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben", Jahrg. 1859, Nr. 13—15; Hofmann, „Die Lehre von dem Gewissen" (Leipzig 1866), S. 24—36; Immer, „Das gesunde und das kranke Gewissen" (Bern 1866); endlich meine „Christliche Dogmatik", I, 135 fg. Schenkel.

Gewissensfreiheit, s. Gewissen.

Giach, eine Oertlichkeit, vielleicht ein Thal, in der Nähe von Gibeon. Mehrere alte Uebersetzungen haben „gai" (Thal) gelesen. Kneucker.

Gibbethon, bei den LXX und Eusebius: **Gabathon**, als eine Stadt des Stammgebiets Dan aufgeführt (Jos. 19, 44), welche den Leviten zugetheilt wurde (Jos. 21, 23), aber (noch) zur Zeit der ersten Könige von Israel (Nadab und Omri) in der Gewalt der Philister erscheint und von jenen Königen belagert wird (1 Kön. 15, 27; 16, 15—17). Vom Namen dieser Stadt hat sich bisjetzt noch keine Spur in muthmaßlicher Gegend wiedergefunden. Da sie aber nach Jes. 19, 44. 45 an der Grenze des Stammes Dan, und zwar, wie es scheint, an der nördlichen, wol nicht allzu weit von Baalath (s. d.) und Jehud, dem heutigen El-Jehûdîjeh, gelegen hat, und von ihrem Besitz, nach 1 Kön. a. a. O., viel abgehangen haben muß (die Philister scheinen von da aus leichten Eingang in das israelitische Gebiet gehabt zu haben), so vermuthet Thenius demgemäß und der Bedeutung des Namens „Anhöhe" entsprechend, ihre Ortslage etwa in dem heutigen Muzeiriah oder auch in El-Medschdel (d. i. Migdal = Thurm; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 239) nördlich von Diospolis (Lydda). Kneucker.

Gibea (Hügel), Name mehrerer Städte, die auf Hügeln gelegen). I. Jos. 15, 57 wird in der dortigen dritten Abtheilung von Städten Judas auf dem Gebirge Juda eine Stadt Gibea aufgezählt. Robinson („Palästina“ [Halle 1841—42], II, 580) und Tobler („Dritte Wanderung nach Palästina“ [Gotha 1859], S. 157) haben dieses Gibea in einem Ort wieder finden wollen, den das von Eusebius herrührende Namensverzeichniß Gabaatha nennt, und der im West-Südwesten von Bethlehem lag, wo auch Robinson einen Ort Dschebah auf kugelförmigem Hügel antraf. Allein dieses Dschebah kann das Jos. 15, 57 erwähnte Gibea nicht sein, denn es liegt nicht im Bereich der Abtheilung, in welcher an dieser Stelle ein Gibea aufgezählt wird. Das Jos. 15, 57 erwähnte Gibea muß vielmehr südöstlich von Hebron gesucht werden, wo auch Kain, das mit ihm aufgezählt, in Jakin wiedergefunden ist, und wo das Namensverzeichniß des Eusebius gleichfalls ein Gabaa und ein Gabatha erwähnt (vgl. Knobel zu Jos. 15, 57 und den sehr lehrreichen Eintrag der Ordnungsnummern der Jos. 15 erhaltenen Aufzählung jener jüd. Städte auf Blatt III in Menke's „Bibelatlas“ [Gotha 1868]).

II. Gibea Benjamin, Gibea Saul. Im alten Städteverzeichniß Jos. 23, 20—28 wird ein zweites Gibea im Stamm Benjamin neben einem ähnlich klingenden Geba aufgezählt. Die nachexilischen Verzeichnisse (Esra 2, 22—28; Neh. 7, 27—33; 11, 31—35) kennen nur ein Geba. Man hat daher gefragt, bezeichnen jene beiden Namen nur einen oder doch zwei Orte in Benjamin? In den Büchern Samuelis und einmal bei Jesaja wird neben beiden noch ein Gibea Saul, des Königs Heimat, genannt; ist das ein dritter Name für denselben Ort, ein zweiter für einen jener beiden oder ein dritter Ort? Zweimal werden wichtige Begebenheiten, die sich an Orten dieser Namen zugetragen, erzählt: 1) im Buch der Richter Kap. 19 und 20; 2) in der Geschichte Saul's (1 Sam. 9 fg.). Wo hat man den Schauplatz derselben zu suchen? Robinson („Neuere biblische Forschungen“ [Berlin 1857], S. 375 fg.) nimmt Gibea Benjamin und Gibea Saul als Namen desselben in Jerusalems Nähe befindlichen Ortes und scheidet diesen von dem mehr nördlich gelegenen Geba. Knobel (zu Jes. 10, 29) und Thenius (zu 1 Sam. 9, 1 fg.) siedeln alle drei Namen an derselben Stelle in Dscheba an, wozu Knobel (zu Jos. 18, 28) noch ein Gibea bei Jerusalem sucht. Was fordern die Berichte? a) Gibea heißt der Ort, da die Richt. 19 berichtete Schandthat geschah, deren Richt. 20 erzählte Strafe den Stamm Benjamin fast gänzlich vernichtete. Nach Richt. 19, 11—15 liegt dieses Gibea nördlich, doch nicht weit von Jerusalem. Der Levit bricht gegen Abend zu Esel von Bethlehem auf; er ist vor Jerusalem als der Tag sich „sehr geneigt“ hat, und da er nur deshalb noch weiter zieht, weil er nicht unter Jebusitern übernachten will, geht ihm die Sonne unter, hart bei Gibea; das weiter nördlich gelegene Rama kann er nicht mehr erreichen, deshalb muß er in Gibea bleiben (V. 13—15). Josephus („Alterthümer“, V, 2, 8) erzählt jene Schandthat; er nennt den Ort Gaba und berichtet, er sei 20 Stadien von Jerusalem entfernt. (Ungefähr 30 Stadien gibt Josephus [„Jüdischer Krieg“, V, 2, 1] die Entfernung Gabath Saul, das er als Saul's Heimat nennt, an; doch erklärt er diesen Ort nicht als den der Schandthat; der Name Gabath, Gabatha als Heimat Saul's, auch [„Alterthümer“, VI, 4, 2. 6] in der Erzählung von Saul rechtfertigt weit eher die Trennung von Gaba als die seither übliche Annahme, Josephus habe mit Gaba, Gabath und Gabatha denselben Ort bezeichnet). Von Rama aber meldet er („Alterthümer“, VIII, 12, 13) eine Entfernung von 40 Stadien. Hos. 9, 9 und 10, 9 wird Gibea, da jener Greuel geschehen, erwähnt; Hos. 5, 8 werden Gibea, Rama, Beth Aven von einem zu Jerusalem genommenen Standpunkt aus angerufen. Nach diesen Stellen muß Gibea, der Schauplatz jener Schandthat, zwischen Rama und Jerusalem im Stamm Benjamin gelegen haben. Robinson (a. a. O., II, 566) hat Rama in dem Dorf er-Râm nördlich von Jerusalem in entsprechender Entfernung gefunden. Demnach muß dieses Gibea zwischen er-Râm und Jerusalem liegen. Jeglicher Namensüberrest ist verloren; aber an der Straße von Jerusalem nach Rama liegt gerade südlich vom Ramahügel, in einer, den Angaben des Josephus und Richt. 19 entsprechenden, Entfernung von Jerusalem der Hügel Tuleil-el-ful (Robinson, a. a. O., II, 376). Diesen hat Robinson nach seiner ersten Reise in der „Bibliotheca sacra“ (New-York und London 1845) als den Ort, da Gibea Benjamin gestanden, nachgewiesen und bei seiner zweiten Reise dies festgehalten. Reitend kam Robinson von Jerusalem bis dahin, wo Tuleil-el-ful zu seiner Rechten lag in 40 Minuten, von Jerusalem bis Rama in 1 Stunde 40 Minuten;

Furrer („Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 412) ging zu Fuß von Jerusalem bis Tuleil-el-ful in 1 Stunde 25 Minuten, von da nach er-Râm in 53 Minuten; diese Lage entspricht auch den Angaben des Städteverzeichnisses (Jos. 18, 20 fg.). Nach dessen Anordnung muß nämlich Gibea Benjamin im Süden dieses Stammes und als, gleich Jerusalem und Kiriath, ehemals jebusitische Stadt bei diesen gesucht werden.

b) Hätte man die Lage Gibea Saul's nur nach Jes. 10, 29 zu bestimmen, so müßte man sich für das oben bezeichnete Gibea Benjamin entscheiden; denn Jesaja's von Norden nach Süden fortschreitende Schilderung (vgl. Hitzig zu der angezogenen Stelle) des Ausmarschs der Assyrer gegen Jerusalem nennt Gibea Saul nach Rama und vor den näher bei Jerusalem liegenden Orten Gallim, Laisa, Anathoth. Dort aber kennen wir nur das Eine Gibea, das sonst als Gibea Benjamin bezeichnet wird. Dem widersprechen die Angaben in den Büchern Samuelis. Ausdrücklich wird da Gibea Saul nur 1 Sam. 11, 4; 15, 34 und 2 Sam. 21, 6 erwähnt; doch lehrt schon 1 Sam. 11, 4, daß Saul's Heimat dicht am Gebirge Ephraim gelegen; denn von Hause ausziehend kommt er zuerst ans Gebirge Ephraim und von da weiter in nördlich gelegene Landschaften über die benjaminitische Grenze (1 Sam. 10, 2). Von dem Richt. 19 geforderten Gibea bei Jerusalem trifft bei der Genauigkeit jener Schilderung dies unmöglich zu. Die Stadt bei oder auf dem Hügel Gibea Gottes (1 Sam. 10, 5 fg.) ist seine Heimat; denn dort (1 Sam. 10, 10 fg.) kennen ihn die Leute, wohnte auch (V. 14) der nächste Verwandte seines Vaters, ist endlich sein Heimweg zu Ende. Von dort muß er also (1 Sam. 10, 17 fg.) nach Mizpa zur Volksversammlung gegangen sein, und nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung kehrt er dahin, „nach seinem Hause in Gibea“ (1 Sam. 10, 26), als erwählter König zurück. Der nämliche Ort, wo Saul wohnt, wird dann zum ersten mal 1 Sam. 11, 4 Gibea Saul genannt. 1 Sam. 10, 5 erfahren wir indeß noch mehr; bei oder in der Stadt auf dem Hügel Gottes, da man Saul genau kennt, haben die Philister ein Nezib aufgestellt, wie Thenius (zu der angezogenen Stelle) richtig erklärt, nicht ein Lager oder einen Posten, sondern eine Säule zum Zeichen ihrer Herrschaft. Von dieser Säule erfahren wir 1 Sam. 13, 5, daß der 1 Sam. 10, 5 nicht genannte Ort, wo sie stand, Geba gewesen ist, und zugleich die Nachricht, daß deren Zerstörung durch Jonathan das Signal zu der allgemeinen Erhebung gegen die Philister war. Wir haben danach das Gibea Saul's in oder bei Geba zu suchen. Freilich heißt es nur einen Vers vor der letzten Stelle, Jonathan habe mit 1000 Mann in Gibea Benjamin gelegen, worauf das Zerstören der Säule ohne Angabe eines Ausziehens, demnach offenbar als an demselben Ort, und doch als in Geba geschehen, V. 3 berichtet wird (1 Sam. 13, 2 fg.). Hier muß nun entweder 1 Sam. 13, 2 Gibea Benjamin fälschlich für Geba Benjamin stehen oder V. 3 Geba fälschlich für Gibea. Das letztere würde den obigen Beweis zerstören. Daß aber V. 2 statt Gibea Geba gesetzt werden muß, ergibt derselbe V. 2. Saul hat 3000 Mann so vertheilt, daß 2000 Mann mit ihm in Michmas lagern, 1000 mit Jonathan in Gibea oder Geba Benjamin. Michmas (s. d.) und Geba beherrschen den zwischen beiden durchziehenden Paß von Michmas, den jetzigen Wadi es-Suweinit; sollte Saul die nördliche Seite dieses Passes besetzt, die südliche dagegen freigelassen, seinen Sohn aber nach dem fast 2 Stunden südlicher gelegenen Gibea Benjamin, nach einem Ort (1 Sam. 13, 5), dem keine Gefahr drohte, gesandt haben? Hat ihn doch nachher die Sorge, die Philister möchten durch den unbesetzten Paß nach Gilgal hervorbrechen (1 Sam. 13, 10 fg.), getrieben, dort selbst zu opfern, als Samuel länger ausblieb; und endlich, da ihm nach dem Zerwürfniß mit Samuel nur 600 Mann blieben und die Philister schon in Michmas waren, hat er sich mit diesen und Jonathan sofort in dem südlichen, den Paß beherrschenden Punkt Geba (1 Sam. 13, 16) festgesetzt, während nach V. 15 Samuel nach Gibea Benjamin geht. Kritische Ausleger (Thenius, Böttcher) haben V. 15 den ganzen Sinn ändern und die Ortsbezeichnung entfernen wollen; allein es ist recht begreiflich, daß Samuel während des Einfalls der Philister nicht nach seinem, dem ephraimitischen Rama ging, sondern sich in das sichere Gibea Benjamin im Süden zurückzog; konnte doch er, der bekannte Prophet, vor den, nördlich von Geba alle Straßen (1 Sam. 13, 17) beherrschenden Philistern, wahrscheinlich am allerwenigsten sicher heimkehren. Der so geschützte Name Geba für den südlich des Passes von Michmas gelegenen Ort wird durch die sehr genaue Beschreibung der Oertlichkeit, da Jonathan's Heldenthat geschah (1 Sam. 14, 5), weiter bestätigt. In dem Bericht von dieser Heldenthat, 1 Sam. 14, ist

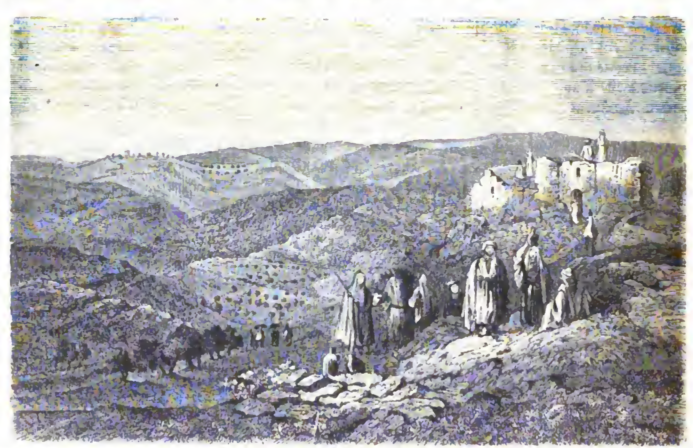
indeß merkwürdig, daß V. 2 erzählt wird (während Jonathan heimlich den jenseit des Passes stehenden Posten der Philister angreifen will): „Saul aber blieb zu Gibea am Ende unter dem Tamariskenbaum auf (dem Platz) Migron"; daß dann weiter V. 16 die Wächter Saul's in Gibea Benjamin die Flucht des von Jonathan überfallenen und geschlagenen Postens sehen, daß endlich Saul selbst (V. 19) die Verwirrung im feindlichen Lager sieht und mit seinen Leuten unmittelbar in den bei Michmas entbrennenden und nach Beth Aven, also nordwestlich von da, den flüchtenden Philistern nach sich hinziehenden Kampf eingreift. Heißt der Richt. 19 bezeichnete Ort wirklich Gibea Benjamin, so muß auch hier, wenigstens 1 Sam. 14, 16, Geba zu lesen sein; denn von jenem Ort war das alles unmöglich; die Möglichkeit einer Verwechselung beider Namen wird von allen Auslegern zugegeben. Gibea Saul aber ist auch danach in oder bei Geba zu suchen. (Die oben erwähnte Angabe des Josephus, daß dieses Gibea 30 Stadien von Jerusalem entfernt sei, wird der ungefähr 1 deutsche Meile = 40 Stadien betragenden Entfernung von Geba ebenso wenig entgegenstehen als sie seither den 20 Stadien („Alterthümer", V, 2, 8) nicht widersprechend erachtet wurde).

Endlich treffen wir 2 Sam. 21, 6 die Nachricht, daß die Gibeoniten sieben Männer aus dem Hause Saul's verlangen, „um sie zu hängen dem Jahve zu Gibea Saul". In der Heimat Saul's ist also ein Heiligthum; von Gibea Benjamin wird ein solches nirgends erwähnt; in der als Geba erkannten Heimat Saul's (1 Sam. 10, 5) oder dicht dabei ist ein „Hügel Gottes", dort ist eine Prophetenschule, und Geba (s. d.) war noch später Levitenstadt. Auf dem Gebahügel muß deshalb auch der Schauplatz jener grausamen, von David den Gibeoniten gestatteten Rache am Geschlecht Saul's und der rührenden Fürsorge der Rizpa, seines Kebsweibes, für die Leichen der Gemordeten gesucht werden. Ist diese Darstellung richtig, so wird man Jes. 10, 29 nicht mit Knobel, sondern mit Hitzig übersetzen („sie durchziehen den Engpaß, in Geba machen sie Nachtquartier, Rama erzittert, Gibea [Saul] flieht"), aber man wird zweifeln, ob der ursprüngliche Text das Wort Saul neben Gibea hatte, wozu man vgl. Hos. 5, 8. Die hier gegebene Darlegung hat den Vorzug, daß sie mit der Annahme der Verwechselung von Gibea für Geba Benjamin an zwei oder drei Stellen, 1 Sam. 13, 2; ? 14, 2 ? und 14, 16, ohne weitere gewaltsame Textänderung, wie sie z. B. zu 1 Sam. 13, 15 vorgeschlagen wurden, jene Erzählung in Betreff der Oertlichkeit vollkommen verständlich macht und zugleich den Richt. 19 gegebenen Angaben gerecht wird; wird die umgekehrte Verwechselung doch Richt. 20, 10. 33 unbedenklich zugegeben. Manchot.

Gibeath, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 28), ist wol einerlei mit Gibea, welches in dem betreffenden Abschnitt bei Josua fehlt. Kuenen.

Gibeon, d. i. „Höchstädt", war ein, einst ziemlich bedeutender (Jos. 10, 2) Ort, nordwestlich von Jerusalem auf einem Hügel, im A. T. (1 Kön. 3, 4) die „große Höhe" genannt, belegen. Die Entfernung des Orts von Jerusalem wird von Josephus („Alterthümer", VII, 11, 7) auf 40 Stadien, d. i. nicht ganz 2 Stunden, an einer andern Stelle jedoch („Jüdischer Krieg", II, 19, 1) auf 50 Stadien angegeben. Die letztere Notiz wird die richtigere sein; Furrer („Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 411) brauchte von El Dschib, d. i. Gibeon, bis zur Hauptstadt 2 Stunden 45 Minuten. Noch heute finden sich auf dem Hügel ein bewohntes Dorf sowie auf der Spitze desselben viele Ruinen aus der Zeit der Kreuzzüge. Der Hügel fällt nach Norden steil ab. Die Umgegend beschreibt Furrer (a. a. O., S. 17) folgendermaßen: „Nach Osten zeigten sich die Höhenzüge von Rama und Gibea Saul. Nach Nordwest zu breitete sich eine schöne Ebene aus. Gegen Südwest trennte ein Olivenwald den Hügel von seiner nächsten Fortsetzung. Die breiten Thäler, die nach Ost, Nord und West sich um Gibeon herumziehen, waren gut angebaut. Die eben gepflügten schwarzen Felder boten, mit grünenden abwechselnd, einen gar freundlichen Anblick dar. Der Ostabhang, mit Reben-, Feigen- und Obstbäumen bewachsen, besitzt mehrere Quellen." Weiter unten entdeckte derselbe Reisende auch einen ausgetrockneten Teich (nach Robinson [„Palästina", II, 353 fg.], 120 Fuß lang und 100 Fuß breit). Das sind die „großen Wasser von Gibeon", von denen Jeremia (Kap. 41, 12) spricht, sowie der „Teich", bei welchem die Scharen Abner's mit denen Joab's zusammenstießen (2 Sam. 2, 13). Gibeon war, als die Israeliten unter Josua in Palästina einrückten, Vorort eines Vierstädtebundes, dem außer Gibeon noch Chephira, Beeroth und Kirjathjearim angehörten (Jos. 9, 11. 17). Um ein gleiches Schicksal, wie dasjenige, das die Städte Jericho und

Ai getroffen hatte, die von den Israeliten erobert und zerstört waren waren, von sich abzuwenden, suchten die Gibeoniten Josua durch eine an diesen abgeordnete Gesandtschaft über ihre kanaan. Abkunft zu täuschen, was ihnen bis zu dem Grad gelang, daß Josua mit ihnen einen Bund schloß und Schirm und Schutz ihnen zusicherte. Die Hebräer hielten, auch nach Entdeckung des Betrugs, ihre eidlich gegebene Zusage insoweit, als sie den Gibeoniten das Leben schenkten, sie jedoch zu Sklaven machten, um sie besonders zu Diensten am Heiligthum zu verwenden. Als Schutzbefohlene nahm sich Josua ihrer auch gegen den König Adonizedek von Jerusalem nachdrücklichst und mit Erfolg an (Jos. 9, 3 fg.). Bei der Vertheilung des Landes ward Gibeon zunächst dem Gebiet des Stammes Benjamin einverleibt (Jos. 18, 15); später aber zu einer Leviten- und Priesterstadt erklärt (Jos. 21, 17). Zur Zeit Salomo's, vielleicht auch schon früher (1 Chron. 16, 39), war Gibeon ein heiliger Ort und eine Stätte der Anbetung (1 Kön. 3, 4 fg.; 2 Chron. 1, 3. 13); ob auch der Sitz der Stiftshütte (1 Chron. 16, 39; 21, 29), steht dahin. Mit der oben erwähnten Zusicherung des Schutzes der Gibeoniten seitens Israels wird 2 Sam. 21 ein Ereigniß in Verbindung gebracht, dessen Veranlassung und nähere Umstände noch immer nicht genügend aufgehellt sind. An der angezogenen Stelle wird nämlich erzählt, daß zur Zeit David's Israel von einer dreijährigen Hungersnoth heimgesucht sei, deren Ursache,



kraft göttlicher Offenbarung, David in einer ungesühnt gebliebenen Blutschuld erblickte, welche Saul durch Tödtung der Gibeoniten über sich und das Volk Israel gebracht habe. Um den Zorn Jahve's zu besänftigen, habe David auf Verlangen der Gibeoniten, und zwar in den ersten Tagen der Ernte, sieben Angehörige des Hauses Saul denselben ausgeliefert, welche sie alsdann Jahve auf dem Berge aufgehängt hätten. Nach Bestattung der Gebeine der Getödteten sowie der Gebeine Saul's und Jonathan's durch David habe sich Gott „erbitten" lassen — man muß insonderheit denken, der Hungersnoth durch eine gesegnete Ernte ein Ende zu machen (2 Sam. 21, 1 fg.). Eine schnell fertige Kritik hat in der Auslieferung der Nachkommen Saul's eine Hinterlist David's sehen wollen, der sich auf diese Weise der ihm lästigen Angehörigen des vorigen Königshauses habe entledigen wollen. Zu einer solchen Annahme bietet indeß die Erzählung selbst keinerlei Anlaß; dieselbe ist bei der sonstigen, gegen die Familie Saul's an den Tag gelegten Großmuth David's zudem mehr wie unwahrscheinlich. Die Veranlassung zu der Auslieferung war auf seiten David's gewiß keine andere als die in der Erzählung selbst namhaft gemachte, nämlich die Hungersnoth, welche das Land plagte, und als deren Veranlassung man gemäß einer auch sonst im A. T. uns entgegentretenden Anschauung (2 Mos. 7 fg.; 1 Sam. 5 fg.) irgendeine ungesühnt gebliebene Schuld betrachtete, hier eine Blut-

schuld, ohne daß wir freilich sagen können, worin näher diese bestanden habe, und was überhaupt Saul zu einem so exorbitanten Vorgehen gegen die schutzbefohlene Stadt veranlaßte. Daß die Opferung der Nachkommen Saul's irgendwie mit der Hungersnoth in engster Beziehung stand, erhellt deutlich aus der Wahl des Anfangs der Ernte als der Zeit der Hinrichtung; daß gerade die Osterzeit für solche Fälle immer etwas Heiliges gehabt habe, ist schwerlich zu erweisen (vgl. Thenius zu 2 Sam. 21; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1853], III, 173 fg.). Schrader.

Gibeoniten, s. Gibeon.

Gichon. 1) wird so eine Quelle genannt, die zum Weichbild Jerusalems gehörte (1 Kön. 1, 33. 38). Nach unserer Ansicht ist sie mit der heutigen Maria-Quelle am östlichen Fuß des Ophel identisch, indem 2 Chron. 33, 14 der Gichon als im Kidronthal liegend bezeichnet wird. (An jener Stelle haben wir nämlich unter dem nâhal, gemäß Neh. 2, 15; 1 Makk. 12, 37 den Kidron zu verstehen.) Im Lauf der Jahrtausende hat sich eine solche Menge Schutt über die Thalsohle gelagert, daß man jetzt auf 32 Stufen zum Eingang der Quelle hinuntersteigen muß, während ursprünglich das Kidronbett nach den Untersuchungen von Ingenieur Warren eine bedeutend tiefere Lage hatte und das Wasser des Gichon zu ebener Erde hervorquellen konnte.

Zum Gichon führten einst David's getreue Anhänger auf dessen Geheiß den jungen Salomo hinab, um diesem hier die königliche Weihe zu ertheilen, zur nämlichen Zeit, da Adonia weiter unten im Thal bei der Quelle Rogel sein ungesetzliches Königsmahl hielt (1 Kön. 1, 33. 38. 9). Weil nun der Gichon wegen der natürlichen Terrainverhältnisse nicht in den Bereich der Mauern gezogen werden konnte, so mußte man auf Mittel bedacht sein, sein Wasser im Fall einer Belagerung dem von außen drängenden Feind abzuschneiden und womöglich für die Stadt nutzbar zu machen. Diesem Bedürfniß kam in der That der von den Assyrern wiederholt bedrohte Hiskia entgegen, indem er von der Stelle, wo das Wasser hervorsprudelte, durch den Felsen in südwestlicher Richtung gegen Zion hin einen Kanal graben, im Käsemacherthal da, wo der letztere wieder ans Tageslicht trat, einen Teich anlegen und den obern Ausfluß des Gichon, d. h. eben die Maria-Quelle, verstopfen ließ (2 Chron. 32, 30; Sir. 48, 19; 2 Kön. 20, 20). Die unbeholfene Construction des in neuerer Zeit wiederholt untersuchten Tunnels beweist übrigens, wie sehr man damals noch mit der Kunst solcher Werke auf der Kindheitsstufe sich befand. Von diesen Wasserbauten redet auch Jesaja (Kap. 22, 9 und 11). Wie man jetzt noch sehr oft in Palästina bei Quellen einen kleinern oder größern Kunstteich antrifft, so gab es nach Jes. 22, 11 auch einen solchen bei der Maria-Quelle, der alte Teich genannt im Gegensatz zu demjenigen, welchen des Jesaja Zeitgenosse Hiskia anlegen ließ, westwärts von Ophel. Neh. 2, 14 heißt dieses alte Reservoir im Kidronthal Königsteich, und nach Josephus („Jüdischer Krieg", V, 4, 2) scheint man die Erbauung desselben dem König Salomo zugeschrieben zu haben. Aus den Angaben Jesaja's (a. a. O.) schließen wir übrigens, daß der unterirdische Felsenkanal früher als das Becken westlich vom Ophel angelegt war, sodaß die Wasser des Gichon in einen außerhalb der Mauer bei den Königsgärten befindlichen, tiefer liegenden Teich, den Teich Siloah (Neh. 3, 15; Joh. 9, 7) abflossen. Damit auch diesem Teich im Fall einer Belagerung möglichst das Wasser entzogen würde, legte Hiskia eben jenes Becken an, welches kein anderes ist als der Neh. 3, 16 erwähnte Kunstteich. Dies erklärt auch das Räthsel, warum man zwei Teiche so nahe beieinander angebracht hatte, daß der Zwischenraum kaum 25 Fuß betrug. Der eine, nämlich der Kunstteich, befand sich innerhalb, der andere, der Siloah, wie bereits bemerkt, außerhalb der Mauer, aber hart an dieselbe anschließend. Während der erstere jetzt noch zum Theil mit Wasser gefüllt ist, zeigt sich letzterer als üppiger Garten, der jedoch mit seiner Lage und Einfassung noch deutlich genug an seinen Ursprung erinnert.

Der Gichon ist, wie die Beobachtungen seit Jahrtausenden bis auf den heutigen Tag gezeigt haben, ein intermittirender Quell. Da nun zufolge Joh. 5, 3 und 4 auch der Bethesdaquell von derselben Beschaffenheit war und wie der Gichon aus dem Tempelberg hervorsprudelte, so ist es sehr wahrscheinlich, daß beide Quellen einen gemeinsamen Ursprung besitzen. Das Intermittiren aber derselben erklärt sich am einfachsten folgendermaßen: Im Innern des Moriahfelsens befindet sich ein ziemlich tiefes natürliches Bassin, welches die von vielen kleinen Adern ihm zulaufenden Wasser aufnimmt, um sie durch einen verhältnißmäßig engen, fest umschlossenen Kanal weiter zu spediren. Dabei aber

kommt nun das bekannte Gesetz des Hebers zur Anwendung, vermöge dessen das Bassin, wenn es einmal voll ist und die Röhre seines Ausflusses füllt, sich sofort bis auf den Grund entleeren muß. Je stärker der Zufluß ist, desto schneller muß begreiflich die Entleerung sich erneuern. In der That flutet denn auch der Maria-Quell in der Regenzeit drei- bis fünfmal während eines einzigen Tags, im Sommer blos zweimal und im Herbst, der trockensten Jahreszeit, nur einmal. Ja in trockenen Jahrgängen geschieht es, daß im Sommer und Herbst die Flutung drei bis vier Tage aussetzt. Es leuchtet auch ein, daß, wie die Erfahrung bestätigt, die Flutperiode im Sommer, bei der großen Gleichförmigkeit der Temperaturverhältnisse dieser Jahreszeit dortzulande, viel regelmäßiger sein muß als im Winter. Im übrigen zeigt sich aus der Untersuchung verschiedener intermittirender Quellen, daß die Periode ungeregelter ist, wenn das Gebiet, aus welchem sie ihre Zuflüsse beziehen, einen geringen Umfang hat, als wenn dasselbe einen großen Kreis umspannt. Daß aber dem Gichon nur ein kleines Stromnetz eignet, brauchen wir den Terrainkundigen nicht weiter zu beweisen. Folglich sehen wir das Unregelmäßige, Unberechenbare der hier eintretenden Intermittenz vollständig erklärt.

Als der einzige Born lebendigen Wassers von Jerusalem, der zudem noch aus dem heiligen Fels hervorrauschte, mußte der Gichon bei den Bewohnern der Stadt einen hohen Werth behaupten. Den Propheten gab er mannichfachen Anlaß zu sinnigen Vergleichungen mit Jahve, der über den verborgenen Wasserkammern im Tempel thront und von dessen Mund das Gesetz ausgeht als ein Born des Lebens im ganzen Umfang des Wortes (Jer. 2, 13; Jes. 8, 6; Joel 4, 18; Sach. 14, 8). Wenn es in letzterer Stelle heißt: „Es wird lebendiges Wasser von Jerusalem ausgehen, die Hälfte davon in das östliche Meer und die andere Hälfte in das westliche Meer", so liegt diesem Bild der Gichon zu Grunde, dessen oberer Ausfluß im Kidronthal nach Osten schaut, und dessen unterer Ausfluß, schon bei Jes. 8, 6 Siloah genannt, gegen Abend hin im Käsemacherthal sich öffnet.

Gewöhnlich sucht man die Gichonquelle westwärts von Jerusalem; allein wäre dies richtig, so hätte David nicht sagen können: „Führet Salomo hinab zum Gichon" (1 Kön. 1, 33), indem eine Quelle, die etwa in Birket el-Mamilla geflossen wäre, eine ziemlich höhere Lage als die Stadt eingenommen hätte. Wir bezweifeln überhaupt, daß jemals etwas anderes sich in der Thalschüssel nordwestlich von Zion gesammelt habe als Regenwasser. Kaum hätte sich ein reichlich sprudelnder Quell, und auf einen solchen deutet der Name Gichon hin, allen Nachgrabungen bis auf den heutigen Tag entziehen können, kaum hätte man dann mit so großer Mühe Wasser aus den Gegenden südlich von Bethlehem hierher geleitet (vgl. den interessanten Bericht über die drei Aquäducte von James in den Notes to the maps of the ordnance survey of Jerusalem, S. 10 fg.). Soweit wir uns auf die Natur des Kalkgesteins, das dort seine ausschließliche Herrschaft behauptet, verstehen, sprechen auch die geologischen Verhältnisse gegen die Existenz einer Quelle im obern Zionthal. Aber zur Stauung der Regenwasser lud die günstige Gestaltung des Terrains frühzeitig ein, sodaß wir die drei großen Teiche Birket el-Mamilla, es-Sultan, el-Batrak ihrer ursprünglichen Anlage nach für sehr alte Bauwerke halten und nicht anstehen, gerade auf den Mamillateich die Stelle Jes. 7, 3 und 36, 2 zu beziehen: „Gehe hinaus zur Leitung des obern Teiches an der Straße des Walkerfeldes." Durch letztern Zusatz wird dieser Teich deutlich von einem andern obern Teich unterschieden, d. h. eben von jenem alten Teich (Jes. 22, 11), welcher gleichfalls ein oberer war. Daß Hiskia an der Erbauung dieser westwärts liegenden Sammler und Leiter für Regenwasser sich ebenfalls betheiligt habe, ist nach Sir. 40, 17; 2 Chron. 32, 4 sehr wahrscheinlich, wenn auch die Tradition, welche ihm die Anlegung des Patriarchenteichs zuschreibt, nicht weit hinaufreicht (vgl. Tobler, „Denkblätter aus Jerusalem" [2. Aufl., St. Gallen 1856], S. 50).

2) Als Gichon wird der zweite Arm jenes Stromes bezeichnet, der von Eden ausströmte und den Garten des Paradieses wässerte, um sich an dessen Ausgang in vier Flüsse zu theilen. Der Gichon umfloß das Land Kusch (1 Mos. 2, 13). Nach Knobel (zu der angeführten Stelle) führt der am ind. Kaukasus entspringende Oxus bei persischen und türkischen, arabischen und syr. Schriftstellern den Namen Gichon. Insofern nun aber das Land Kusch in den meisten Stellen des A. T. Aethiopien (s. d.) bezeichnet, südwärts von Aegypten, scheint der Nil als der Gichon erklärt werden zu müssen. Diese Ansicht wird im weitern dadurch unterstützt, daß Jer. 2, 18, wenn wir den hebr. Text mit den LXX vergleichen, der Nil geradezu mit dem Gichon identisch gesetzt wird, und daß Sir. 24, 27

offenbar der nämliche Fluß Gichon heißt. Wenn selbst ein Josephus („Alterthümer", I, 1, 3) ohne Bedenken auf die allerdings äußerst naive Vorstellung eingeht, Euphrat, Tigris, Ganges und Nil seien die verschiedenen Arme Eines Stromes gewesen, so können wir uns nicht verwundern, eine solche Vorstellung bei einem, vielleicht mehr als tausend Jahre ältern Schriftsteller zu treffen. Immerhin dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß, wie Sax (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXII, 6 fg.) nachgewiesen, Kuschiten sehr weit herumwohnten und auch in den östlichen Gegenden des vordern Asiens Wohnsitze hatten. Vielleicht geschah es darum erst in einer spätern Zeit, daß man den Gichon mit dem Strom ihres Hauptwohnsitzes, dem Nil, identificirte. Furrer.

Gichtbrüchige, s. Paralytische.

Gideon, Held und Richter in Israel zur Zeit großer Bedrängniß und Noth, Reformator des Jahvecultus (vgl. Richt. 6—9, wo seine Thaten im Gewand der Sage mit besonderer Vorliebe, wahrscheinlich aus mehrern und verschiedenartigen Quellen von einem letzten Redactor verarbeitet, erzählt sind). Er war der Sohn des Joas, eines Häuptlings im Geschlecht des Abiezer, aus Ophra (Ophrah) im Stamm Manasse, und beschäftigte sich mit Landbau. Palästina war damals insbesondere durch Einfälle der Midianiter (s. d.), nomadisirende Araber, heimgesucht, welche von der Ostjordangegend her durch die Ebene Jisreel (vgl. 1 Mos. 36, 35; 4 Mos. 25, 14 fg.; Jos. 13, 21) plündernd und verwüstend (sie weideten Graswuchs und Saatfeld ab und raubten das Vieh) in das Land eingedrungen waren. Erfolglos hatten sich die Israeliten Höhlen, als Versteck vor dem wilden Feind, ins Gebirge gegraben und Bergfesten angelegt (Richt. 6, 2); zur Zeit der Ernte wiederholten sich immer wieder die verderblichen Raubzüge des Nomadenvolks, dem sich auch noch amalekitische Haufen anzuschließen pflegten, einem Heuschreckenzug ähnlich (Richt. 6, 5). Die Angst vor dem zahlreichen und unerbittlichen Feind hatte alles gelähmt; prophet. Mahnungen verhallten (Richt. 6, 7—10). Da erhob sich Gideon, in seinem eigenen kleinen Besitzthum bedroht (Jos. 6, 11), voll Vertrauen auf Jahve, obwol persönlich ohne Familie und Anhang (Richt. 6, 15), jedoch durch eine Gottesoffenbarung in seinem Entschluß, das schmachvolle Joch Midians zu brechen und die heimischen Grenzen zu schützen, angeregt und bekräftigt (Richt. 6, 19—24).

Schwerlich ist er, der biblischen Erzählung gemäß, zuerst als Reformator des Jahvecultus und Zerstörer des Baalsdienstes aufgetreten (vgl. Richt. 6, 25 fg.). Ein Mann ohne Ansehen und Ruf hätte einen so kecken Angriff auf diesen, damals unter seinen Landsleuten weit verbreiteten, Cultus nicht wohl wagen dürfen. Dagegen stellte die spätere Ueberlieferung, von der Annahme ausgehend, daß Gideon erst nach Vernichtung des Baalsdienstes der Retter Israels zu werden würdig gewesen, den Vorgang so dar, daß die innere Reinigung der äußern Befreiung Israels durch ihn vorangegangen sei. Infolge eines wiederholten Einfalls der Midianiter sammelte er zuerst die Männer seines Geschlechts, dann die seines Stammes, zu denen sich im weitern noch die waffenfähige Mannschaft der zunächst bedrohten nördlichern Stämme Asser, Sebulon und Naphtali gesellten. Ungeachtet der ansehnlichen Heeresmacht (32000 Mann, Richt. 7, 3), die er auf diese Weise versammelt, beschleichen doch noch Zweifel am Gelingen seine Seele, und es bedurfte besonderer ermuthigender göttlicher Zeichen, um den Glauben an seinen Heldenberuf in ihm zu erwecken. Die Sage von der auf der Tenne liegenden Wollenschur, die in der Nacht bald ausschließlich vom Thau benetzt erscheint, bald ausschließlich trocken bleibt (Richt. 6, 36 fg.), veranschaulicht die innere Unruhe des Helden und ihre von Gott bewirkte Beschwichtigung.

Die Zweifel Gideon's hatten wol vornehmlich ihren Grund in der Beschaffenheit seines eilig zusammengerafften Heers. Er entledigte sich der voraussichtlich Feigen, und behielt zuletzt nur noch eine auserlesene Streiterschar von 300 Mann, deren Kampfesfrische er daran erkannte, daß sie, statt wie die andern beim Wassertrinken aus der Quelle bequem hinzuknien, das Wasser stehend aus der Hand nach Art der Hunde schlürften. Daß Gideon mit 300 auserlesenen Tapfern den Feind schlug, schien einer spätern Zeit nicht wunderbar genug, und Josephus („Alterthümer", V, 6, 3) verwandelte daher auch die 300 in Feiglinge. Allerdings ward die Schlacht hauptsächlich durch eine Kriegslist entschieden. Gideon schlich nämlich mit seinen Dreihundert bei Nacht sich ins feindliche Lager und verbreitete durch Zerbrechen von Gefäßen, welche die in der Hand getragenen

brennenden Fackeln verdeckten, und durch Posaunengeschmetter, Schrecken und Bestürzung unter den im Schlaf überraschten Feinden (angeblich 150000 Mann), die sich nun in wilder Flucht zerstreuten. Die sehr anschauliche Schilderung beruht sicherlich auf alter geschichtlicher Ueberlieferung (Richt. 7, 9—22). Das Feldgeschrei: „Dem Jahve und dem Gideon" (Richt. 7, 18), in erweiterter Fassung „Schwert dem Jahve und dem Gideon" (Richt. 7, 20) hallte noch Generationen lang in der Ueberlieferung nach.

Die Midianiter flohen südöstlich, indem sie theils unter Zebach und Zalmuna den Jordan überschritten, theils unter Oreb und Seeb Furten zum Uebergang aufsuchten. Die Flucht in südöstlicher Richtung veranlaßte, auf Gideon's Mahnung hin, nun auch die Ephraimiten zum Anschluß an die Verfolger (Richt. 7, 24). Sie besetzten die in die Jordanebene vom Gebirge herabfließenden Bäche und die von diesen gebildeten Teiche zwischen Beth-Schean und Beth-Bara (s. d.). Betrachtet die Darstellung den ersten Sieg als vollständig entscheidend, so erhellt dagegen aus einer genauern Vergleichung der Quellennachrichten, daß der südwärts gezogene Heerestheil der Midianiter, vom ersten Schrecken sich wieder erholend, den Kampf erneuerte und in zwei weitern Schlachten, wahrscheinlich beim Versuch des Jordanübergangs durch die Ephraimiten, geschlagen wurde, in denen die midianitischen Heerführer Oreb (Rabe) und Seeb (Wolf) ihr Leben verloren (Richt. 7, 25). Das den grollenden Ephraimiten zugerufene Wort Gideon's (Richt. 8, 2):

Ist nicht besser die Nachlese Ephraims
Als die Ernte Abiezers?

beweist, daß nach Gideon's eigener Annahme die Entscheidungsschlacht erst an den Jordanfurten durch die Ephraimiten geschlagen wurde (so auch Jes. 10, 26). Den andern Heerestheil der Midianiter unter ihren Heerführern Zebah und Salmuna verfolgte Gideon selbst, von seinen Landsleuten am Jordan im Stich gelassen, ein Beweis, daß die feindliche Heeresmacht noch nicht entschieden gebrochen war. Es bedurfte auch hier neuer Kämpfe, die mit der Zersprengung des midianitischen Lagers und der Gefangennahme der beiden Heerführer endigten.

Gideon zeigte sich in seiner ganzen Kriegführung als ein ebenso kühner wie besonnener Feldherr. Seine Kühnheit floß aus seiner religiösen Begeisterung; daher sein Feldgeschrei „dem Jahve". Gegen die Besiegten zeigte er sich jedoch nicht großmüthig; er hieb die gefangenen midianitischen Feldherren eigenhändig nieder (Richt. 8, 21) und die 77 Aeltesten der Stadt Sukkoth, welche ihm aus Furcht vor den Midianitern die Unterstützung verweigert, quälte er mit Dornen und Stacheldisteln zu Tode (Richt. 8, 16).

Erst jetzt, nach diesen glänzenden Erfolgen auch nach innen stark und hochgeehrt, vollzog er, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Cultusreform. Dem Jahve, dessen Hülfe er seine Erfolge verdankte, errichtete er, nach dem Vorbild Mose's, zum Preis für die errungenen Siege einen Friedensaltar (Richt. 6, 24; vgl. 1 Mos. 33, 20; 33, 7; 2 Mos. 17, 15), der zur Zeit des Berichterstatters in Ophra noch zu sehen war. Gideon hatte jetzt auch das nöthige Ansehen erworben, um gegen den selbst in seinem Vaterhaus herrschenden Baal- und Ascheracultus ernstlich vorzugehen. Die vorhandenen Altäre des Baal und die Ascherabilder wurden von ihm (allerdings vorsichtigerweise zur Nachtzeit) zerstört und an ihrer Stelle auf den Höhen Jahvealtäre errichtet (Richt. 6, 25 fg.). Der Widerstand, der sich in einem Theil des Volkes gegen diese Reformen regte, war bald überwunden. Der alte Joas, durch den Sohn selbst zum Jahvedienst bekehrt, meinte ähnlich wie später Elia, Baal möge sich selbst helfen, wenn ihm Unrecht geschehen sei, und Gideon erhielt von seiner religiösen Reform den Namen Jerubbaal, d. h. entweder „es möge (gegen ihn) kämpfen Baal" oder angemessener „Baalskämpfer", wie Israel = Gotteskämpfer (vgl. auch 2 Sam. 11, 21, wo wahrscheinlich statt bën-jerubbëšët zu lesen ist bën-jerubbazal (Thenius zu der oben angeführten Stelle; Richt. 6, 32). Er erschien damit als der Gottesheld, der es nicht nur mit den heidnischen Midianitern, sondern auch mit den heidnischen Göttern aufgenommen hatte; denn im Beinamen Jerubbaal lag nach der ersten Deutung eine trotzige Herausforderung, nach der zweiten eine ehrende Anerkennung. Er stand jetzt auf der Höhe seiner Thaten und seines Ruhms. Jeder äußere und innere Widerstand war von ihm besiegt. Die ihm befreundeten Stämme boten ihm aus Dankbarkeit für ihre Befreiung vom Joch der Midianiter die Königswürde an, die er aber ausschlug, weil, nach seiner Ansicht, dem Jahve allein das Königthum über Israel gebührte (Richt. 8, 22 fg.). Dagegen bat er sich die von den Midianitern erbeuteten goldenen Ohrringe

aus und stiftete in Ophra damit einen ungesetzlichen, von den Nationalheiligthümern getrennten Cultus. Er scheint sich nämlich durch Herstellung eines eigenen goldenen Ephod oder hohenpriesterlichen Schulterkleids die hohenpriesterliche Würde angemaßt zu haben (vgl. 1 Sam. 14, 3; 21, 9), wodurch er den theokratischen Gottesdienst seiner Einheit beraubte. Die Vermuthung Bertheau's („Buch der Richter und Rut" [Leipzig 1845], S. 134), daß das Ephod nach Analogie mit dem Cultus Aaron's (2 Mos. 32, 3), Micha's (Richt. 17, 2 fg.), Jerobeam's (1 Kön. 12, 25 fg.) ein Cultus des in Stiergestalt verehrten Jahve gewesen sei, ist durch den Ausdruck „Ephod" (s. d.) nicht gerade erwiesen; es dürfte vielleicht eher ein goldenes Nachbild des hohenpriesterlichen Brustschilds, eine Art von Jahveorakel gewesen sein, bei dem das Volk sich Raths erholte (Richt. 8, 27). Die Errichtung des neuen Heiligthums hatte ohne Zweifel einen politischen Zweck; es machte Gideon in der Ausübung seines Richteramts nicht nur unabhängig von Ephraim, das ihm nur widerstrebend im Kampf gegen die Midianiter beigestanden, sondern befreite ihn auch von dem Supremat des Aaronitischen Priesterthums.

Midian war so gründlich gedemüthigt, daß bis zu Gideon's Tod Ruhe und Ordnung im Lande herrschte. Gideon selbst genoß in seinem weiber- und kinderreichen Hause lange die Gunst des Glücks (Richt. 8, 29 fg.). Dagegen brach das Unglück nach seinem Tode um so schwerer über seine Nachkommen herein, nach der Ueberlieferung als ein durch die Einführung des ungesetzlichen Cultus verschuldetes Strafgericht (Richt. 8, 27). Der von ihm hergestellte Jahvecultus wurde bald nach seinem Tode durch den Baaldienst wieder verdrängt (Richt. 8, 33), seine (angeblich) 70 Söhne, welche zunächst gemeinschaftlich das Land fortregiert hatten, wurden von seinem illegitimen Sohn Abimelech (s. d.) verdrängt und ermordet (Richt. 9, 5), ein einziger, Jotham (s. d.), blieb übrig, mußte aber in freudelosem Versteck sein Leben dahinschleppen (Richt. 9, 21) und scheint vergessen gestorben zu sein. Abimelech selbst ging in Schande unter; in Bälde war von allem, was der Held geschaffen und zurückgelassen, keine Spur mehr übrig. Der Hebräerbrief zählt ihn mit einem gewissen Recht zu den alttest. Glaubenshelden (Kap. 11, 32); aber seine Einwirkung auf die religiöse Entwickelung Israels war doch nur eine vorübergehende und seiner religiösen Begeisterung fehlte die sittliche Lauterkeit und Weihe. Das Feuer der Leidenschaft, das ihn zu Grausamkeiten und zum Abfall von der reinen Jahvereligion, mit deren Hülfe er doch seine Siege erfochten, verleitet hatte, loderte im Blut seiner Nachkommen, namentlich seines Bastardsohnes, mit verzehrender Glut wieder auf, und Israel fiel nach seinem Tod in seine alten Sünden und innern Spaltungen zurück.

Vgl. noch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 535 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel" [Leipzig 1855—56], I, 119; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 114 fg. Schenkel.

Gidom, Gideom (Richt. 20, 45), ein sonst nirgends genannter unbekannter Ort, der nach der Beschreibung der Schlacht Richt. 20, 43 fg. zwischen Gibea und Rimmon, im Stammgebiet Benjamin gelegen haben muß. Kneucker.

Gift, Giftmischerei. Der Bibelleser begegnet in Luther's Uebersetzung an mehrern Stellen den Ausdrücken „Gift", „giftig", wo im Grundtext Wörter mit anderer Bedeutung stehen. So lesen wir 5 Mos. 28, 22 bei Luther „giftige Luft", wo in der Urschrift „Getreidebrand" gemeint ist; Hos. 13, 14: „Tod ich will dir ein Gift sein", soll heißen: „Wo ist dein Verderben Tod?" Ps. 64, 4: „Giftigen Worten" statt „Bittere Rede"; Ps. 109, 3: „Sie reden giftig wider mich allenthalben", soll heißen: „Mit Worten des Hasses haben sie mich umgeben"; Weish. 6, 25: „Denn ich will mit dem giftigen Neid nichts zu thun haben", im Grundtext (V. 23): „Ich will nicht wandeln mit dem dürren Neid"; Spr. 26, 23: „Giftiger Mund", im Grundtext: „Glühende Lippen", d. h. heiße Küsse. Dagegen übersetzt Luther an mehrern Stellen durch „Galle", an welchen in der Urschrift „Gift" zu lesen ist, als: 5 Mos. 32, 32. 33; Hiob 20, 16; Ps. 69, 22; 5 Mos. 29, 17 (Luther V. 18); Kl. 3, 5. 19; Am. 6, 12; Hos. 10, 4; Jer. 9, 14; 23, 15 und Jer. 8, 14 hat der deutsche Text „bittern Trunk" statt „Giftwasser". — Die alttest. Schriftsteller bedienen sich der Ausdrücke Ḥema und Roš, um „Gift" zu bezeichnen. Die alten Uebersetzungen, denen Luther hierin meistens folgt, gebrauchen dafür häufig „Galle" oder Wörter, die „bitter" bedeuten, außer Hos. 10, 4, wo die LXX willkürlich ἄγρωστις (Quecken) übertragen, die Vulgata Amaritudo und Luther auch „Galle" setzt. Beide hebr. Wörter, Ḥema und Roš, führen sprachlich auf die Bedeutung „verderbliche Auf-

regung, Zorn, Eifer" zurück, daher sie auch in diesem Sinn vorkommen. In der Bedeutung „Gift" findet sich das Wort Hema: 5 Mos. 32, 24. 33; Ps. 58, 5; 140, 4, und Roš: 5 Mos. 29, 17 (Luther V. 18); 32, 32; Hiob 20, 16; Ps. 69, 22; Jer. 8, 14; 9, 14; 23, 15; Kl. 3, 19; Am. 6, 12; Hos. 10, 4. Beide Ausdrücke stehen durchweg in der allgemeinen Bedeutung des Verderbens, verderblich Wirkenden. In der Bibel wird weder ein Unterschied zwischen animalischem und vegetabilischem Gift gemacht, noch an eine bestimmte Giftpflanze gedacht, sowenig als bei dem Wort Roš von der Bedeutung Kopf auszugehen und an einen Mohnkopf zu denken ist. — Hiob 6, 4 übersetzt Luther das hebr. Hema durch „Grimm", was sprachlich nicht unberechtigt ist; die meisten neuern Ausleger fassen das Wort als „Gift", nämlich der Pfeile, mit Beziehung auf den Brauch, Geschosse zu vergiften, was allerdings näher zu liegen scheint, da dieser Gebrauch, der noch heute bei den Bosjesman in Afrika und bei amerikan. Jägerstämmen in Uebung ist, auch den Alten nicht unbekannt war (vgl. Homer, „Odyssee", I, 260).

Im N. T. findet sich eine Anspielung auf einen Gifttrank (Mark. 16, 18) und 2 Makk. 10, 13 kommt ein Beispiel von Selbstmord durch Gift vor. Obschon das Alterthum die mineralischen Gifte nicht kannte — denn sein Arsenik ist das heutige Auripigment — verstand man doch Giftbereitung aus Aconit, Salamandra, dem sogenannten giftigen Meerhasen, u. s. w. In Italien begann die Giftmischerei schon im 4. Jahrh. v. Chr., und als ältestes Beispiel in Rom gilt, nach Livius, das vom J. 332 v. Chr., wo mehrere vornehme Frauen ihre Männer durch Gift aus dem Wege schafften. Unter Augustus' Regierung kommen schon mehrere Giftmordprocesse vor. Der Kaiser Nero ließ den Germanicus, Britannicus, Doryphorus, Pallas u. a. mit Hülfe der berüchtigten Lucusta vergiften; durch dieselbe ließ Agrippina Gift für Claudius bereiten.

Während der Finsterniß des Zauberglaubens schlich die Giftmischerei an der Seite der Zauberei, daher der Grieche „Gift" und „Zaubermittel" mit einem und demselben Wort (φαρμακεία) bezeichnet, und den Giftmischer und den Zauberer unter einerlei Namen (φαρμακεύς) faßt. Auch das lateinische Philtrum bedeutet zunächst einen Liebeszauber, Liebestrank; da aber solche Mittel, um Liebe zu erwecken, oft verderblich wirkten, ward unter den Kaisern, wo sie häufig angewendet wurden, der Begriff von venenum (Gift) darauf ausgedehnt. Luther's Uebersetzung hat an den Stellen Offb. 9, 21; 18, 23; Gal. 5, 20 (Zauberei) und Offb. 21, 8 (Zauberer) den Sinn der doppeldeutigen Wörter richtig gegeben. Roskoff.

Gilboa, ein im Stammgebiet Issaschar's gelegenes Gebirge an der Südostgrenze der Ebene Jisreel, zwischen dieser Ebene und dem Jordanthal (vgl. 1 Sam. 31, 7), nach Eusebius sechs röm. Meilen von Skytopolis. Auf demselben lagerte Israel und zog sich, von den Philistäern in der Ebene geschlagen, wieder dorthin zurück (1 Sam. 28, 4; 29, 1; 31, 31); dort fiel Saul mit seinen drei Söhnen, weshalb David in seiner Elegie über Saul's und Jonathan's Tod die Berge von Gilboa verwünscht (2 Sam. 1, 6. 19 fg.; 21, 12). Von Zerîn, d. i. Jisreel, das am nordwestlichsten Vorsprung des Gebirges Gilboa, auf dem letzten Felsenrand erbaut ist, zieht sich diese Berg- oder vielmehr Hügelreihe, die gegen Westen hin nur noch niedrige Ausläufer hat, in derselben südöstlichen Richtung hin, wie der Karmelzug vom Westen her, bis zu der steilen Gebirgswand im Jordanthal, welche südwärts von Beisân, d. i. Beth-Sean = Skytopolis, die Westseite des Ghor begrenzt. Sie bildet einen bergigen Landstrich mit mehrern Rücken, etwa von der Breite einer Stunde. Der höchste Theil liegt nach Osten, zwei Stunden oder weiter von Zerîn; nach dem Jordanthal hinab werden die Hügel niedriger und schweifen bogenförmig nordwärts herum bis ganz nahe an Beisân hin. Die wellenförmig gerundeten Hügel Gilboas, bemerkt Wilson, haben in ihren allgemeinen Umrissen nichts Interessantes durch ihre Formen und steigen nicht hoch; sie zeigen nur wenig grünes Weideland und gar keinen Ackerbau; die breiten, nackten Strecken und Böschungen von Kalkschichten, und zumal Kreidelagern und öden Strichen, sind bei weitem vorherrschend gegen die grünen Stellen und Einbuchtungen; Wald fehlt gänzlich, während zur Zeit Josua's Gilboa noch ein unzugängliches Waldgebirge war, auf dem sich die Kanaaniter behaupteten, sodaß sie von Israel dort nicht vertrieben, sondern nur zinsbar gemacht werden konnten (Richt. 1, 27. 28; Jos. 17, 11 fg.). Doch liegen mehrere Dörfer an und auf diesem Gebirge und seinen Vorhöhen. Auf der nordwestlichen Höhe der Hügelkette zeigt sich das Dorf Nûris; weiter gegen Südosten, auf einer der nackten Felsspitzen, das Dorf Mezar (Wezar?) von

festungsähnlichem Aussehen; noch weiter südostwärts Arabbûnah; dann auf einem bergigen Landstrich, auf den südlichen Vorbergen, liegt Fukûa, von welchem das Gebirge heutzutage bei den Bewohnern Dschenîns (d. i. Ginäa = En-Gannim; s. d.) den Namen Dschebel Fukûa erhalten hat; denn der alte Name Gilboa ist unter den Einwohnern nicht mehr von den Bergen gebräuchlich und hat sich nur noch in dem „großen Dorf" Dschelbôn erhalten, welches schon bei Eusebius unter dem Namen Gelbus vorkommt und auf einer felsigen Höhe auf dem Südwestabhang der Bergwand (nach Robinson irrthümlich auf dem Nordabhang gegen Beisân hin), südlich von Fukûa, gelegen ist. Auch das Bethulia des Buchs Judith will Consul Schultz und Groß (vgl. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", III, 48 fg.) in Beit Ilfah wiederfinden, welches nördlich von Dschelbôn, am Nordabhang des Gebirges gelegen, wahrscheinlich die Straße von Skytopolis her über die Höhe des Gilboa (Gilboa-Paß) nach Samaria beherrschte (s. Bethulia). Noch eine zweite Straße läuft seit alter Zeit von Jisreel durch den Wadi Beisân über Beth-Sean zum Jordan hinab. Dieser Wadi Beisân, bei Robinson „Thal Jesreel" geheißen, ist die tiefe, zwischen dem Gebirge von Gilboa und dem nördlich davon gelegenen und damit parallel laufenden Höhenzug des Kleinen Hermon (so genannt zur Unterscheidung von dem eigentlichen und einzigen [Großen] Hermon der Schrift, dem Dschebel es-Scheikh, nördlich von Banias), des jetzigen Dschebel ed-Duhi, eingeschlossene, etwa eine Stunde breite Ebene, welche unter Zerîn in ostsüdöstlicher Richtung ganz bis nach dem Jordanthal zu Beisân hinabgeht: ein Arm der großen Ebene Esdrelon (s. d.), einen Einschnitt bildend zwischen dem Abfall des Gilboa im Süden und dem Abfall des galil. Hochlandes von Norden her, ein „offenes Bergthor", durch welches man von Jisreel aus eine weite Aussicht hat bis Beisân hinab und über den Jordan hinüber auf die Berge des ostjordan. Landes. Das Thal ist sehr fruchtbar und großentheils angebaut, selbst bis zu den höchsten Stellen der nördlichen Hügel im Osten des Kleinen Hermon; die Südseite dagegen ist überall von der nackten Felsenmauer des Gilboa eingeschlossen. Im Westen dieses Thales, gerade unter Zerîn, ist eine bedeutende Quelle, die den Einwohnern dieser Stadt den Wasserbedarf spendet; und 20 Minuten weiter östlich, gerade am Fuß des Gilboa, eine zweite größere, Namens Ain Dschalûd (Quelle Goliath's), die „Quelle bei Jisreel" (1 Sam. 29, 1), zur Zeit der Kreuzzüge von den Christen Tubania genannt (s. Ain), welche einen schönen, klaren fischreichen Teich von 40—50 Fuß Durchmesser bildet und aus dem Wasserbehälter als ein Bach, „mächtig genug, um eine Mühle zu treiben", östlich das Thal zum Jordan hinunterfließt. Da Gilboa die Bedeutung „sprudelnde Quelle" hat, so wäre es möglich, daß diese Benennung von der charakteristischen Quelle erst auf das Gebirge selbst übertragen worden wäre.

Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 388 fg., 400 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—51), II, 1, 408 fg.; Wilson, The Lands of the Bible (London 1847), II, 85, 86; Raumer, „Palästina" (4. Aufl., Leipzig 1860), S. 44; Herzog, „Real-Encyklopädie", V, 161 fg. Kneucker.

Gilead. 1) Mit diesem Namen wird im A. T. zuweilen das ganze Gebiet bezeichnet, welches die Israeliten östlich vom Jordan bewohnten, und das vom Arnon, dem moabit. Grenzfluß, bis an den südlichen Fuß des Hermon reichte (5 Mos. 34, 1; Jos. 22, 9. 13. 15; Richt. 20, 1; 2 Sam. 2, 9; Am. 1, 3; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 3 und 4). Genauer aber bezieht sich der Name auf das südlich vom Jarmuk bis nördlich vom Plateau Hesbons (s. d.) sich hinstreckende Gebirgsland im Gegensatz zu der großen Basanebene (s. d. und Jos. 17, 1. 5; 2 Kön. 10, 33). Aus Jos. 13, 9—11 geht hervor, daß die Grenzen des eigentlichen Gilead nicht bis zum Arnon reichten, sondern um ein Ziemliches weiter im Norden schon aufhörten. Abwechselnd kommt die Bezeichnung Land und Gebirge für Gilead vor (5 Mos. 3, 12; Ob. 19; Jer. 50, 19; 4 Mos. 34, 1; Jos. 17, 5. 6 u. s. w.). Die tiefe und lange Schlucht des Jabbok schneidet dasselbe in zwei Hälften und wurde damit in frühester Zeit zur Völkergrenze unter den Gebirgsbewohnern, sodaß auch die hebr. Autoren öfters Anlaß finden, von einem halben Gilead zu reden (5 Mos. 3, 12; Jos. 12, 2; 13, 31 u. s. w.). Es geschieht dann auch, daß sie einfach Gilead sagen, wo nur die eine seiner Hälften gemeint ist (4 Mos. 32, 1. 39. 40; Jos. 13, 25; Richt. 5, 17; 5 Mos. 2, 36). Wie vom Flachland Basan im Norden, so wurde Gilead auch von der Hochebene, die im Osten das Gebirge umschließt, deutlich unterschieden (4 Mos. 32, 1; Jos. 13, 25; 2 Sam. 24, 6: Gilead und Jaeser; s. d.).

Im engsten Sinn brauchte man den Namen Gilead von einzelnen Höhenzügen jener Gegend (so 1 Mos. 31, 21, wo es heißt, daß der Stammvater Jakob sein Antlitz gerichtet habe nach dem Berg Gilead). Wandert man nämlich von Nordosten her über die große Ebene von Basan, so hat man nach Beke (Notes or a excursion to Harran and thence over Mount Gilead in dem Journal of the royal geographical society [London 1862], XXXII, 89) beständig den Dschebel Adschlun (genauer die Berge des Districts Marâd) als höchsten Gebirgszug von Gilead im Gesicht, und es ist begreiflich, daß man den erhabensten Kuppen zum voraus den Namen des ganzen Gebirgslandes ertheilte. Heutzutage aber haftet der alte Name an einer $2^1/_2$ Stunden langen, von Südwest nach Nordost ausgestreckten Bergkette südwärts vom Jabbok. Für Wanderer, welche von Moab her jener Gegend zu nahen pflegen, wie die meisten arab. Pilger, Kaufleute und Hirten, mußte der erste hochgethürmte Bergzug im Norden des welligen Plateau von Hesbon Repräsentant des ganzen Gebirges werden. Daß übrigens der Name Gilead auch schon bei altest. Schriftstellern auf die Gegend, deren Centrum der Dschebel Dschil'âd ist, zuweilen eingeschränkt erscheint, haben wir bereits angedeutet (Jos. 13, 25; 20, 8; Richt. 5, 17).

Von dem tief unter dem Spiegel des Mittelländischen Meers gelegenen Ghor steigt das gesammte Gilead in theilweise jähen und felsigen Terrassen mehrere tausend Fuß hoch empor; geben doch genauere Messungen dem jetzigen Dschebel Dschil'âd eine Höhe von beinahe 4000 Fuß, und die Berge des Districts Marâd, d. h. die südlichen Kuppen des Dschebel Adschlun erheben sich noch höher. Fühlt der Wanderer im Ghor unten tropische Hitze, so umspielen ihn auf der Höhe des Gebirges die kühlen Lüfte der gemäßigten Zone. Fußhoher Schnee liegt im Winter auf den obersten Bergterrassen und noch im März sah Seetzen den Kamm des Dschebel Adschlun in vollem Schneekleid prangen. So reifen am westlichen Ausgang der Wadis von Gilead tropische Früchte, weiter hinauf Mandeln, Oliven, Feigen, Pistazienüsse und herrliche Trauben. Auf dem Rücken des Hochlandes aber fehlt es nicht an Weiden, die auch während der Sommerhitze grün bleiben, indem reiche, nie versiegende Quellen den Boden durchfeuchten (wir erinnern an den Ard el-Hemar nahe der südlichen Grenze Gileads, an die Hochebene westlich von es-Szalt u. s. w.). Daher zu allen Zeiten die Herren dieser Landschaft einen Reichthum von stattlichen Heerden besaßen (vgl. 4 Mos. 32, 1; 1 Chron. 5, 9), und die seidenhaarigen schwarzen Ziegen von Gilead dem Dichter des Hohen Lieds anmuthig genug erschienen, um mit ihnen die Haare der vollendet schönen Geliebten zu vergleichen (HL. 4, 1; 6, 4). Keine Gegend in Palästina kann sich mit Gilead an Holzreichthum messen. Am Nordwestabhang des Dschebel Dschil'âd, an den Bergen, welche den obern Wadi Radschib umschließen, wandert man im kühlen Schatten von Valoniaeichen, von Laurus Tinus, Cedern, gemeinem Arbutus, von Arbutus Andrachne und wilden Pistazien, und steigt man über das Gebirge, welches den District Marâd von dem im engern Sinn Adschlun genannten scheidet, so führt der Pfad durch einen selbst nach europäischen Begriffen dichten Eichenwald. In diesen Waldrevieren fehlte es auch in den Tagen des Jeremia nicht an Bäumen und Sträuchern, deren kostbares heilkräftiges Harz man auf den Markt von Jerusalem brachte (Jer. 8, 22; 46, 11). Allerdings so schönen hochgewachsenen Wald wie in den erwähnten Bezirken treffen wir nicht in allen Theilen der Landschaft; aber doch begleiten lichte Haine mannichfaltiger Baumgattungen der wärmern gemäßigten Zone den Reisenden mit wenigen Unterbrechungen von Om-Keis, dem alten Gadara, bis etwa drei Stunden südlich von es-Szalt. Hier wo die Berge Gileads ostwärts in die Hochebene Ammons ausmünden, hört auch die Waldung vollständig auf, wie sie andererseits gegen den Jarmuk hin immer seltener und unbedeutender wird. Wenn aber auch nicht überall Waldesschmuck die Höhen ziert, so ladet doch der meist röthliche, lehmige Boden in ganz Gilead auf den Bergen wie in den Thälern zum Getreidebau ein, indem er des Säemanns Fleiß durch die reichsten Ernten belohnt.

So zeigt sich uns Gilead als eine in jeder Beziehung hochgesegnete Landschaft, über deren durch eine reiche und mannichfaltige Vegetation gehobene Schönheit die Reisenden auch nur Eine Stimme haben. Hier bieten sich Waldscenerien dar mit allen Reizen idyllischer Ursprünglichkeit ausgestattet. Dunkle Fichten auf den hochgelegenen Bergrücken, glänzend belaubte Eichen, mit stark duftendem Geisblatt umkränzt, melodischer Gesang zahlreicher Singvögel, rauschende Bäche voll Fische und Süßwassermuscheln, Lichtungen mit frischem Wiesengrün. Und über den Waldessaum hinaus weite Fluren mit strotzenden

Weizensaaten, Rebgelände, Oliven- und Feigenbaumalleen an den Abhängen. Wir begreifen, daß es in einer solchen Gegend den Rubeniten sammt ihren Genossen wohlgefallen mußte und sie gar nicht mehr weiter begehrten. In unmittelbarer Nähe der dürren und heißen Wüste ist Gilead reich an feuchten atmosphärischen Niederschlägen, während das Westjordanland, obwol es an das „große Meer“ grenzt, unter Trockenheit sehr leidet und in auffallendem Contrast zu dem grünen Ostland steht.

Steigen wir von Norden her aus der tiefen Schlucht des Jarmuk hinauf, so kommen wir zunächst auf ein tief durchschnittenes Bergland von mäßiger Höhe, die im ganzen langsam nach Süden hin zunimmt und bei Tibneh nach Dörgens 2110 Fuß über dem Meer erreicht. Während das nördlich angrenzende Basan ein vollständiges Basaltland ist, bemerken wir hier überrascht, daß der Basalt vom Jarmuk an der Kreidekalkformation gänzlich hat weichen müssen. Nur gegen die Ostgrenze Gileads hin bei der mächtigen Schlucht des Wadi Schelaleh reicht das schwarze Basangestein weiter nach Süden, sodaß man noch in Irbid ältere und neuere Bauten von Basalt antrifft. Die Hochfläche dehnt sich nicht zu breiten Bergrücken aus, sondern rasch geht es immer wieder in kleinern oder größern Wadis hinunter, die in der Hauptrichtung alle von Ost nach West laufen, ihr Wasser dem Ghor zuführend. Von Tibneh an zählen wir bis zum Jabbok vier tief eingebettete Hauptthäler, (Jabis, el-Hemar, Adschlun, Radschib), die, im Frühling sehr wasserreich, nie ganz austrocknen, wenn auch ihre Bäche im Sommer vor dem Eintritt ins Ghor versiegen. Hohes Schilf und immergrüner Oleander schmückt deren Ufer, aber die Waldregion reicht nicht in den tiefern Thalgrund hinunter. Aus uralter Zeit haben sich an den Bergabhängen, welche diese Thäler einschließen, überaus viele, sei es ganz künstliche, sei es künstlich ausgeweitete, zum Theil riesengroße Grotten erhalten, wie denn Gilead an derartigen Höhlen außerordentlich reich ist und offenbar einst einer zahlreichen Troglodytenbevölkerung zum Wohnsitz gedient hat. Noch jetzt werden viele der Höhlen für häusliche Zwecke benutzt, ja es findet sich am Wadi Ezrak noch ein vollständiges Troglodytendorf Namens Anab, das aus etwa 100 Familien besteht.

Das Bergland bis an den Jabbok besitzt neben anderm Gehölz einzelne schöne Eichenwälder von bescheidenerm Umfang, zeichnet sich aber namentlich aus durch seine saftigen Wiesen mit fußhohem Gras und der Fülle von mannichfaltigen Blumen. Gegen Ost weist es indeß etwas rauhere Striche auf. Hier steigt nun das Gebirge mächtig an bis über 3000 Fuß absoluter Höhe und zieht sich, einem riesigen Wall gleich, den Eingang zur alten Heimat Israels schützend, in südsüdöstlicher Richtung gegen den obern Jabbok, indem es im Dschebel Kafkafka und Zerka die Höhe von 4000 Fuß aller Wahrscheinlichkeit nach überschreitet. Es ist eben diese Bergkette, die wir bereits oben in ihrer Gesammtheit als Dschebel Adschlun bezeichnet haben. Wie aber die Ostseite des Haurangebirges gänzlich baumlos ist, so fällt hier der Adschlun öd und traurig, fast gänzlich dürr, zu der erwähnten, von der Mekkapilgerstraße durchschnittenen Hochebene ab. Hat man jedoch einmal den Grat nach Westen zu überschritten, so gelangt man bald in ein fruchtbares, baum- und moosreiches Waldrevier. Vom Grat aus genießt man nicht nur eine sehr umfassende Aussicht auf das angrenzende Plateau, das im fernen Osten durch eine von Norden nach Süden gestreckte Kette nackter Berge von der eigentlichen Wüste getrennt wird, sondern das Auge schweift auch über die bedeutend tiefer liegenden Ebenen von Basan ostwärts bis zu dem im ersten Frühling noch mit Schnee bedeckten Haurangebirge und einzelnen hochragenden Spitzen der Harra, nordwärts aber bis zum Hermon und Libanon. Nach Westen entrollen sich den Blicken die Berge von Samarien und Galiläa, aus deren Menge sich z. B. der Thabor deutlich heraushebt. Während die Senkung von der Höhe des Adschlun ins tiefe Jordanthal eine sehr bedeutende ist, ragt dieses Gebirge hingegen kaum 1000 Fuß über das östliche Plateau empor.

Südwärts von der großartigen Jabbokschlucht (s. Jabbok) breitet sich das Gebirge zu einer von sanften Hügeln und vielen mehr oder weniger tief eingefurchten Thälchen durchzogenen Hochebene aus und schwillt dann zu dem imposanten Dschebel Dschil'âd an, dessen höchste Spitze, Dschebel Osch'a, in weitem Kreis das umliegende Land beherrscht. Von größern Bergen fast rings umschlossen, steigt der Hügel es-Szalt, südwärts vom Osch'a, aus einem quellenreichen Thalkessel auf (über es-Szalt, das alte Ramoth, s. d.). Das Thal Schaib, das nahe bei es-Szalt seinen Ursprung nimmt, vereinigt sich einige Stunden weiter südwestlich mit dem Wadi Ezrak am Ausgang des ziemlich steinigen und dürren

Bergrückens, der südlich von es-Szalt zwischen beiden Thälern lagert. Im Frühling strömt Wasser in Fülle durch diese Thäler, in unserer Zeit verschiedene Mühlen treibend. Nachdem wir vom Wadi Ezrak aus ein Plateau von 1—1½ Stunde Breite und ungleichförmiger Höhe überschritten, kommen wir an den Wadi Sir, an dessen oberm Lauf sich prächtige Weidegründe finden.

Hier haben wir das Gebiet, das einst den Namen Gilead trug, schon hinter uns. Eine genaue Grenze können wir zwar nicht angeben, im Gegentheil ist mit Sicherheit anzunehmen, daß im Süden und Südosten die Israeliten selbst keine genaue Grenzen für Gilead kannten. Da, wo augenfällig von Süden her der Boden anzusteigen begann, um diesseit des Jabbok im Dschebel Dschil'âd zu culminiren, mochte man den Namen Gilead zu brauchen anfangen; es war eben Gilead kein politischer, sondern ein natürlicher Gau.

Südöstlich von es-Szalt beginnt ein in sanften Undulationen sich ausbreitendes großes Plateau (Wohnsitz der Ammoniter, s. d.), das im ganzen sehr hoch gelegen ist, sodaß man die Hauranebene im Nordosten tief unter sich schaut. Rasen und Blumenteppiche zieren das baumarme Hochland, einst eine der fruchtbarsten und bevölkertsten Gegenden Palästinas, wie die zahllosen Trümmerhaufen bezeugen, nun einsam geworden, ein Lieblingsplatz der herumziehenden Beduinen, der Stammverwandten von den alten Kindern Ammons.

Die östlichen Höhen des Gebirges Gilead, die so bestimmt und deutlich sich von dem morgenwärts anliegenden Plateau abheben und auf deren Grat die Vegetation betreffend Tod und Leben sich in scharfem Contrast begegnen, bildeten schon in ältester Zeit zugleich eine Völkergrenze (1 Mos. 31, 52). Der Engländer Beke hat auf dem Dschebel Adschlun einen Cromlech gefunden, eines jener bekannten Steindenkmale aus dem Uralterthum, und dem Consul Finn (Byeways in Palestine [London 1868], S. 64), der selbst mehrere solcher primitiven Bauwerke in jener Gegend sah, versicherten seine arab. Begleiter, daß es deren eine Menge auf den dortigen Bergen gebe. An ein derartiges rohes Bauwerk mochte die Sage anknüpfen, wenn sie erzählt, daß Jakob ein Denkmal von Steinen zum Zeichen seines Bundes mit Laban aufgerichtet habe (1 Mos. 31, 45—48).

Zur Zeit Mose's sehen wir die Herrschaft über Gilead unter Og, den König Basans, und Sihon, den König der Amoriter, getheilt, und zwar so, daß die Schlucht des Jabbok die Grenze bildete (Richt. 11, 22). Nachdem die Israeliten in raschem Siegeslauf beiden Königreichen ein Ende gemacht (4 Mos. 21, 24 fg.), fiel das Ostjordanland den heerdenreichen Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse anheim (4 Mos. 32, 1. 33 fg.). Südwärts vom Jabbok siedelten sich die Gaditer an (5 Mos. 3, 16), deren Gebiet im Deborahlied (Richt. 5, 17) ausschließlich Gilead heißt, jedoch nach Jos. 13, 25 noch über das letztere hinausreichte. Ihr Hauptort, Ramoth (s. d.) wurde zur Freistadt erhoben. Noch weiter südlich siedelten sich die Rubeniten an, sodaß wir deren Wohnsitze nur theilweise noch auf den letzten südlichen Ausläufern des Hochlands Gilead zu suchen haben. Nördlich vom Jabbok ließen sich die Machiriter nieder, eine kriegerische Markgenossenschaft Manasses (5 Mos. 3, 15), unter deren Ortschaften Jabes (s. d.) die bedeutendste Stelle einnahm, wenn nicht, wofür allerdings manches spricht, die zeitweilige Königsresidenz Machanaim in ihren Grenzen zu suchen ist. Aber die neuen Landsassen Gileads wurden in der Folgezeit von den östlich und südöstlich anwohnenden Ammonitern mehrfach hart bedrängt und selbst die gewaltige Niederlage, die Jephta diesen beibrachte, und infolge deren er ihr ganzes Land bis nach Abel Keramim (s. d.) siegreich durchzog (Richt. 11, 33 fg.), vermochte sie nicht auf die Dauer zu demüthigen. In neuen Schwärmen drangen sie zu Saul's Zeit in das Gebirge Gilead ein und hielten Jabes hart umlagert, bis Saul den Bedrängten in größter Noth Hülfe brachte (1 Sam. 11, 1 fg.). Bei Unglücksschlägen von Westen her suchten Flüchtlinge aus den Stämmen rechts vom Jordan in Gilead Sicherheit (1 Sam. 13, 7). Isboseth, Saul's Sohn und Nachfolger, schlug nach der Niederlage am Gilboa hier seine Residenz auf (2 Sam. 2, 8), und David entwich vor dem rebellischen Absalom ebenfalls nach Gilead, wo er die Streitkräfte zum entscheidenden Kampf sammelte (2 Sam. 17, 24; 18, 1 fg.).

Bei der Trennung des Reichs schlugen sich die Israeliten Gileads zum ephraimitischen Reich. Aus ihrer Mitte ging der Prophet Elia (s. d.) hervor (vgl. Thenius zu 1 Kön. 17, 1). In Verbindung mit den Ammonitern durchzog Hasael, König von Damaskus, raubend und verwüstend die Landschaft, wobei diese argen Feinde nach orientalischer Sitte an den

Wehrlosen das Gelüste der Grausamkeit büßten (2 Kön. 10, 32 fg.; Am. 1, 3. 13). Um das Jahr 740 endlich mußten die hebr. Gileaditen auf Befehl Tiglath-Pileser's in die Verbannung nach Assyrien wandern (2 Kön. 15, 29). Nach der Rückkehr aus dem Exil siedelten sich jüd. Colonisten in dem fruchtbaren Gebiet an, ohne indeß die bereits seßhafte heidnische Bevölkerung daraus verdrängen zu können. Wie in Galiläa, behielt auch hier die Einwohnerschaft für eine lange Folgezeit einen gemischten Charakter (1 Makk. 5, 9). Uebrigens fehlen uns Berichte, wie bald nach Wiederaufbauung Jerusalems jüd. Ansiedelungen in Gilead stattgefunden, ob schon in der Perserzeit oder erst unter der milden Ptolemäerherrschaft. Das ist gewiß, daß um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. die Juden in bedeutender Zahl auf dem gileaditischen Hochland wohnten. Während der makkabäischen Freiheitskriege hatten sie große Bedrängniß von ihren heidnischen Nachbarn zu erdulden (1 Makk. 5, 9 fg.). Selbst nach einem siegreichen Feldzug durch das Ostjordangebiet hin fand Judas es für gerathen, seine Landsleute nach Judäa zurückzuführen, weil er anders ihre Lage nicht sichern konnte (1 Makk. 5, 45). Alexander Jannäus sah sich veranlaßt, wiederholt Krieg in Gilead zu führen, und der Tod ereilte ihn, als er die Festung Ragaba am Wadi Radschib belagerte (Josephus, „Alterthümer", XIII, 13, 5; 15, 4; „Jüdischer Krieg", I, 4, 8). Kaum 20 Jahre später theilte der röm. Statthalter Gabinius Gilead in die zwei Gerichtsbezirke Gadara und Amathus (Josephus, „Alterthümer", XIV, 5, 4). Nach dem Tod Herodes' I., welcher ganz Palästina besessen, übergab Augustus die gileaditische Landschaft dem Herodes Antipas (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4). Es heißt nämlich, dieser Sohn des Herodes I. habe Galiläa und Peräa bekommen. Nach Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 3) entspricht aber der Gileadgau des A. T. ziemlich annähernd der Provinz Peräa, indem dieselbe von Machärus am Berg Attarus bis nach Pella unweit südlich von Wadi es-Seklab reichte, östlich am Rabboth-Ammon einen Grenzpunkt hatte und westlich bis an den Jordan sich erstreckte. Im Ghor lag auch der von Antipas zur festen Stadt erhobene Ort Betharamphta, fortan zu Ehren der Kaiserin Julias oder Livias genannt (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1). Wenn übrigens, wie Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 7, 3) selbst berichtet, Gadara die Hauptstadt von Peräa war, so muß die Landschaft sich nördlich weiter als bis nach Pella erstreckt und aller Wahrscheinlichkeit nach wie Gilead an der Jarmukschlucht sich abgegrenzt haben. Es mochte das Gebiet der Stadt Pella wie das von Gerasa, als zum politischen Verband der Dekapolis (s. d.) gehörend, eine Enclave in der Provinz bilden. Während aber der einstige Rebellenführer von Galiläa diese Landschaft in überschwenglichen Ausdrücken preist, findet er Peräa einsam, rauh und für Erzeugung von Edelobst zu wild. (Mit diesem Urtheil stimmt allerdings der Name Gilead überein, der hart, rauh bedeutet; s. Knobel zu 1 Mos. 31, 48, zum deutlichen Beweis, daß die Benennung von den höchsten Bergkuppen, die schon manch Rauhes einer kältern Zone besitzen, sich auf die ganze Landschaft ausgedehnt hat). „Doch in den mildern Regionen", fährt er weiter fort, „gedeihen Oelbaum, Weinstock und Palme. Winterbäche strömen von den Bergen und wenn die Gluthitze des Sommers dieselben austrocknet, sorgen immerfließende Quellen für Bewässerung."

Ist dem Josephus Gilead im Verhältniß zu dem übervölkerten Galiläa einsam vorgekommen, so bezeugen im Gegentheil die unglaublich zahlreichen und oft großartigen Ruinen aus der röm. Zeit, daß diese Landschaft gerade damals einer großen Blüte sich erfreut haben muß. Vielleicht mag aber der Aufschwung erst nach der furchtbaren Katastrophe vom J. 70 n. Chr. datiren, indem z. B. die in Gerasa aufgefundenen ältesten Münzen nur in den Anfang des 2. Jahrh. zurückführen. Jedenfalls trug die Cultur der Kaiserzeit eine vorwiegend römisch-heidnische Färbung, wie die Ruinen in der ganzen Landschaft überall bezeugen. Mit größerm Recht als einst Josephus kann man heutzutage die letztere einsam nennen. Kümmerlich hält sich in sparsamen Dörfern und Flecken die vorgeschrittenere Bildung einer seßhaften Bevölkerung gegen den steten Andrang mächtiger arab. Nomadenstämme, die so gut, wie ehedem Ruben und Gad, wissen, daß Gilead ein bequemes Land für ihr Vieh ist. Aber den besser gesitteten Wanderer ergreift, wenn er inmitten der unvergänglich frischen und grünen Natur die vielen Grabstätten einer hohen und in edelster Kunst reich ausgeprägten Cultur überschaut, ein schmerzliches Gefühl ob dem Unbestand menschlichen Strebens.

Vgl. Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], II, 2, 1001 fg.; Burckhardt, „Reisen in Palästina", deutsch von Gesenius [Weimar 1823], II, 451 fg.; Seetzen,

„Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 365 fg.; Wetzstein und Dörgens in der „Zeitschrift für allgemeine Erdkunde", IX, Heft 5 und 6; Beke, a. a. O.; Tristram, The land of Israel, a journal of travels in Palestine [London 1865], S. 460—484, 525—570; Finn, a. a. O., S. 8—85.

2) Eine Stadt Gilead wird Hos. 6, 8 erwähnt; sie dürfte kaum die weiter nie genannte Ortschaft Dschel'âd oder Dschel'ud auf dem heutigen Dschebel Dschil'âd, sondern nach Hitzig (zu der Stelle) wahrscheinlich Jabes in Gilead sein. Richt. 10, 17 ebenfalls auf eine Stadt Gilead zu beziehen, sehen wir die Nöthigung nicht ein. Furrer.

Gilgal bedeutet wol ursprünglich einen geweihten Kreis, der nach Art jener primitivsten, auch in Palästina vielerorts vorgefundenen Heiligthümer, der Dolmen und Cromlechs, von rohen Steinsäulen umstellt war. Solcher geweihten Kreise gab es im Lande mehrere, deren Name noch bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat.

Das berühmteste Gilgal lag 40 Minuten östlich von Jericho auf dem linken Ufer des Baches Chrith, also ungefähr in der Mitte des westlichen Jordanthals. Wenige Ruinen von unbehauenen Kalk- und Feuersteinen, über einen unscheinbaren Hügel zerstreut und unter dem Namen Dscheldschul den Thalbewohnern bekannt, bezeichnen die Stätte. Hier war es, wo Josua sein erstes Lager in Westkanaan aufschlug, ein einfaches Heiligthum von unbehauenen Steinen erbaute, mit symbolischer Beziehung auf die Zwölfzahl der Stämme Israels (Jos. 4, 19 fg.), und wo er das erste Passahfest in der Väter Heimat feierte (Jos. 5, 10). Längere Zeit hatte er in diesem Gilgal sein Hauptquartier, das ihm zur Basis für seine Kriegsoperationen diente und in welchem er auch die fremden Gesandten empfing (Jos. 9, 6; 10, 6. 15; 14, 6). Samuel hielt hier jährlich großen Gerichtstag und weihte ebenfalls hier Saul feierlich zum König (1 Sam. 7, 16; 11, 14 fg.). Als der letztere den Freiheitskrieg gegen die Philistäer begann, machte er wiederum Gilgal zu seinem ersten Stützpunkt, indem er hier das Volk sammelte (1 Sam. 13, 4). Auch in der Folgezeit noch liebte es Saul, auf dieser altehrwürdigen Stätte Volksfeste zu feiern (1 Sam. 15, 12). Im Triumph kehrte einige Jahrzehnte später der greise David über Gilgal heim nach Jerusalem (2 Sam. 19, 15. 40). Noch im 4. Jahrh. n. Chr. galt dieses Gilgal, wie Eusebius berichtet, den Ghorbewohnern als ein heiliger Ort (Knobel zu Jos. 15, 7; Eusebius, Onomast., u. d. W. Galgala).

Ein anderes in den Königsbüchern erwähntes Gilgal fand sich oben auf einem der höchsten Punkte des Gebirges Ephraim, ungefähr eine Stunde westlich von Sindschil. Auf dem breiten Bergrücken lagert sich heutzutage ein großes Dorf Namens Dschildschilia, bei welchem man eine sehr weite Aussicht genießt, nach Westen über die terrassenweise abgestuften Gebirgswälle zu der Strandebene und dem „Großen Meer", nach Osten auf die Berge von Gilead, gegen Norden deutet sich in blauer Ferne die Riesengestalt des Hermon an. Auf dieser sonnigen, freien Höhe hatte ein Jüngerkreis der Propheten Elia und Elisa seinen Aufenthalt (2 Kön. 2, 1; 4, 38 fg.). Doch späterhin wurde der Ort durch wüsten Götzendienst geschändet, sodaß Amos und Hosea in großem Zorn von dem also entweihten Gilgal reden (Am. 4, 4; Hos. 4, 15; 9, 15; 12, 12).

Zwei andere Gilgal sind in den neuern Karten unweit von Antipatris in der Küstenebene angemerkt. Eins derselben mag die Residenz des Jos. 12, 23 erwähnten Königs gewesen sein, während 5 Mos. 11, 30 unter dem Gilgal gegenüber dem Garizim der mehr als 3000 Fuß über dem Meer gelegene Ort dieses Namens bei Sindschil gemeint ist. Furrer.

Giloh, eine Stadt auf dem Gebirge des Stammes Juda (Jos. 15, 51), Ahitophel's Heimat (2 Sam. 15, 12; 17, 23), wegen Jos. 15, 51 wol in näherer oder entfernterer Nachbarschaft von Hebron gelegen. Man dürfte vielleicht an den Ghirf al-Gula, d. i. Gießstrom von Gula, denken südlich von Milh (= Molada, s. d.) im Nachbargebiet von Beerseba, wenn sich nachweisen ließe, daß derselbe seine Bezeichnung von einer Ruinenstelle dieses Namens auf dem Gebirge Juda hätte. Vgl. Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838—40), II, 452 fg. Kneucker.

Gimso, in den LXX Gamzo, jetzt Dschimzu, ein ziemlich großes Dorf auf einer Anhöhe am Weg von Lydda über Beth-Horon nach Jerusalem, wurde einst zugleich mit Beth-Semes, Ajalon, Thimna und andern Städten der Berge und der Ebene von Philistäern erobert (2 Chron. 28, 18). Kneucker.

Ginster. So erklärt man mit Recht das 1 Kön. 19, 4. 5; Ps. 120, 4; Hiob 30, 4 als rotëm bezeichnete Gesträuch, noch heute von den Arabern retem genannt. Wir finden sowol auf der Halbinsel Sinai als auch am Todten Meer und in den Schluchten, die zum Ghor hinunterziehen, eine dem heißen und magern Boden eignende Ginsterart, Retama roetam, Genista roetam, die wir in fettern und höher gelegenen Gegenden umsonst suchen. Wenn der Strauch im Februar seine weißen und blaßrothen Schmetterlingsblüten an den schmächtigen Zweigen noch vor seinen zarten Blättchen entfaltet, so gibt es wenige Sträucher, die ihn dann zumal an Zierlichkeit und Anmuth übertreffen. Er wird 10 bis 12 Fuß hoch, bringt kleine Hülsenfrüchte hervor (ein Lieblingsfutter der Schafe) und gewährt, in Büschen zusammenstehend, einen angenehmen Schatten. Nicht nur Elia, auch neuere Reisende haben auf der Sinaihalbinsel unter dem Schutz von Ginstersträuchern Ruhe gesucht. Von all den spärlichen Pflanzen der Wüste fällt keine mehr als der Retem ins Auge, keine ist reichlicher verbreitet. Schon die Israeliten lagerten sich auf ihrem Zug durch das sinaitische Gebirgsland bei einem „Ort des Ginsters", Ritmáh geheißen, ein Zeichen, daß dort Ginster in großer Fülle getroffen wurde. So gibt es jetzt noch einen Wadi Retamát in der Wüste et-Tih.

Die Beduinen bereiten aus den Wurzeln des Retem, die weit dicker und massiger als die Aeste sich zeigen, eine sehr geschätzte Kohle. Schon zur Zeit des Dichters von Ps. 120, 4 hatten, wie es scheint, Ginsterkohlen eine sprichwörtliche Berühmtheit. Obgleich die Wurzeln sehr bitter sind, dienten doch ihre weichern Theile bei äußerster Noth als eine Art Nahrungsmittel (Hiob 30, 4). Unrichtig deutete man früher oft rotëm als Wachholderstrauch. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 359 fg.); Ritter, „Sinai-Halbinsel" [Berlin 1848], I, 218, 345 fg., 531, 778 u. s. w.

Furrer.

Girgasi, Girgasiter, in den LXX Gergesäer, Luther auch Gergesiter, eine kanaan. Völkerschaft, welche neben andern Stämmen Kanaans genannt wird (1 Mos. 10, 16; 15, 21; 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; Neh. 9, 8), und gemäß der Stelle Jos. 24, 11 diesseit (im Westen) des Jordan, ungefähr in der Mitte des Landes, gewohnt zu haben scheint. Schon Josephus („Alterthümer", I, 6, 2) hat keine Spur mehr von ihnen im Heiligen Land gefunden. Wenn daher Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864], I, 334) in dem bei Eusebius genannten Ort Gergesa auf einem Berg am Galiläischen Meer noch eine Spur derselben finden will und demgemäß im kanaan. Reich Hazor (Jos. 11; s. d.) den Stammsitz der Girgasiter vermuthet, so vertraut er wol zu zuversichtlich der Ueberlieferung des von Origenes abhängigen Eusebius, zumal sich nirgends eine Stelle findet, aus welcher hervorginge, daß die Matth. 8, 28 (in der Lesart von Origenes) genannten ostjordanischen „Gergesener" solche „Girgasiter" des westjordanischen Landes gewesen seien (s. Gadara). Wenn nun aber die jüd. Sage, in Uebereinstimmung mit Nachrichten armen. Schriftsteller, von zur Zeit Josua's nach Armenien geschehenen kanaan. Wanderungen erzählt, daß zu ebenderselben Zeit auch die Girgasiter ausgewandert und nach Armenien (Georgien) gezogen seien, so dürfte wol die auf Lautähnlichkeit der beiden Völkernamen beruhende Vermuthung Hitzig's viel Wahrscheinlichkeit für sich haben, daß die nichtsemitischen „Girgasi" des A. T. die Stammväter der heutigen „Tscherkessen" oder „Cirkasier" seien, welche, ein kaukasisches Bergvolk, zwischen dem Schwarzen Meer und der Laba, einem Seitenfluß des Kuban, der in der Nähe der Meerenge Jenikales ins Schwarze Meer mündet, hausen und also in der Nachbarschaft Georgiens einen Strich von 40 Meilen Länge bewohnen, ihre Selbständigkeit tapfer vertheidigend gegen das Andringen der Russen. Vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850]; Neumann in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", I, 251; Tuch und Hitzig zu 1 Mos. 10.

Kneucker.

Girsiter oder vielmehr **Gerissiter,** ein Volksstamm in südlicher Nachbarschaft von Philistäa gegen Aegypten hin, zwischen Geschuritern und Amalekitern (1 Sam. 27, 8; vgl. V. 10). Daß der Berg Garizim (s. d.) seinen Namen von einer Niederlassung dieses Stammes auf oder an demselben führte (Berg der Gerissiter), ist bei seiner nördlichen Lage nicht wohl anzunehmen; höchstens können die Gerissiter sprachlich, als Bewohner ehemaligen Meeresgrundes, durch den Mythus, der Garizim sei von den Wassern der Sintflut nicht überschwemmt worden, mit Garizim zusammenhängen. Ohne Zweifel aber ist die Randlesart der Masoreten (Keri) der Textlesart vorzuziehen, und sind also unter

„Gisritern" nicht sowol Abkömmlinge als vielmehr Bewohner des Bezirks und der Stadt Geser (s. d.) im Südwesten des Stammes Ephraim zu verstehen, da der ganze Zusammenhang der Stelle 1 Sam. 27 in die südlich von Palästina gelegenen Gegenden, in die Nachbarschaft der Geschuriter (s. d.) weist. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 467; dagegen Hitzig in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", IX, 763 fg. Kneucker.

Gittaim, d. i. „Doppelkelter", eine Stadt der Benjaminiten, neben Hazor und Rama (Neh. 11, 33), also jedenfalls in der Nachbarschaft von Beeroth (s. d.) gelegen und darum vielleicht auch 2 Sam. 4, 3 gemeint, wenn an dieser Stelle, wie Thenius vermuthet, statt „nach Gittaim" (gittâima) nicht „westwärts nach Gath" in Philistäa (gat jâmina) zu vocalisiren ist. Kneucker.

Gitter, s. Fenster.

Gittith, s. Musik.

Glas. Die Bereitung des Glases reicht in das hohe Alterthum hinauf. Bekanntlich wird die Erfindung den Phöniziern zugeschrieben, die nach der Sage, als sie an den Ufern des Belos im Kiessand Kochfeuer angemacht, diesen mit an der Feuerstelle gelegenen Salpeterstücken zu einer Glasmasse zusammengeschmolzen fanden. Gewiß ist, daß im hohen Alterthum an der phöniz. Küste Glas gemacht und daß die Glasbereitung schon sehr früh durch die Aegypter vervollkommnet wurde, die als geschickte Glasmacher bekannt waren, daher Aegypten als das Mutterland des Glases gilt. Die Art der Anfertigung ist auf thebanischen Monumenten dargestellt, deren Alter auf 3500 Jahre angeschlagen wird, wo zur Formirung der Glasmasse schon das Blasrohr angewandt ist. Die Aegypter machten außer Gefäßen auch Perlen und andern Zierath aus Glas.

Auch die Assyrer kannten und fertigten Glas, und Layard fand zu Kujundschik und Nimrud mehrere kleine Glasgefäße, deren eins den Namen des Königs Khorsabad trägt. (Wir geben Abbildung 1 eine Flasche mit dem Namen Sargon's und der Figur eines Löwen, nach Layard das älteste bekannte Stück von durchsichtigem Glas, Abbildung 2 ein kleines Glasfläschchen von Babel.)

Fig. 1.



Fig. 2.

Die Griechen nannten das Glas in den frühern Zeiten „gegossener Stein", erst bei Aristophanes kommt der eigentliche Name ὕαλος vor, womit aber auch Krystall bezeichnet wird. Das Glas, von den Phöniziern zugeführt, blieb bis in die Zeiten des Peloponnesischen Kriegs (431—404 v. Chr.) ein seltener und kostbarer Luxusartikel, der auch später nicht in gemeinen Gebrauch kam, sondern, außer in Form von Gefäßen, bei Siegelringen anstatt der Edelsteine diente, denen es im Werth an die Seite gestellt wurde.

Die Römer erhielten ebenfalls durch Vermittelung der Phönizier Glas, aber die in alten italien. Gräbern gefundenen Balsamarien hat man als ägyptische oder diesen nachgeahmte Fabrikate erkannt, da die Glasgefäße von Theben und Alexandria von den Römern für die besten gehalten wurden. Außer Trinkbechern, Schalen, Salbgefäßen, größern Vasen, die oft als Aschenbehälter in Gräbern dienten, wie z. B. die berühmte Barberinivase, angeblich aus dem Grabe des Alexander Severus, hat man in Pompeji Glasscheiben gefunden, die auf Glasfenster deuten, und nach den Ueberresten zu Ficulnea, 1826 ausgegraben, scheinen die Römer das Glas auch zu Laternen und Wandverzierungen verwendet zu haben.

Demnach ist zu vermuthen, daß auch die Hebräer das Glas gekannt haben, und da es bei den Alten als Kostbarkeit galt und die Küste zwischen Tyrus und Akko glashaltigen Sand lieferte, können „die verborgenen Schätze des Meeres" (5 Mos. 33, 19) als Segen des Stammes Gad, dessen Gebiet an Phönizien grenzte, wol dahin gedeutet werden. Das hebr. Zekukit (Hiob 28, 17, bei Luther Demant), das eigentlich „Durchsichtiges" bedeutet, wird, nach dem Vorgang der Vulgata, durch „Glas" übertragen, wogegen andere „Krystall" darunter verstehen. Ebenso verhält es sich mit Offb. 21, 18. 21, wo das griech. Wort von den einen für „Glas", von andern für „Krystall" genommen wird. (Vgl. auch Offb. 4, 6;

15, 2). Spr. 23, 31, wo Luther „Glas" überträgt, hat der Grundtext „Becher". Die deutsche Bibel setzt Matth. 26, 7; Mark. 14, 3; Luk. 7, 37 auch „Glas", wo die Urschrift „Alabastergefäß" sagt. — Daß die Hebräer keine Glasfenster hatten, ist schon erwähnt (s. Fenster), und ebenso waren auch ihre Spiegel nicht von Glas, sondern von polirtem Metall. Roskoff.

Glaube, in der Bibel dasjenige religiöse (theoretische und praktische) Grundbewußtsein des Menschen, vermöge dessen derselbe seiner Gemeinschaft mit Gott inne wird, sie unterhält und einen gottgemäßen, d. h. dem göttlichen heiligen Willen angemessenen, Wandel führt. Er bildet die nothwendige subjective Ergänzung zum Begriff der Gerechtigkeit (s. d.). Da es dem Menschen erfahrungsgemäß, infolge seiner Sündhaftigkeit, unmöglich ist, die Norm der göttlichen Gebote zu erfüllen, da in seinem sittlichen Verhalten Gott gegenüber immer noch eine Unzulänglichkeit und ein Defect zurückbleibt, und da er deshalb vor dem göttlichen Urtheil nicht bestehen kann, sondern verwerflich ist, so bedarf es nothwendig eines Surrogats für die seiner Person mangelnde Rechtbeschaffenheit, und dieses ist, nach biblischer Anschauung, der Glaube. Die Vorstellung, daß der Glaube vor dem göttlichen Richterstuhl als Gerechtigkeit gelte, findet sich schon im A. T., und die theokratischen Institutionen erhalten erst von dieser Vorstellung aus die nothwendige Beleuchtung. Das Vorbild alttest. Frömmigkeit, Abraham (s. d.), ist lediglich durch seinen Glauben vorbildlich, und sein Glaube wird als seine Gerechtigkeit von Gott anerkannt. Das ist der Sinn der berühmten, vom Apostel Paulus bei seiner Bekämpfung der pharisäischen Gerechtigkeit so eigenthümlich benutzten Stelle 1 Mos. 15, 6: „Er vertraute auf Jahve («glaubte dem Herrn», Luther), und er (Jahve) rechnete es ihm als Gerechtigkeit an." Das Gottesvertrauen, die religiöse Treue, welche Abraham in seinem Verhältniß zu Jahve bewährte, war eine jahrelang erprobte Gesinnung, und diese Gesinnung betrachtete Gott, jener Schriftstelle gemäß, als eine solche, die für das dem göttlichen Willen angemessene Handeln selbst gelten konnte, d. h. denselben Werth hatte. Dieser Anschauungsweise liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß das Verhalten des Menschen nur insofern vor Gott Werth hat, als es durch religiöse Beweggründe bedingt ist. Es wird überhaupt — das ist der vorherrschende biblische Standpunkt — an den Menschen vor jedem andern der religiöse Maßstab angelegt; sein Verhältniß zu Gott entscheidet ausschließlich über seine sittliche Würdigkeit.

Ohne Zweifel liegt dieser Auffassung eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die äußere Rechtschaffenheit, das gesetzliche Wohlverhalten — sie sind an sich in der That sehr zweifelhafte Gradmesser für die innere sittliche Tüchtigkeit und Würdigkeit. Nur das Verhältniß zu den ewigen und ideellen Gütern des Lebens gibt dem Menschen den entscheidenden und bleibenden Werth; es kommt darauf an, wie derselbe vor Gott, d. h. im innersten Grund seiner Persönlichkeit *ist*, nicht wie er auf der Oberfläche seines Außenwesens *erscheint*. Das Princip, wonach der Mensch seinem „Glauben" gemäß beurtheilt wird, war denn auch ein Correctiv gegenüber den starren theokratischen Ordnungen und Satzungen, dem rigoristischen Gesetzeseifer, der levitischen und rabbinischen Buchstabenherrschaft. Die hervorragenden Gottesmänner des Volkes Israel sind als solche sämmtlich Glaubensmänner. Die Patriarchen, Mose, Gideon, Simson, David, Samuel, Elia und Elisa, die Propheten überhaupt, werden vorzugsweise um ihres Glaubens willen gefeiert (Hebr. 11, 4 fg.). Selbst die Hure Rahab, welche ihre Vaterstadt Jericho an die israelitischen Kundschafter verrieth (Jos. 2, 1 fg.), wird, weil sie in Jahve den wahren Gott erkannt hat (Jos. 2, 11), vom Verfasser des Hebräerbriefs als ein Glaubensmuster gepriesen (Hebr. 11, 31). Die alttest. Geschichte ist in den biblischen Urkunden durchweg vom Standpunkt des Glaubens aufgefaßt, d. h. sie ist von ausschließlich religiösen Gesichtspunkten aus geschrieben. Die Bibel ist ebendeshalb schlechthin das Buch der Religion, des Glaubens; es ist dies ihre Kraft und Weihe, wovon freilich eine gewisse Einseitigkeit in der Quellenbehandlung und Darstellungsweise unzertrennlich ist.

Mit jeder Einseitigkeit ist nämlich auch eine Gefahr verbunden. Der Glaube, als religiöse Grundgesinnung, ist bedingt durch seinen Gegenstand, Gott selbst. Je nachdem der Gottesbegriff ein reinerer oder minder reiner ist, je nachdem wird auch der Begriff des Glaubens vollkommener oder minder vollkommen aufgefaßt werden. Die Bibel selbst unterscheidet vom Unglauben, unter dem sie nicht blos den völligen Mangel an Gottvertrauen, sondern noch öfter den Glauben an die falschen heidnischen Götter versteht

(s. Eph. 2, 12, wo die Heiden als Atheisten dargestellt sind), den Aberglauben (s. d.), und kennt also selbst einen mangelhaften, verkehrten, verwerflichen Glauben. Nun ist aber der alttest. Standpunkt überhaupt noch ein unvollkommener, derjenige des Buchstabens, nicht des Geistes (2 Kor. 3, 6 fg.), und deshalb kann auch der alttest. Glaubensbegriff unmöglich der vollkommen wahre und richtige sein. Je unentwickelter das religiöse Bewußtsein im allgemeinen, desto weniger ist es noch mit dem sittlichen eins, desto näher liegt für dasselbe die Gefahr, sogar in einen Widerspruch mit den sittlichen Pflichten zu treten. Auf niedrigen Stufen der religiösen Entwickelung ist ein ungemeiner Glaubenseifer nicht selten mit sittlicher Roheit und Verwilderung gepaart; der Glaube verirrt sich dann in den Fanatismus und scheut sich selbst nicht vor Verbrechen. Diese Erscheinung ist, wenigstens bisweilen, auch an den biblischen Glaubensmännern wahrnehmbar: sie sind im A. T. gar nicht immer als sittliche Vorbilder zu betrachten. Jakob, der Stammvater Israels, ist listig und feig (1 Mos. 27, 1 fg.; 32, 4 fg.); Joseph, im allgemeinen großmüthig, benutzt jedoch die Noth der Aegypter zu ihrer Verknechtung unter das ägypt. Pharaonenthum (1 Mos. 47, 20); Mose's Charakter zeigt sich, bei aller Herrschergröße, nicht frei von Grausamkeit und Härte (2 Mos. 32, 27 fg.; 4 Mos. 16, 21 fg.); Samuel, bei allem Adel seiner Gesinnung, hält doch seine Hände nicht rein von Blut (1 Sam. 15, 33); ein begeisterter Gottesglaube schützt den David nicht vor Ehebruch und Mord (2 Sam. 11, 1 fg.), und die großen Propheten Elia und Elisa, alttest. Glaubenshelden in der vollen Bedeutung des Wortes, lassen sich gleichwol durch Fanatismus zu Blutthaten verleiten, welche der wahre christl. Geist nimmermehr zu billigen vermag (vgl. Luk. 9, 54 fg.). Die Ursache dieses sittlichen Mangels, bei starker religiöser Erregung, ist in dem unvollkommenen Gottesbegriff zu suchen. Gott ist vorzugsweise noch particularistisch, als der Gott Israels, aufgefaßt; die menschlichen Gefühle und Empfindungen der Reue, des Zorns, der Aufwallung, der Rache sind ihm nicht fremd; den heidnischen Völkern ist er feindlich gesinnt. Daher auch die, namentlich in manchen Psalmen stark hervortretende Erwartung des, den Heiden nahe bevorstehenden Untergangs durch göttliche Strafgerichte (vgl. Ps. 79, 5 fg.). Daneben werden die über Israel hereingebrochenen Unglücksfälle als göttliche Strafen wegen seines Unglaubens dargestellt (Ps. 78, 60 fg.). Die Verheißung des künftigen Heils wird nur an dem Rest der „Gläubigen" in Erfüllung gehen; die übrigen gehen des Heils verlustig (Jes. 4, 3 fg.; Sach. 13, 7 fg.). Seit dem Verschwinden der gläubigen Begeisterung und der Herrschaft einer restaurirenden Schultheologie hatte überhaupt der Glaube viel von seinem ursprünglichen Werth verloren. Eine Vergleichung des Abschnitts Sir. 44, 1 fg. —50, 1 fg. mit Hebr. 11, 3 fg. ist in dieser Beziehung lehrreich. Bei Sirach sind dieselben Männer als treue Hüter des Gesetzes dargestellt, welche der Hebräerbrief als begeisterte Zeugen des Glaubens schildert.

Erst durch Jesus Christus (s. d.) ist der Glaubensbegriff, infolge des reinen erhabenen Gottesbewußtseins Jesu, von den herkömmlichen sittlichen Mängeln gereinigt worden. Da Jesus Gott als den absoluten Geist (Joh. 4, 24) und als den schlechthin Guten (Mark. 10, 18), also in seiner sittlichen Vollkommenheit erkannt hatte, so war damit auch der Glaube, als religiöses Aneignungsorgan, in völliger Einheit mit der sittlichen Idee gefaßt, er war wesentlich und durchaus der sittlich gereinigte und geheiligte Glaube. Daher verband auch Jesus mit dem Aufruf zum Glauben an die von ihm verkündigte Wahrheit die Ermahnung zur sittlichen Umkehr, und zwar schickte er die letztere dem erstern voraus (Mark. 1, 15). Vor allem forderte Jesus unbedingten Glauben an Gott, an seine Allmacht, Weisheit, barmherzige Liebe (Mark. 11, 22), an die herrliche, wenn auch unter Kampf und Noth sich offenbarende, Zukunft seines Reichs (Matth. 6, 9 fg.; Luk. 11, 2 fg.). Diesen unbedingten Gottesglauben, welcher, im Bewußtsein der innigsten Gottesgemeinschaft, vertrauensvoll der Vollendung des göttlichen Reichs, der Erfüllung der göttlichen Weltzwecke entgegenharrt und durch keine Hindernisse, Entbehrungen und Aufopferungen sich in der Arbeit für die göttlichen Welt- und Lebensaufgaben irremachen läßt, bewährte Jesus in seinem eigenen Lebensberuf. Der Glaube war die beseelende Kraft seiner Wirksamkeit, weshalb ihn auch der Hebräerbrief treffend als des „Glaubens Anfänger und Vollender" bezeichnet (Kap. 12, 2).

Hierbei ist insbesondere zu beachten, daß der Glaube, wie ihn Jesus faßt, lediglich eine religiös-sittliche Gesinnung, ein unmittelbares Gewissensproduct, nicht aber eine reflectirte Thätigkeit der Vernunft oder des Willens, ein Product des Dogmas ist. Eben-

deshalb findet sich bei Jesus kein sogenanntes Glaubenssystem, kein Lehrbegriff, und er hat darum auch seine Jünger auf keine Glaubenssätze verpflichtet. Erst nach seinem Hinscheiden fingen seine Apostel an, über den Glauben zu reflectiren und Glaubenssatzungen aufzustellen. In der evangelischen Geschichte findet sich zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelisten der Unterschied, daß in den drei ersten Evangelien Jesus auf den Glauben an seine Person einen untergeordneten Werth legt (vgl. Matth. 7, 21; 12, 32; Luk. 12, 10; Matth. 25, 40), während er, nach der Darstellung des vierten Evangeliums, auf diesen Glauben gerade das entscheidende Gewicht legt (Joh. 6, 35 fg., 40. 47). Die abweichende Darstellung findet ihre ausreichende Erklärung in dem spätern Ursprung des vierten Evangeliums und der absoluten Bedeutung, welche in demselben der Person Christi, als der individuellen Selbstoffenbarung des göttlichen Logos, beigelegt wird.

Infolge der spätern reflectirenden Thätigkeit innerhalb des christl. Bewußtseins hat sich der Glaubensbegriff im apostolischen Zeitalter nach drei Richtungen hin ausgebildet. Die erste hat ihren schärfsten Ausdruck im Jakobusbrief gefunden. In augenscheinlich polemischer Tendenz eifert der Verfasser gegen die Ableitung des Heils aus dem „Glauben", das er vielmehr aus den „Werken", nicht aus kirchengesetzlich vorgeschriebenen, sondern aus freien sittlichen Handlungen, herleitet (Kap. 2, 18 fg.; 1, 27). Den Glauben faßt er bereits als ein reflectirtes Wissen („du glaubst, daß es einen Gott gibt", Kap. 2, 19), mithin als eine lediglich theoretische Erkenntniß, die nicht nothwendig von einem entsprechenden sittlichen Verhalten begleitet ist, da ja auch die Dämonen die richtige theoretische Erkenntniß haben können. Eine derartige Abschwächung, ja Entleerung des Glaubensbegriffs setzt vorgängigen Misbrauch desselben und daher entsprungene Misverständnisse voraus. Misbrauch und Misverständniß muß sich an den Glaubensbegriff gehängt haben, der nun zweitens durch die Autorität des Apostels Paulus sich in weitern Kreisen Eingang verschafft hatte; denn offenbar ist die polemische Spitze der Stelle Jak. 2, 18—26 gegen den paulinischen Glaubensbegriff, und insbesondere gegen Stellen wie Röm. 3, 28; 4, 1 fg. gerichtet. Jakobus selbst hat die betreffenden Ausführungen von Paulus unrichtig aufgefaßt; denn es ist nicht dessen Meinung, daß der Glaube als lediglich theoretische Erkenntniß das Heil bewirke. Seine Lehre vom Glauben ist allerdings misverständlich, weil sie auf einer mystischen Vorstellung vom Wesen und der Wirkung der Person Christi beruht. Ihm ist der Glaube nicht, wie Jesu Christo selbst, die Gewissens- und Geistesgemeinschaft mit Gott, die als solche sittlich reinigend und befreiend wirkt, sondern ein geheimnißvolles persönliches Verhältniß zu dem erhöhten, verklärten, in herrlicher Erscheinung vom Himmel her wieder erwarteten Christus, wodurch auch wunderbarerweise das betreffende Subject von seinen Sünden gereinigt und aus dem natürlichen Lebenszustand in einen übernatürlichen, aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den der Gerechtigkeit umgewandelt wird (Röm. 6, 3 fg.; Eph. 4, 24; Kol. 3, 9 fg.). Diese durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit betrachtet der Apostel übrigens nicht als eine gesetzlich vollkommene; seinem System gemäß kann auch der Gläubige den Willen Gottes nicht zur Genüge erfüllen; er bedarf daher noch immer der sündenvergebenden göttlichen Gnade als göttlicher Ergänzung seiner sittlichen Mängel. Diese Gnade wird ihm nun aber infolge seines Glaubens an die Person Jesu Christi, insbesondere an das von diesem am Kreuz vermittels seines blutigen Todes dargebrachte Sühnopfer zutheil (Röm. 3, 24 fg.) in der Art, daß ihm infolge seines Glaubens die in ihm noch vorhandene, und noch immer in bösen Werken zum Ausbruch gelangende Sünde nicht mehr als Schuld zugerechnet wird (s. Rechtfertigung und Sündenvergebung). Der Glaube ist hiernach, den paulinischen Ausführungen zufolge, eine ganz eigenthümliche, von Gott wunderbar gewirkte, für den Menschen Sündenvergebung, und in ihm neue sittliche Kräfte wirkende Gesinnung, nicht aber — wie der Jakobusbrief irrthümlich annimmt — ein blos theoretisches Wissen von Gott, eine religiöse Erkenntniß. Die Vorstellung jedoch, daß der Glaube als solcher, abgesehen von den darauffolgenden oder aus ihm entspringenden guten Werken, als ein göttliches Wunder wirke, dem Gläubigen das Heil vermittele, konnte allerdings das Misverständniß des Jakobusbriefs herbeiführen, und Leichtsinnige konnten zu einem derartigen Misbrauch dieses Glaubensbegriffs verleitet werden, daß sie, im Vertrauen auf die heilwirkende Kraft des Sühnopfers Christi, ihre sittliche Besserung und Heiligung vernachlässigten und versäumten; eine Sinnesart, welche ein dem paulinischen Standpunkt verwandter neutest. Briefsteller ernstlich bekämpft (1 Petr. 1, 14 fg.; 2, 11 fg.; 2, 16; 3, 16;

4, 1 fg.; man beachte auch das Citat Spr. 10, 12: die Liebe [nicht der Glaube] decke eine Sündenmenge, 1 Petr. 4, 8). Auch der Verfasser des Hebräerbriefs sah sich, wol aus demselben Grund, veranlaßt, den „Glauben", weniger misverständlich, als „eine Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen", ein Bewußtsein vom Ewigen (Kap. 11, 1 fg.) zu definiren und ihn als eine sittliche Erkenntnißkraft zu schildern, die aus der tiefinnersten Gewissens- und Gemüthsrichtung auf das Ewige, Göttliche, Unsichtbare entspringt. Das theoretische Moment tritt allerdings in diesem Glaubensbegriff schon stark hervor, ohne jedoch das praktische zu verdrängen. Eine eigenthümliche Fortbildung des Glaubensbegriffs zeigt drittens noch der Standpunkt der Johanneischen Briefe. Das Wort 1 Joh. 3, 7 „wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht", läßt eine polemische Beziehung gegen den paulinischen Glaubensbegriff kaum verkennen. Auch die Ausführung, daß der wahrhaft Wiedergeborene nicht mehr sündige, ist gegen die paulinische Glaubenslehre gerichtet, nach welcher der Glaube nur Sündenvergebung, aber nicht Sündentilgung bewirkt (1 Joh. 3, 9; 5, 18). Hiernach ist dem Verfasser dieser Briefe der Glaube eine sündenüberwindende Kraft (1 Joh. 5, 4 fg.). Erhebt er sich somit auf eine ideale Höhe des sittlichen Standpunkts, so faßt er doch auch wieder den Glauben als ein blos theoretisches, ja selbst als ein dogmat. Bewußtsein, wenn ihm derselbe in der antignostischen Erkenntniß besteht, daß Jesus als Sohn Gottes leibhaftig im Fleisch erschienen ist (1 Joh. 4, 2 fg.; 5, 5). Die sittliche, mystische und die theoretische, ja dogmat. Ansicht vom Glauben sind in diesem biblischen Schriftsteller augenscheinlich ineinandergearbeitet, jedoch so, daß voraussichtlich die dogmat. Ansicht in Bälde zur ausschließlichen Herrschaft gelangen mußte. Das ist denn in dem kath. Glaubensbegriff geschehen, wonach der Glaube vorzugsweise die theoretische zweifellose Zustimmung zu dem kirchlich approbirten Lehrbegriff ist. Dieser Glaubensbegriff weicht mithin von dem biblischen wesentlich und entschieden ab und findet nur im ersten Johannesbrief und in den Pastoralbriefen (1 Tim. 4, 1 fg.; Tit. 2, 10) theilweise Stützpunkte.

Schenkel.

Gleichniß. Der Kaiser Tiberius befolgte bekanntlich den Grundsatz, die Provinzen nicht allzu häufig mit neuen Verwaltungsbeamten und Statthaltern zu überraschen, weil er das Aussaugungssystem dieser Leute wohl kannte. Solchen, die eine andere Praxis lieber sehen mochten, erzählte er die Geschichte eines in der Sonnenhitze liegenden Verwundeten, von dessen nacktem Körper ein Vorübergehender Mücken und Fliegen abwehren wollte. „Lasse sie doch", rief der Verwundete, „sie sind schon voll von Blut und schmerzen nicht mehr! Sind sie erst weg, so werden andere kommen, die aufs neue zu saugen anfangen." — Josephus, welcher uns diese Aeußerung erzählt („Alterthümer", XVIII, 6, 5), findet darin ein Beispiel (παράδειγμα). Nun gibt es aber nach der „Rhetorik" des Aristoteles (II, 20) zweierlei Arten solcher „Beispiele". Entweder man beruft sich auf wirklich vorgekommene Thatsachen oder man erfindet dieselben. Im letztern Fall haben wir nach Aristoteles entweder die Fabel oder die Parabel. Kunstgerecht redend hätte aber Josephus in obiger Stelle nicht von einer Fabel reden dürfen, sondern er hätte das Wort παραβολή, d. i. Nebeneinanderstellung, gebrauchen müssen. Denn darin besteht, wie schon in dem Artikel „Fabel" dargethan ist, der Unterschied beider, daß es eine noch nicht bekannte oder kaum erst geahnte, jedenfalls der Erklärung und des Nachweises bedürftige, sittliche oder religiöse Wahrheit ist, welche in der Parabel durch ihre aufgedeckte Aehnlichkeit mit schon bekannten, der Natur oder dem Menschenleben entnommenen Vorkommnissen erläutert werden soll. Es ist eine sinnliche Vorstellungsweise, die sich in Parallele mit einer übersinnlichen Gedankenreihe entwickelt. Die LXX geben mit dem griech. Wort dasselbe hebr. Wort wieder, welches sonst auch mit Allegorie übersetzt wird. Allegorien und Parabeln zusammen bilden in der That das, die ganze Bilderrede des Orients durchziehende und ihre eigenthümliche Färbung bedingende Element. Der Begriff des Gleichnisses ist daher schon in dem Artikel „Allegorie" erörtert worden, im Gegensatz zu welcher, als dem sich fortbewegenden blosen Bild, das Gleichniß eine wirkliche Erzählung liefert, die zwar erdichtet ist, aber dem Bereich natürlicher Dinge angehört. Faßt man demgemäß, wie der Artikel „Fabel" ebenfalls verlangt, auch Erzählungen, wie Richt. 9, 8—15; 2 Kön. 14, 9, als Parabeln, nicht als Fabeln, so kommen letztere in der Bibel gar nicht vor; es läßt sich dann aber auch der mit Berufung auf Cicero (De invent., I, 19) oft gehörte Unterschied nicht mehr aufrecht erhalten, daß Bäume und Pflanzen nur in der Fabel, nicht auch in der Parabel reden könnten. Im N. T. ist „Parabel" ein Lieblingswort

der drei ersten Evangelisten, und bedeutet nicht blos ausgeführte Erzählungen, wie in den bekannten Gleichnißkapiteln Matth. 13; Mark. 4; Luk. 15, sondern auch einzelne, bildlich ausgedrückte Sentenzen, Lehrsprüche, Sprichwörter (Matth. 15, 15; 24, 32; Mark. 3, 23; 7, 17; Luk. 4, 23; 5, 36; 6, 39; 14, 7) oder einfache Vergleichungen (Matth. 13, 33; Mark. 13, 28; Luk. 21, 29). Wie die Rabbinen pflegten (vgl. die von Wetstein, Lightfoot, Schöttgen u. a. gesammelten Parallelen aus dem Talmud), so hat Jesus, nach Matth. 13, 34. 35 = Mark. 4, 34. 35 sogar ausschließlich, was man freilich nicht allzu wörtlich nehmen darf, bei seinen Lehrreden in Parabeln sich bewegt. Die Vorliebe Jesu für diese Lehrform ist ersichtlich und hängt (nach Mark. 4, 10—12 = Luk. 8, 9. 10) damit zusammen, daß das Volk es nur zu einem scheinbaren Annehmen des Wortes bringen und damit das prophetische Wort von einem nur scheinbaren Besitz (Jes. 6, 9) erfüllen sollte (Matthäus hat Kap. 13, 10—15 diese Stelle so umgebildet, daß sich die Form der Frage nach dem Anfang der Antwort Jesu richtet). An diese angebliche Absicht, das Geheimniß des Himmelreichs dem Volk zu verbergen, knüpfte dann der alexandrinische Clemens seine ebenso abstract theologische Behauptung, daß das Räthsel im Ohr der gegenwärtigen Zuhörer künftigen Jahrhunderten habe zur Lösung überlassen werden sollen. Die schlichte Geschichtlichkeit erhellt noch aus Mark. 4, 33, wonach Jesus zu dem Volk darum in Gleichnissen redete, weil die Liebhaberei und Fassungskraft desselben diese Lehrform verlangte (καθὼς ἐδύναντο ἀκούειν).

Unter den bei Gelegenheit dieser Erörterungen von allen drei Synoptikern mitgetheilten Redestücken steht billig das Gleichniß aller Gleichnisse Mark. 4, 1—9 = Matth. 13, 1—9 = Luk. 8, 4—8 voran mit der Mark. 4, 13—20 = Matth. 13, 18—23 = Luk. 8, 11—15 musterweise mitgetheilten Auslegung. Ihm nahe steht die Parabel vom Senfkorn (Mark. 4, 30—32 = Matth. 13, 31. 32 = Luk. 13, 18. 19), das allmähliche Wachsthum des neuen Princips darstellend. Während es so die Stelle Mark. 4, 1—34 über drei, demselben Naturgebiet angehörige Gleichnisse nicht hinausbringt, haben Matthäus (Kap. 13, 33) und Lukas (Kap. 13, 20. 21) zunächst mit der letztgenannten Parabel noch die verwandte vom Sauerteig verbunden. Ein ähnliches, innerlich zusammengehöriges Parabelpaar bietet Matthäus auch noch in den Gleichnissen vom Schatz im Acker (Kap. 13, 44) und von der Perle (Kap. 13, 45. 46).

Während aber fast alle Parabeln sich um den Gedanken des Reiches Gottes als einen gemeinsamen Mittelpunkt gruppiren, findet ein Gegensatz zwischen ihnen insofern statt, als die eine Reihe es mehr auf Darstellung der allgemeinen Gegensätze des religiös-sittlichen Verhaltens abgesehen hat, wie sie unabhängig von jeder geschichtlichen Bedingung sich überall wiederfinden, wogegen die andere uns die Gestalt des Reiches Gottes und seine geschichtliche Entwickelung vorführt, insonderheit wie sich dieselbe unter den Gegensätzen von Juden und Heiden bildete. Wie aber alle drei Evangelisten jenes für die erste Reihe mustergültige Gleichniß gemein haben, welches „gewissermaßen ein moralisches Urphänomen zur Anschauung bringt" (Strauß, „Das Leben Jesu" [Leipzig 1864], S. 254 fg.), so hat sich auch bei ihnen allen das Gleichniß vom Weinberg erhalten (Mark. 12, 1—12 = Matth. 21, 33—46 = Luk. 20, 9—19), welches in classischer Weise die endliche Ausstoßung des rebellischen Judenvolks verkündigt. Im einzelnen aber hat Jacoby („Vier Vorträge zum Verständniß der Reden des Herrn im Evangelium des Lukas" [Nordhausen 1863], S. 9) richtig gesehen, wenn er in der eben besprochenen Richtung besonders einen Gegensatz zwischen Matthäus und Lukas statuirt. Dort begegnen wir mehr dem „stillen, sinnigen Geist, der in die wunderbaren, geheimnißvollen Vorgänge des Naturlebens sich versenkt, um in ihren gleichmäßigen, mit innerer Nothwendigkeit sich vollbringenden Thatsachen das Abbild des Entwickelungsganges des Reiches Gottes zu erkennen, dessen Fortschritt auf einer ebenso unhemmbaren Gewalt beruht, als der Natur innewohnt". Matthäus findet es der Mühe werth, dem in dieser Beziehung vorbildlichen Gleichniß vom Acker mit dem Unkraut noch eine, von ihm selbst Jesu in den Mund gelegte, Erklärung beizufügen (Kap. 13, 36—43). Mit dieser Parabel bildet die letzte in der von Matthäus hergestellten Siebenzahl, das Gleichniß vom Netz (Kap. 13, 47—50), abermals ein Paar. Außerdem aber sind es sonst besonders Gleichnisse, die das innerliche Leben, das sittliche Thun betreffen, denen wir bei Matthäus begegnen. Und zwar können wir in den meisten Fällen darin Illustrationen zu irgendeiner, aus dem Mund Jesu überlieferten ethischen Sentenz finden. So die Parabel von den zehn Jungfrauen (Kap. 25, 1—12), an welche sich die Moral unmittelbar knüpft

(Kap. 25, 13); so ferner diejenige vom König, der mit seinen Knechten abrechnet (Kap. 18, 23—35), gleichsam eine Ausmalung und Ausführung von Matth. 6, 12; und ebenso die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Kap. 20, 1—16), welche nicht sowol auf Judenchristen und Heidenchristen, als darauf bezogen sein will, daß die Seligkeit reines Gnadengeschenk, daher auch unabhängig von jeglichem quantitativen Maßstab ist, weshalb das Gleichniß an den Satz Mark. 10, 31 = Matth. 19, 30 angeknüpft ist.

Lukas dagegen handelt in denjenigen Gleichnissen, die er allein zur Mittheilung auswählt, gewöhnlich von der großen Umgestaltung des religiösen Gegensatzes, der bisher in der Menschheit bestanden hat, also vom Verhältniß der Juden zu den Heiden. Seine Gleichnisse bewegen sich weniger im Gebiet des natürlichen, als des geschichtlichen Lebens. „Die menschliche Gesellschaft in ihrem Thun und Treiben, mit ihrem Elend und ihrer Ungerechtigkeit, zugleich mit den mannichfachen Zügen gottgefälliger Gesinnung — das ist die Stätte, in der er sich heimisch weiß." „Was in den Naturgleichnissen mit innerer Nothwendigkeit, in stetigem, allmählichem Fortgang sich zu vollbringen schien, wird hier dargestellt als Resultat eines Freiheitskampfes, dessen Entscheidung erst am Ende der Zeiten erfolgt."

Charakteristisch ist daher auch die Verschiedenheit der Mittel, zu denen beide Evangelisten greifen. Insonderheit kommt bei der schriftstellerischen Manier, in welcher Lukas solche Gleichnisse, denen er zuerst schriftstellerische Gestalt verleiht, auszumalen pflegt, die Eigenheit in Betracht, daß der Wendepunkt der Erzählung leicht einen Monolog des Helden bildet. So in den Parabeln vom reichen Gutsbesitzer (Kap. 12, 16—21), vom ungerechten Richter (Kap. 18, 1—5) und vom ungerechten Haushalter (Kap. 16, 1—9). Aber auch in den Bildern vom Hausbauer (Luk. 14, 28—30) und vom königlichen Kriegsherrn (Luk. 14, 31. 32) spielt dieses Zurathegehen mit sich selbst eine bestimmt hervortretende Rolle. Es gehört dieser stehende Zug mit zu der malerischen Anschaulichkeit, nach welcher Lukas strebt, wo es sich darum handelt, Aeußerungen von Gesinnungen und Stimmungen darzustellen. So wird in dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Kap. 10, 30—35) ausführlichst dargestellt, was dem unter die Räuber Gefallenen Schlimmes widerfährt, und wie die liebreiche Thätigkeit des Samariters sich entfaltet, und dem „Was soll ich thun? Das will ich thun" (Kap. 12, 17. 18) und dem „Was soll ich thun? Ich weiß, was ich thun will" (Kap. 16, 3. 4) entspricht das in directer Rede eingeführte Schlußwort des Samariters (Kap. 10, 35). Ebenso wird in dem Gleichniß Kap. 15, 11—32 auch das Selbstgespräch mitgetheilt, in welchem sich die Bekehrung des verlorenen Sohnes vollzieht (Kap. 15, 17—19), wie denn auch diese Parabel reich an den anschaulichsten Zügen ist, z. B. in der Auseinanderfolge der Momente, in welchen die Regungen der väterlichen Freude zu Tage treten (Kap. 15, 20. 22—24. 32).

Gehen wir von der Form zum Inhalt über, so kommen in den Gleichnissen der beschriebenen Klasse zunächst schon die zwischen den verschiedenen Schichten des jüd. Volks selbst bestehenden Unterschiede zur Sprache, also namentlich der Gegensatz der Zöllner und Pharisäer. Dahin gehören die Bilderreden von den beiden Betenden im Tempel (Luk. 18, 9—14), von den beiden Schuldnern (Luk. 7, 41—43), vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 1—7 = Matth. 18, 12—14) und verlorenen Groschen (Luk. 15, 8—10), auch wol dasjenige vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30—37). Aber wie schon das letztere Gleichniß über das jüd. Volk hinausgreift, so ist es mit andern Gleichnissen, die man gleichfalls hierher beziehen könnte, wahrscheinlich auch der Fall. Ja es besteht gerade auch in dieser Beziehung wieder ein beachtenswerther Gegensatz zwischen beiden Gleichnißerzählern. Matthäus hat ein Gleichniß von zwei Söhnen, von denen der eine dem Befehl des Vaters zu gehorchen verspricht, es aber nicht thut, der andere umgekehrt (Kap. 21, 28—31). Wenn aber bei ihm Jesus diesen Gegensatz auf den der Pharisäer und Zöllner deutet (Kap. 21, 32), so hat Lukas, an die Stelle dieser kurzen, die ausgeführtere Parabel von den beiden Söhnen, deren einer verloren ging, gesetzt (Kap. 15, 11—32), in welcher jetzt die meisten Ausleger eine Anspielung auf das Verhältniß zwischen Juden und Heiden finden. So geht auch das Gleichniß von den Knechten und Talenten bei Matthäus (Kap. 25, 14—30) rein nur auf die sittlichen Aufgaben des Menschen, während bei Lukas (Kap. 19, 11—27) das Ganze eine geschichtliche Beziehung auf das Verhältniß der Juden unter Archelaus (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 1) aufgenommen hat und das über die Juden einbrechende Nationalunglück schildert.

Neben Matthäus und Lukas steht Markus in Berichten parabolischen Inhalts zurück. Er hat nur zwei eigenthümliche Gleichnisse. Zuerst (Kap. 4, 26—29) dasjenige von der selbstwachsenden Saat, gleichsam die geradlinige Entwickelung des Gottesreichs darstellend, sodann (Kap. 13, 33—37) das Gleichniß vom verreisenden Hausherrn, welcher seinen Knechten Arbeit gibt. Für das erstere, welches Lukas ganz am Wege liegen ließ, hat Matthäus (Kap. 13, 24—30) eine aus den gleichen Elementen gebildete, aber zusammengesetztere Form aufgenommen. Für das andere haben Matthäus (Kap. 24, 42—51) und Lukas (Kap. 12, 36—48) aus ihrer gemeinsamen Quelle gleichfalls eine ausgebildetere Gestalt aufgenommen. Vergrößern könnte man freilich die Zahl der Gleichnisse, wie bei Markus, so bei allen drei Evangelisten, wenn man mit van Koetsveld auch kürzer ausgeführte Bilderreden aufnehmen wollte, wie Mark. 2, 19—22; 3, 24—27; 4, 21; 10, 25; 13, 28. 29 oder Matth. 5, 13. 14. 23—26; 6, 19—21. 24; 7, 3—6. 9—11. 16—20. 24—27; 9, 37. 38; 11, 16. 17. 29. 30; 12, 33—35. 43—45; 13, 52; 15, 14. 26. 27; 16, 1—3. 24; 17, 25. 26; 23, 37; 24, 28, oder Luk. 9, 62; 11, 5—9. 33—36; 13, 24—27; 14, 8—14; 17, 7—9, womit immer die Parallelen zu vergleichen sind.

Daß mehrere Gleichnisse ineinander verarbeitet sind, wollte schon aus Luk. 19, 11—27 (vgl. mit Matth. 25, 14—30) bewiesen werden. Zuversichtlicher wäre als ein Beispiel solchen Verfahrens Matth. 22, 1—14 (vgl. mit Luk. 14, 16—24) anzuführen, insofern zu dem sonst parallelen Verhältniß beider Fälle im letztern noch ein Anhang hinzutritt, nämlich die Geschichte vom hochzeitlichen Kleid (Matth. 22, 11—14). Auch scheint in dem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 19—31) einem ebjonitischen Grundstock eine antijüd. Schlußwendung angehängt (nach Ritschl, Zeller, Schwegler, Baur, Strauß). Aber nicht blos Gleichnisse werden mit Gleichnissen combinirt. Auch Berichte, die aussehen wie Geschichte, sollen einer vielfach vertretenen Annahme zufolge, als ihren Kern eine Gleichnißrede erkennen lassen. So soll namentlich das Gleichniß vom Feigenbaum (Luk. 13, 6—9) sich in misverständlicher Weise in eine Geschichte (Mark. 11, 12—14. 20—26 = Matth. 21, 18—22) verwandelt haben (Weiße, Strauß, Schenkel, de Wette, Hase). Aehnlich erklärte Wilke („Die neutestamentliche Rhetorik" [Dresden und Leipzig 1843], S. 326) das Bild vom Jüngsten Gericht (Matth. 25, 31—46) für eine Parabel, die sich zu ähnlichen Aussprüchen, wie Matth. 10, 40—42, verhält wie eine dramatisch belebte Handlung zum einzelnen Auftritt. Insonderheit aber ist es Weiße, welcher schon in der „Evangelischen Geschichte" [Leipzig 1838]), besonders aber in der „Evangelienfrage" [Leipzig 1856], S. 31 fg., 247 fg.), diesen Standpunkt eingehender zu begründen und auf alle sogenannten Naturwunder auszudehnen versuchte.

Schließlich richten wir von den Berichterstattern der Gleichnisse die Blicke wieder auf den eigentlichen Urheber derselben. Denn wenn die neutest. Gleichnisse zugestandenerweise das Höchste darstellen, was auf diesem Gebiet der Bilderrede geleistet ist, so hat diese Thatsache ihren letzten Grund zwar nicht sowol in einer vorausgesetzten, eigentlich dichterischen Begabung Jesu, wohl aber in seiner überaus glücklichen Auffassungs- und Darstellungsgabe, die alles in Natur und Menschenwelt als Bild erscheinen ließ (vgl. meine „Synoptischen Evangelien" [Leipzig 1863], S. 461 fg.). In der Regel bewegt sich Jesus dabei auf dem gegebenen Boden alttest. Vorgänge, wie z. B. die Gleichnißreden von den Vögeln im Wipfel der Cedern auf Ez. 17, 23; 31, 6, die vom Weinberg auf der Grundparabel Jes. 5, 1—7 (vgl. auch Jes. 3, 14; 27, 2—6; Jer. 2, 21; 5, 10; 12, 10. 11; Hos. 10, 1), ruhen, während diejenigen vom Acker an dem Gleichniß Jes. 28, 23—29, vom Schaf an dem Gleichniß 2 Sam. 12, 1—4 wenigstens einen Anhaltspunkt haben in Bezug auf die zur Verwendung kommenden Stoffe. Abgesehen von jenem oben berührten vereinzelten Zug bleiben übrigens die meisten Bilderreden des Ezechiel, die ohnehin vielfach in die Allegorie übergehen, entweder ganz unberücksichtigt, wie Ez. 17, 1—10. 22. 24; 19, 1—9, oder sie liegen weniger den synoptischen Parabeln als der Johanneischen Allegorie vom Weinstock zu Grunde, wie Ez. 15, 1—8; 17, 6; 19, 10—14. In Bezug auf die Technik des Verfahrens Jesu ist zu bemerken, daß er dieselbe Naturseite einer Parabel nach verschiedenen Seiten hinwendet, wie z. B. aus Matth. 13, 3—23, verglichen mit V. 24—30, erhellt. Möglich sogar, daß schon er eine und dieselbe Parabel bald in einfacherer, bald in ausgeführterer oder zusammengesetzterer Art vortrug, wie z. B. die einfache Naturgestalt des Gleichnisses Mark. 4, 26—29 in der Parallele Matth. 13, 24—30 durch das Gegenbild der nächtlichen Aussaat bereichert erscheint. Insonderheit vertheilen sich diese verschiedenen

Formen zwischen Matthäus und Lukas, und zwar so, daß bald Matthäus (Kap. 25, 14—30 vgl. mit Luk. 9, 11—27), bald Lukas (Kap. 14, 16—24 vgl. mit Matth. 22, 1—14) die einfachere Gestalt darbietet. Was dichterische Vollendung und Durchsichtigkeit der Form betrifft, besteht eine ziemlich weitgehende Stufenleiter zwischen der schlichten Unerreichbarkeit des, gleichsam im Centrum der ganzen Gruppe stehenden Gleichnisses vom Säemann und denjenigen, mehr nach der Peripherie zuliegenden Gleichnißbildungen, welche sich allein bei Matthäus oder Lukas finden. So spricht Keim („Geschichte Jesu von Nazara“ [Zürich 1867], I, 74) gewisse, minder glückliche Formen, namentlich die Vergleichungen Gottes und der Gotteskinder mit irdischen Sündern, wie sie in den Gleichnissen vom Haushalter (Luk. 16, 1—9) und vom Richter (Luk. 18, 1—8) vorkommen, Jesu geradezu ab.

Auch die Pointe des Gleichnisses Luk. 11, 5—8 könnte man hierher ziehen. Doch begegnet uns gerade in solchen Fällen die Erscheinung, daß Lukas um so mehr mit schon überlieferten Stoffen zu thun haben muß, als er selbst sich in Deutungen und Zurechtlegungen versucht, welche keineswegs immer als gelungen zu betrachten sein dürften. So soll nach Kap. 18, 1 die Moral des Gleichnisses vom göttlichen Richter darin bestehen, daß man anhaltend beten müsse; die des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner nach Kap. 18, 9 darin, daß man nicht selbstgerecht andere verachten soll. Wenn beide Deutungen wenigstens nicht ausreichen, um den ganzen Gehalt der betreffenden Gleichnisse zu decken, so ist es entschieden falsch gegriffen, wenn nach Kap. 19, 11 das Gleichniß von den Talenten bedeuten soll, daß das Reich Gottes sofort erscheinen werde. So scheint auch das Gleichniß vom barmherzigen Samariter etwas gezwungen unter die Ueberschrift „Wer ist der Nächste?“ (Kap. 10, 29) gestellt zu sein (über andere Umbildungen und neue Beziehungen vgl. Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte“ [Gotha 1864], S. 212 fg.).

Bei der Erklärung der Parabeln des N. T. kommt es übrigens, wie schon Chrysostomus (Homilie 65 zu Matthäus) und Isidorus von Pelusium („Briefe“, III, 107) richtig erkannten, nicht darauf an, alle einzelnen Züge zu deuten, weil dieselben oft nur dazu dienen, die Verhältnisse aus dem niedern Gebiet, die hier vorgeführt werden, anschaulicher und lebendiger hinzustellen, und so nur Ausschmückung und Ausmalung bezwecken. Es ist also ein Fehler, wenn man früher die Gleichnisse selbst wieder allegorisch auffaßte und z. B. das gemästete Kalb (Luk. 15, 23) auf Christus deutete (so die meisten Kirchenväter). Hauptsache ist vielmehr nur, daß die eigentliche Pointe, das sogenannte tertium comparationis getroffen werde, wobei sich dann von selbst ergeben wird, inwiefern die einzelnen Züge in der Parabel dazu dienen, jenen Punkt nach verschiedenen Seiten hin darzulegen.

Vgl. die Commentare zu den Synoptikern und die Literatur bei Hase, „Das Leben Jesu“ (5. Ausg., Leipzig 1865), §. 65, S. 162 fg.). Besonders sind daraus hervorzuheben die Schriften von Unger (De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu [Leipzig 1828]) und Lisco („Die Parabeln Jesu“ [Berlin 1832; 5. Aufl., 1861]). Dazu kommt noch van Koetsveld, wo a. a. O., I, XLV, auch die ausländische Literatur angeführt ist.

Holtzmann.

Gnade. Die H. Schrift kennt wenige Worte von so vollem Klang und so weitreichender Bedeutung. Sie verweist uns damit in das Herz des N. T.; denn wenn in den Psalmen und Propheten mit der göttlichen Güte, Nachsicht und Barmherzigkeit auch die Gnade vielfach gepriesen und angerufen wird (Ps. 103; 108, 5; Jes. 54, 8. 10 u. a.): so ist es doch wesentlich erst der Standpunkt des N. T. und des Evangeliums, welcher dieser Idee eine durchaus principielle Stellung sichert. Unsere Nachweisung wird sich innerhalb der neutest. Grenzen zu halten haben; es kommt darauf an, zunächst den biblischen Sprachgebrauch zu übersehen und dann die Punkte zu finden, welche uns auf eine organische Verbindung mit dem Wesen und Gesammtcharakter der evangelischen Verkündigung hinleiten.

Das griech. χάρις ist meist mit Gnade übersetzt worden, obgleich es eigentlich einen allgemeinern Sinn hat. Es bedeutet freies Wohlwollen, Huld, Geneigtheit, Gunst von seiten Gottes oder der Menschen, oder auch Wohlthat und Gunstbezeigung (Eph. 4, 29; Apg. 24, 27; 25, 9), zuweilen Annehmlichkeit, Reiz, Anmuth; ganz unabhängig steht die Bedeutung Dank in Luk. 6, 32—34; 1 Kor. 15, 57; 2 Kor. 2, 14; Röm. 6, 17. Merkwürdig genug fehlt das Wort bei Matthäus und Markus, es findet sich dagegen bei Lukas, Johannes, in der Apostelgeschichte und sehr häufig in allen Briefen. Die allgemeinern Anwendungen

und Ausdrucksweisen stehen voran, die bestimmtern folgen. Maria hat nach den Worten des Engels Wohlgefallen bei Gott gefunden (Luk. 2, 30), dasselbe Wohlgefallen ruht auf dem Jesuskind (Luk. 2, 40); der Knabe wächst an Gunst vor Gott und den Menschen (Luk. 2, 52). Die Reden Jesu sind voll Anziehungskraft und Reiz (λόγοι τῆς χάριτος, Luk. 4, 22). Von den ersten Gläubigen heißt es, daß sie Gunst und Neigung gewannen bei allem Volk (Apg. 2, 47; 4, 33); von Gnade und Kraft Gottes erfüllt verrichtete Stephanus viele Zeichen (Apg. 6, 8; vgl. 7, 10). Mit gleichem Ausdruck werden die Empfänger und die Werkzeuge göttlicher Huld und Begabung hervorgehoben; um so näher lag es daher, denselben Namen auch auf die christl. Angelegenheit selbst zu beziehen, wobei der Begriff des Evangeliums unmittelbar entgegenkam. Es ist göttliche Wohlthat und Liebeserweisung, was in der christl. Verkündigung dargeboten wird, daraus erklären sich Aeußerungen wie Apg. 11, 23; 13, 43; 14, 3. 26; 15, 40, und da die christl. Botschaft selbst einen durch Christus vermittelten göttlichen Heilswillen offenbart und bethätigt, so heißt das Evangelium selbst die freudige Kunde von der Gnade Gottes (Apg. 20, 24).

Solche Uebergänge führen aus der Peripherie in das Centrum. Nicht die frohe Botschaft allein, sondern auch die persönliche Thatsache, mit welcher das Gottesreich nahe herbeigekommen ist, muß als Ausdruck eines höchsten göttlichen Beweggrundes hingestellt werden, und dahin gelangte nothwendig die apostolische Reflexion, indem sie den Gesammtwerth der Sendung Christi unter einen einfachen idealen Gesichtspunkt bringen wollte. Das vierte Evangelium, wie es in andern Beziehungen eine Verschmelzung des evangelisch-historischen mit dem apostolisch-lehrhaften Standpunkt darstellt: so auch in der bekannten Erklärung des Prologs, daß der fleischgewordene Logos unter uns gewohnt hat, „voll Gnade und Wahrheit", daß wir aus seiner Fülle empfangen, und zwar Gnade um Gnade (Joh. 1, 14—18; vgl. Kol. 1, 6). Ihrem Gehalt nach hat also die Erscheinung Christi zwei Seiten und soll doppelt wirken, intellectuell und ethisch, nach beiden Richtungen unterscheidet sie sich specifisch von der vorangegangenen gesetzlichen Kundgebung. Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit aber, d. h. die erlösende und zur wahren Gottesanschauung erhebende Macht, ist uns durch Christus zutheil geworden.

Mit diesem Ausspruch ist das christl. Idealprincip constituirt, es ist zugleich mit der historischen Erscheinung Christi in eins gesetzt und von der vorangegangenen Gesetzesstufe unterschieden. Aber wie dieses Princip religiös angeeignet und in welches Verhältniß des Gegensatzes und der Anschließung es zu dem gesetzlichen treten soll, darüber sagen die Johanneischen Sätze nichts aus; an dieser Stelle greift daher der Paulinische Lehrbegriff mit seinem eigenthümlichen dialektischen Charakter entscheidend ein; durch ihn hat auch die Gnadenidee ihre geistvollste Ausbildung empfangen.

Paulus gewinnt seinen Standpunkt unmittelbar, er begründet ihn aber durch sittlich-historische Erwägungen. Das Evangelium ist neu, aber die Vergleichung mit dem alten stellt es in seiner Nothwendigkeit und Vollkommenheit dar. Werk und Gesetz haben die vor Gott geltende Rechtbeschaffenheit nicht zu Wege gebracht; jetzt erst ist die Gerechtigkeit wahrhaft offenbar geworden, und nicht als eine nur in Gott gesetzte, sondern als eine, vermittels des Glaubens an Christus erreichbare, nämlich geschenksweise durch Gottes Gnade dargebotene (Röm. 3, 23). Der letzte Zusatz drückt das Charakteristische der evangelischen Veranstaltung aus, in ihr hat sich nach langer Vorbereitung ein höchstes Motiv erlösender Mittheilung und liebevoller Anerkennung Bahn gebrochen, durch welches der innere Mensch unmittelbar angesprochen und über das Gefühl der Schuld und des persönlichen Unwerths erhoben werden soll. Aber das neue Verhältniß fordert auch eine ungetheilte Hingebung von seiten des Empfängers; denn wer, statt im Glauben den alleinigen Anschluß zu suchen, wieder zu dem Standpunkt der Gesetzeswerke herabsinken und auf eigenes Verdienst sein Vertrauen gründen wollte, der wäre, wie die Galater, in Gefahr, aus der Gnade herauszufallen (Gal. 5, 4). Schon diese Stellen beweisen, daß Paulus unter diesem Princip kein bloses einmaliges Eingreifen, auch keine blose göttliche Erklärung verstanden wissen will, sondern es bedeutet ihm ein durch Christus in die Menschheit eingeführtes und vom Geist und Glauben fortgeleitetes göttliches Handeln oder eine Richtung, welche die erlösende Geisteswirksamkeit einschlägt, um der evangelischen Gottesgemeinschaft Dasein, Dauer und Kraft zu geben. Die Gnade erscheint als das thätige Regulativ des Glaubens und Lebens. Zwei große Epochen lösen einander ab, beide haben ihren persönlichen Ausgangspunkt, den ersten und zweiten Adam, beide ihre

eigene Succession; dort des Unsegens, hier des Segens. Wenn nun die erste Ueberlieferung des Todes und der Sünde mit und ohne Gesetz sich so weitgreifend und folgenschwer erwiesen hat: wie viel fruchtbarer muß die andere von Christus ausgehende wirken, da sie einer höhern Regel folgt und über segnende Kräfte verfügt (Röm. 5, 16—21). In ihr erhebt sich die göttliche Gnade zu einer herrschenden Geistesmacht, unter deren Antrieben sich Gerechtigkeit und Leben von Christus aus verbreiten. Der Apostel ist ganz von der Herrlichkeit dieser gnadenvollen Geistesherrschaft durchdrungen, er preist die überfließende Fülle ihrer Wirkungen und ebenso die Weisheit ihres wunderbaren und alle menschliche Voraussicht beschämenden Waltens; er legt ihr das höchste Prädicat göttlicher Ehre bei (Eph. 1, 6; 3, 2; 2 Kor. 1, 12).

Wie in dieser Gedankenentwickelung die segensvoll darbietende und productive Kraft der Gnade hervortritt: so in andern Stellen die Selbständigkeit ihrer Bewegung. Nicht unterschiedslos, sondern in der Form freier Berufung bringt das Evangelium in das Leben ein. Folglich ist es erwählende Gnade, welcher die Heiden und ein Theil der Juden ihren dermaligen Zutritt verdanken. Und dasselbe gilt von den einzelnen Werkzeugen der Verkündigung; Paulus selbst leitet aus demselben Grund seine apostolische Berufung und Ausrüstung, ja sein ganzes neues Dasein als eines Dieners und Zeugen Christi sammt allen Erfolgen seiner Thätigkeit ab (Röm. 1, 5; 12, 6; 15, 15; 1 Kor. 3, 10; 15, 10; 2 Kor. 4, 15; 12, 9; Eph. 3, 2. 7. 8). Also nicht allein der Sieg des Evangeliums überhaupt, sondern auch dessen besonderer, tief in das Personleben und in die Stellung der großen Abtheilungen der Menschheit eingreifender Fortgang werden auf dasselbe Princip zurückgeführt.

Es erklärt sich nach dieser Anlage leicht, daß von unserm Wort der freiste und mannichfaltigste Gebrauch möglich war; die darbietende oder verleihende Thätigkeit konnte mit dem Verliehenen unter den gleichen Namen fallen. Gnade heißt demnach das in der Menschwerdung gegebene Heilsgut selbst (Gal. 1, 6; 2 Kor. 8, 9); sie wird also Gegenstand des Glaubens, und nach dem schönen Ausspruch Tit. 2, 11 hat sie ihr ideelles Dasein abgelegt, um in ihrer erlösenden Wahrheit selbst als die erschienene und irdisch geoffenbarte verkündigt zu werden. Und alle haben an diesem Heilsgut Antheil, sie empfangen aus der Art und Tendenz desselben den Charakter theils ihres Verhältnisses zu Gott, theils ihres gegenseitigen brüderlichen Bündnisses, also den Standpunkt ihrer Religionsgemeinschaft überhaupt (Phil. 1, 7; Eph. 4, 7; 2 Thess. 1, 7). Daraus ergeben sich die in allen apostolischen Briefen wiederkehrenden Ermahnungen, in der Gnade zu wachsen und stark zu werden, sie festzuhalten oder in ihr thätig und geduldig auszuharren, sowie die Warnungen, ihren Geist nicht hochmüthig zu verschmähen, noch von ihr abzufallen (2 Tim. 2, 1; Hebr. 4, 16; 12, 28; 13, 9; 1 Petr. 1, 10. 13; 2, 19. 20; 3, 7; 4, 10).

Hierin ist die allgemeine Eigenthümlichkeit des christl. Glaubensbewußtseins ausgedrückt, und wie innig damit auch das Princip der Liebe zusammenhängt, braucht nicht gesagt zu werden. Die apostolische Rede ist daher gewohnt, dasselbe Wort, welches aussagt, wie und zu welchem Zweck sich Gott in Christo offenbart habe, und welches auch den geistigen Boden bezeichnet, auf dem die evangelische Gemeinschaft sich bewegen soll — dieses Wort zugleich der üblichen Grußformel an die Brüder einzuflechten (Röm. 1, 6; 16, 20; 1 Kor. 1, 3; 16, 23; 2 Kor. 1, 2; 13, 13; Gal. 1, 3; 6, 18 u. a.).

In solcher Breite liegt uns hier das biblische Material vor Augen. Von der Grußformel bis zum letzten Erklärungsgrund der Sendung Christi klingt derselbe Name, und überall bringt er denselben wohlthuenden Hauch mit, alle christl. Angelegenheiten stellen sich in dessen Licht. Aber bei dieser leichten Vielseitigkeit der Anwendung konnte allerdings die dogmat. Darstellung nicht stehen bleiben, das Bedürfniß der Lehrbildung forderte Präcision und systematischen Zusammenhang, und für diesen ergeben sich in unserm Fall mehrere Anknüpfungspunkte. Die Gnadenidee ist nichts anderes als die christl. Idee Gottes wie er ist, aber auch wie er im Himmelreich wirksam gedacht werden soll; sie empfängt aus der einen Beziehung eine innere Nothwendigkeit, aus der andern eine unberechenbare Freiheit, und bald kann die eine, bald die andere stärker betont werden. Biblisch gedacht ist die Gnade keine blose göttliche Eigenschaft, sondern eine Art und Richtung der Selbstoffenbarung Gottes, und als solche vorbereitet durch die vorangegangene des Gesetzes und der Verheißung, sie wird weit mehr als etwas Actives und Operatives, denn als etwas Ruhendes vorgestellt, und der durch sie dem christl. Glauben und Leben

aufgeprägte Stempel deutet auf einen schöpferischen Geist. Zu den göttlichen Eigenschaften zählt sie die gewöhnliche Glaubenslehre in der Regel nicht; sollte es dennoch geschehen, so müßte sie eine mittlere Stellung einnehmen im Anschluß an die wesenhafte Güte und an die mittheilende Liebe und Barmherzigkeit, und zugleich eingehend in die Freiheit. Desto durchgreifender muß die Idee natürlich innerhalb der Heilslehre hervorgehoben werden, nämlich nach zwei Seiten, zuerst in der Charakteristik des erlösenden Rathschlusses und dann in der Beschreibung der geistigen Anregungen sowie der menschlichen Thätigkeiten, welche diesen zu seinem Ziel gelangen lassen. Zunächst also der Rathschluß der Rettung und des Heils; die Gnade hat ihn gleichsam ersonnen, sodaß er sich dem Factum der Sünde anschließt, den Menschen in seinem tiefsten Bedürfniß ergreift und zugleich das Wesen der Gottheit wahrer und einheitlicher abspiegelt, als es das Gesetz jemals vermag. Daraus folgt der Sinn der christl. Verkündigung, welche mitten in das Leben eindringen und die Mühseligen und Beladenen herbeirufen soll, um alle einander gleichzustellen und zu einem neuen Bund zu vereinigen. Der Zweck und Gehalt des Bündnisses ist von seiten der Empfänger in der demüthig vertrauenden Kindschaft ausgesprochen, von seiten des Gebers in der väterlichen Bereitwilligkeit, alles rechte Wollen und Glauben mit seinem Geist zu durchdringen. Der Bund selbst schließt das alte strenge und dunkelvolle Walten durch das Licht der Versöhnung ab, aber er soll auch diesen Eindruck der Versöhnung und Sündenvergebung lebendig in sich tragen und jedem Schuldgefühl als trostreiche und unvergängliche Wahrheit gegenüberstellen. Bis so weit hat die Gnade eine offenbarende Bedeutung, denn sie bezeugt und sichert die Richtung, in welcher die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, wie sie das Gottesreich fordert, ihre innere Ruhe und höchste Zuversicht gewinnen soll, sie verbürgt eine beseligende Gegenwart Gottes in seinem Reich. Zweitens aber kommt es darauf an, nachzuweisen, daß und wie dem christl. Gottesbild, welches über dem Leben schwebt, auch der menschliche Zustand angebildet werden müsse. Das führt auf die Darstellung des persönlichen Heilswegs, die Gnade mit ihren Anregungen und Vorhaltungen tritt in das persönliche Glaubensleben und wird der geistige Coefficient des Processes der Heiligung, dessen Stadien sich nach psychologischen und ethischen Gesichtspunkten verfolgen lassen.

Auf diese Weise ergibt sich eine doppelte, objective und subjectivirende Erklärung und Anwendung der Gnadenidee, und beide boten der dogmat. Bearbeitung einen weiten Spielraum. Die christl. Zeitalter haben sich dieses Gedankenstoffes in der interessantesten Weise bedient, und die Art der Behandlung ist höchst bezeichnend für den religiösen Geist der kirchl. Epochen. Wir greifen nur einige Züge aus dem dogmenhistorischen Gebiet heraus. Die objectivirende Anschauung oder die Wahrheit der Gnade findet sich ausgeführt in den Lehren von der Erlösung und Sündenvergebung, sie culminirte ziemlich früh, aber unter mancherlei Modificationen in dem Dogma von der Versöhnung, wo die Gnade als verzeihende, aber zugleich rechtlich gebundene, einer menschlich unabtragbaren Schuld gegenüber, ihre größte intensive Stärke entwickelt. Die subjective Wirksamkeit der Gnade mußte von der Zeit an entschiedener geltend gemacht werden, als man das Christliche nicht lediglich als höchstes Wissen, sondern hauptsächlich als belebende und wiederherstellende Kraft dachte, also jene Paulinischen Gedanken in kirchlich theoretischer Verschärfung wieder aufnahm. In dieser Richtung entwickelt der Augustinische Streit eine durchgreifende Wichtigkeit. Im Augustinischen System nimmt die gratia divina eine Stellung ein wie nirgends zuvor, und Augustin bietet seine ganze Dialektik auf, um sie als den Gegenpol der Sünde und der verderbten Natur zur Anschauung zu bringen. Sie ist es, nicht das lehrende Wort, noch der göttliche Geist im allgemeinen, welche die Hervorbringung der neuen Creatur zu übernehmen hat, sie überwindet die fleischliche Lust, sie gibt dem Menschen die verlorene Freiheit zurück, und statt bei diesem Werk der Erneuerung auf einen entgegenkommenden Willen zu harren, zieht sie den zaudernden, ja widerstrebenden, siegreich und unwiderstehlich auf ihre Seite.

Sie steht nicht allein leitend über dem Menschen, sondern wirkt in seinem Innern, daher hat sie, was der Pelagianismus nicht anerkannte, wie Gott selbst, ihre Immanenz, welche als eine dem Seelenleben innewohnende Thätigkeit erfahren und empfunden werden muß. Um dies alles von der Gnade auszusagen, denkt sie Augustin wie eine eigenthümliche göttliche Geistespotenz, er ist sogar nahe daran, sie zu einem göttlichen Subject zu verselbständigen. Seine Gedanken übten auf die Folgezeit den größten und dauerndsten

Einfluß; dennoch wurde durch Augustin's harte deterministische Consequenzen sein System wieder in Frage gestellt, und mit den Bestrebungen des Mittelalters konnte es nicht ohne starke Abzüge vereinbart werden. Das Gnadenprincip ließ sich nicht mehr in alter Weise als alleinige Heilsursache isoliren, dazu waren die praktischen und werkthätigen Interessen zu groß, es mußte eine freie menschliche Mitthätigkeit und eine Theilnahme der sittlichen Freiheit neben sich dulden. Die Causalität der Gnade mußte sich der menschlichen Freiheit anbequemen, und unter den Händen der Scholastiker wurden daraus Zerstückelungen der seltsamsten Art. Der Grundgedanke der Lehre wurde auf diese Weise geschwächt, mochten auch die einzelnen Theilvorstellungen faßlicher erscheinen und der Erfahrung näher gerückt werden.

Das protestantische Lehrsystem hat bekanntlich einfache und entschiedene Lehrbestimmungen an die Stelle der spaltenden und zweideutigen gesetzt. In ihm wird das Wesen des Evangeliums rein principiell, d. h. aus der Eigenthümlichkeit des in ihm zum Grund gelegten sittlich-religiösen Verhältnisses zu Gott erklärt; es ist daher keine Erneuerung des Gesetzes, sondern vielmehr eine Verkündigung der freien Gnade (concio gratiae), und nur wenn es so verstanden und so empfangen wird, wenn die Hingebung an dasselbe mit Verzichtleistung auf eigenes thatsächliches Verdienst begleitet ist, erweist es sich in seiner beseligenden Kraft. Die protestantische Ansicht ist aus dem Ernst der Selbsterkenntniß hervorgegangen und aus dem Verlangen, die Darbietung der göttlichen Liebe nur auf sich selbst ruhen zu lassen. Es muß also dafür gesorgt werden, daß in der Art der Heilsaneignung die dem Protestantismus eigene Innerlichkeit offenbar wird, und dazu dient der Anschluß an die Paulinische Rechtfertigungsidee (s. d.). Nach protestantischer Lehre muß das durch Christus vermittelte neue Verhältniß zu Gott zuerst im Glauben und Bewußtsein gesetzt sein, ehe demselben auch der wirkliche Zustand des Menschen durch thätige Erneuerung und Heiligung adäquat werden kann. Das ist der Grund, weshalb von der Gnade gesagt wird, daß sie in der Rechtfertigung nur als verzeihendes Urtheil, also declaratorisch auftrete, sie soll eben nicht mit Eingießung neuer Kräfte oder mit äußerlicher Veränderung beginnen, weil dadurch dem Heilsproceß seine ethische und genetische Wahrheit entzogen werden würde, sondern mit Erklärung des neuen Standes, zu welchem der Gerechtfertigte liebevoll erhoben wird, und in den er dann auch thätig hineinwachsen soll. Dies bezeichnet den Unterschied von der kath. Auffassung, während dagegen in der Darstellung der Gnadenwahl die protestantischen Confessionen selbst auseinandergehen. Wahl ist Freiheit, aber es kommt darauf an, ob der erwählende Rathschluß unmittelbar aus dem ethischen Wesen Gottes oder aus der Absolutheit seines Willens hergeleitet wird; nur im letztern Fall darf er von vornherein particularistisch vorgestellt werden, im andern wird ihm aus dem Begriff einer an sich unbeschränkten Güte Gottes eine Universalität der Anlage zufließen müssen. Ihre zweite Stelle erhält die Gnadenidee dann wieder in der Heilsordnung, also in der subjectiven Sphäre, wo ihr eine Wirksamkeit nicht des Erklärens, sondern der Hervorbringung und geistigen Gestaltung zugeschrieben wird. Der Proceß des neuen Lebens wird seiner ganzen Ausdehnung und empirischen Realität nach von ihr abhängig, der Abstand des Göttlichen und Menschlichen, welchen das Dogma bis hierher streng festhält, vermindert sich, um zuletzt in einem beides umfassenden Geisteselement zu verschwinden. Alle Thätigkeiten des Heiligen Geistes, welche die bereits zuerkannte Gerechtigkeit auch wirklich hervorbringen und in dem sündhaften Menschen die christl. Frömmigkeit erzeugen sollen, die sich also der Theorie nach von der Berufung bis zur letzten Einigung mit Gott erstrecken — sind zugleich Operationen der heilenden und heiligenden Gnade; sie übernimmt mit ihrer liebevollen Intention die Leitung des Werks, und indem sie sich dem fortschreitenden Bedürfniß und Zustand des einzelnen Menschen anschließt, wirkt sie vorbereitend, erweckend, beistehend und einwohnend, sodaß sie zuletzt immer tiefer in das persönliche Gemüthsleben eingetaucht erscheint. Ueber die einzelnen Wendungen der Heilsordnung war die ältere Schule des Pietismus mehrfach nicht einverstanden mit der kirchl. Theorie, aber mit gleicher Entschiedenheit wie diese letztere hat sie stets den übernatürlichen Charakter der Gnadenwirkungen behauptet.

Diese Andeutungen müssen für unsern Zweck genügen; sie eröffnen einen Blick in das Innere der kirchl. Glaubensanschauung und beweisen den Reichthum der von diesem einen Punkt aus möglichen dogmat. Beziehungen. Wenn wir noch den Namen der Gnadenmittel hinzufügen: so hat das protestantische Lehrsystem reichlich dafür gesorgt, daß uns gleichsam die Idee der göttlichen Gnade von allen Seiten anblickt und doch wieder

stets an denselben Merkzeichen erkannt wird. Immer vereinigt sich in ihr der Ausdruck eines Nothwendigen und Wesenhaften mit einer der höchsten Geistesthätigkeit entsprechenden Freiheit der Bewegung; was die Gnade ist, findet im ethischen Wesen Gottes, was sie schafft und bildet, in der Freiheit und Innerlichkeit alles christl. Geisteslebens seine Erklärung. Nach der Ueberzeugung des Unterzeichneten muß dieses Princip auch von der gegenwärtigen Theologie in seiner Hoheit und bleibenden Wahrheit aufrecht erhalten werden. Wenn die alttest. Gotteslehre noch an Schwankungen leidet, weil sie abwechselnd an die strenge Gerechtigkeit und an das Erbarmen und die Nachsicht appellirt: so erhebt sich die evangelische Anbetung erst zu voller Ruhe und innerer Harmonie, denn sie leitet alle Gottesgedanken auf einen einzigen Höhepunkt. Und wenn die alttest. Sittlichkeit sich stolz des Gesetzes rühmt und dann wieder auf die Möglichkeit seiner Erfüllung zaghaft verzichtet: so gelangt erst die evangelische zu dem Bewußtsein einer idealen und doch durch den göttlichen Beistand ins Unendliche erreichbaren sittlichen Lebensaufgabe. Beides empfängt aus dem genannten Princip seine Rechtfertigung, und die Beziehung auf dasselbe läßt sich noch jetzt durch die wichtigsten Grundzüge der Glaubenslehre verfolgen. Indeß möchten für den Zweck einer gegenwärtigen theologischen Bearbeitung noch folgende Bemerkungen am Platze sein. Zunächst darf die Idee der göttlichen Gnade nicht lediglich in den Bereich des Sünden- und Schuldbewußtseins hineingebannt werden, als ob sie nur der Sünde gegenüber ihre Bedeutung hätte. Nicht der Sünder allein, auch der Mensch als endliche, gebrechliche, leidende und dennoch dem Höchsten zustrebende Creatur, also das irdische Leben in seiner ganzen sittlichen Realität und Idealität ist es, worauf sie ihre Anwendung findet. Die ältere Theorie hat sich allzu einseitig an den Gegensatz von Natur oder von Sünde und Gnade gewöhnt, und wenn sie den Werth der letztern auf den Zweck, sei es der Verzeihung und Versöhnung, sei es der Sündentilgung beschränkt: verschließt sie sich gegen die Weite der biblischen Anschauung. Denn Gnade bedeutet, wie oben angegeben, im allgemeinen die freie, von keinem Gesetz beherrschte und jeden Maßstab menschlicher Berechnung überschreitende göttliche Liebesfreundlichkeit, also die Qualität des sich offenbarenden und mittheilenden Gottesgeistes selbst; ihr trostreichstes Amt der Sündenvergebung muß sich daher im Gottesreich zu einer unendlichen Geisteswirksamkeit aufschließen und erweitern, welche alle Stufen religiöser Erhebung und alle Wege sittlicher Verklärung begleitet. Für die Behandlung der Lehre von der Heilsordnung werden sich alsdann auch mildernde oder berichtigende Momente ergeben, wenn z. B. Sorge getragen wird, daß die declarirende Gnade sich nicht so scharf von der subjectiv wirksamen abscheidet, da die erstere durch die in ihr eröffnete Gemeinschaft mit Christus eine thätige Richtung im Menschen anregen muß. Sodann nennt das Dogma die Gnadenwirkungen jederzeit übernatürliche, und im alten Sinn, nach welchem der Naturzusammenhang durch sie unterbrochen gedacht werden muß, wird sich dieses Prädicat nicht mehr festhalten lassen; es behauptet aber seine tiefere Wahrheit darin, daß diese Wirkungen, wie die des christl. Princips überhaupt, in der blosen Natürlichkeit noch nicht enthalten sind.

Gaß.

Gnadenmittel, s. Gnade.

Gnadenstuhl, s. Bundeslade.

Gnadenwahl, s. Erwählung.

Gnidus, s. Knidus.

Gnosis. Die Frage, ob schon im N. T. Spuren der Gnosis und der Gnostiker zu finden seien, hat in neuerer Zeit für die Kritik der neutest. Schriften eine tiefgreifende Bedeutung erlangt. Nach dem Vorgang des alten Ketzerbestreiters Irenäus von Lyon hat man bis auf unser Jahrhundert kein Bedenken getragen, den Apostel Johannes in den Briefen wie im Evangelium gegen dieselben ketzerischen Meinungen kämpfen zu lassen, die uns sonst nur bei den Valentinianern, also in der Blütezeit der großen gnostischen Systeme, begegnen; nur sollten diese Ketzereien schon lange vor Valentin, von Zeitgenossen des Apostels, insbesondere von Kerinth und den Kerinthianern, aber auch von den in der Apokalypse (s. d.) bestrittenen Nikolaiten gepredigt worden sein. Zu diesen vermeintlichen Gnostikern des ersten christl. Jahrhunderts rechnete man wol noch Simon den Magier und die Simonianer, welche man ebenfalls noch von den Aposteln selbst bekämpft werden ließ, und manche andere Irrlehrer, wie Kleobios, Dositheos, Menander, von denen uns fast nur die Namen bekannt sind.

Schon die Kirchenväter legen den Kerinthianern, Simonianern u. s. w. ein völlig ausgebildetes gnostisches System bei, und Neuere sind ihnen arglos in dieser Annahme gefolgt (zuletzt noch Lutterbeck in der fleißigen Schrift „Die neutestamentlichen Lehrbegriffe", [Mainz 1852], Bd. 2; vgl. auch Noack, „Simon der Magier, ein samaritanischer Gegenmessias im Zeitalter der Apostel" in seiner Zeitschrift „Psyche" [Leipzig 1860], III, 257—325). Indeß entbehrt diese Annahme jedes geschichtlichen Halts. Gesetzt auch, die ersten Anfänge des Gnosticismus ließen sich bis ins 1. Jahrh. zurückverfolgen, so tritt derselbe doch erst seit den Zeiten Hadrian's in das helle Licht der Geschichte. Erst seit Hadrian treten die namhaften gnostischen Sektenhäupter, Saturninus, Basilides, Valentinus auf, und wenn auch den großen gnostischen Systemen verwandte Anschauungen vorangegangen sind, so hieße es doch die ganze Entwickelungsgeschichte des Gnosticismus auf den Kopf stellen, wenn man die ausgebildeten, von hellenischer Philosophie bis ins Mark durchtränkten Systeme in die ersten Anfangszeiten der gnostischen Bewegung zurückdatiren wollte. Um so bedenklicher stellt sich aber unter diesen Umständen die Frage, ob und inwieweit schon eine Anzahl neutest. Schriften auf die häretische Gnosis in ihren entwickeltern Formen Bezug nehme. Gegenüber der Annahme Baur's, daß nicht nur das Johannes-Evangelium und die Johanneischen Briefe, sondern auch die kleinern Paulinischen Briefe fast insgesammt, speciell die Pastoralbriefe und die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philipper, auf das Zeitalter der großen gnostischen Systeme oder auf die Mitte des 2. Jahrh. zurückweisen, sieht sich die heutige Apologetik in der unangenehmen Lage, die von den ältern Kirchenlehrern unbedenklich zugestandenen und theilweise aufs scharfsinnigste ans Licht gestellten Beziehungen der genannten Schriften auf die Gnosis entweder rund ableugnen oder dergestalt abschwächen zu müssen, daß die bekämpften Irrlehrer allenfalls als Vorläufer der spätern Gnostiker gelten können. Aber auch die unbefangene Forschung hat auf diesem Gebiet mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, welche uns die Lückenhaftigkeit der zeitgenössischen Quellen und die Unkritik der Kirchenväter bereiten. Ueber Ursprung und Entwickelungsgang des Gnosticismus gehen auch die Ansichten der Kritiker noch vielfach auseinander. Manche scharfsinnig durchgeführte Hypothese über die Irrlehrer dieser oder jener neutest. Schrift steht und fällt mit der Vorstellung, welche man sich über die Lehrsätze dieses oder jenes ältern Gnostikers gebildet hat; andere an sich ganz plausible Vermuthungen hängen mit Fragen zusammen, die weitab von den Interessen der neutest. Einleitung liegen und nur im Zusammenhang einer umfassenden historischen Betrachtung ihre Erledigung finden.

Im allgemeinen wird sich sagen lassen, daß die ältesten Formen der Gnosis noch wenig oder gar nicht von hellenistischer Bildung berührt sind, sondern sich lediglich um ein tieferes Verständniß der alttest. Religionsgeschichte bemühen. Die Vorstellungswelt, welcher die ersten Gnostiker ihre eigenen Anschauungen entlehnen, gewissermaßen der Mythenkreis, in welchem ihre Bildersprache, ihre bald bewußte, bald unbewußte Symbolik ursprünglich zu Hause ist, gehört nicht nach dem griechisch gebildeten Alexandria, sondern nach Syrien, dem Vaterland des Menander, Saturninus und Basilides, und nach den angrenzenden Ländern Kleinasiens. Das erste sichere Datum für die Verpflanzung der Gnosis auf alexandrinischen Boden ist die Uebersiedelung des Basilides von Antiochia nach Alexandria, wo seine Lehre unter stoischen Einflüssen zu jenem geistvollen System umgebildet wurde, welches wir aus den sogenannten „Philosophumena" kennen. Auch Kerinth, der erste geschichtlich bekannte Gnostiker, gehört nach Kleinasien, nicht nach Aegypten, wohin ihn die Philosophumena weisen (der Einspruch von Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 151, ist völlig unbegründet), und ebenso finden wir die sogenannten „Ophiten", die älteste aller bekannten gnostischen Parteien, zuerst in Syrien heimisch (vgl. überhaupt meine Schrift, „Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang" [Leipzig 1860], S. 105 fg.).

Die Grenzlinien des später als Häresie von der Kirche ausgeschiedenen Gnosticismus sind, wie dies bei großen geschichtlichen Bewegungen natürlich ist, anfänglich fließend. Ausgehend von dem, von Haus aus dem christl. Geist eingeborenen, Trieb nach denkender Erfassung des Evangeliums von Christus in seinem Zusammenhang mit der religiösen Entwickelung der Menschheit, ja mit der Geschichte des Geistes und des gesammten Weltprocesses überhaupt, gelangt die Gnosis erst allmählich auf jene schwindelnd einsame Höhe, auf welcher sie in der absoluten Selbstgewißheit eines vermeintlich vollkommenen Wissens

die letzten Brücken hinter sich abbricht, welche sie mit dem populären religiösen Bewußtsein, dem Christenthum der einfach Gläubigen, verbindet. Nachdem in den ersten Kämpfen zwischen Judenchristen und Heidenchristen das Christenthum als eine specifisch neue Religion sich erfaßt und von der schützenden Umhüllung des Judenthums losgelöst hatte, lag das Bedürfniß einer Auseinandersetzung mit den geistigen Bildungsmächten der Alten Welt tief im Geist der Zeit und regte sich in den verschiedenartigsten Gestalten, bald als Verlangen nach einem tiefern Verständniß der, auch im Christenthum als Autorität festgehaltenen, alttest. Religionsurkunden, bald als Trieb zur philosophischen Erfassung der christl. Idee, bald als phantasievolle Ausgleichung des Christenthums mit den tiefsinnigen, aber oft barocken Mythen der oriental. Religionen. Da die Formen, in welchen die neue Gedankenwelt sich bewegt, durchweg selbst mythologische sind, so lag ein Anknüpfen an heidnische Mythenkreise nahe genug, und hat nicht blos bei der „häretischen“ Gnosis, sondern auch bei solchen stattgefunden, die niemals mit der gemeinkirchl. Tradition in Conflict geriethen. Die Vorstellungsformen, in welchen sich die Apologeten und die alexandrinischen Väter bewegen, sind ebenso gut wie die gnostischen Lehren von der Aeonenwelt, dem Demiurgen, der Ogdoas und der Hebdomas u. s. w., eine christl. Mythologie, die diesen Namen nicht weniger als die Phantasien der Gnostiker verdient, wenn man sie auch später zum kirchl. Dogma gestempelt hat, während man jene mit heiligem Abscheu zurückwies. Der Unterschied liegt lediglich in dem Verhältniß, welches diese christl. Mythendichtung sich zum unmittelbaren frommen Bewußtsein der Gemeinde gegeben hat.

Und hier treten uns als Merkmale der häretischen Gnosis theils die, einen klaren Rückfall in heidnische Anschauungen bezeichnende Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott, theils ein, die sittliche Zurechnung direct und ausdrücklich aufhebender metaphysischer Dualismus, theils endlich der bewußte Doketismus entgegen, der die Menschheit Jesu oder, wenn er diese festhielt, die wahrhaft menschliche Erscheinung des Christus in dem Menschen Jesus für Schein erklärte. Ein völlig sicheres Kriterium freilich ist keins von allen. Es hat gnostische Systeme gegeben, die keinen „Demiurgen“ kennen, wogegen umgekehrt die später kirchlich gewordene Logoslehre bis ins 3. Jahrh. hinein vielen als Zweigötterei erschien; auch was die kath. Kirche von den himmlischen Mächten und Gewalten, den Engeln und Erzengeln glaubt, unterschied sich in der Sache nur wenig von den gnostischen Aeonenreihen. Sogar der metaphysische Dualismus und der Doketismus sind trotz allen Streitens dagegen thatsächlich nicht minder von kath. Lehrern vertreten worden, wogegen hinwiederum manche Gnostiker sich der Willensfreiheit annahmen und auch für ein wirklich menschliches Leiden und Sterben des Erlösers in ihren Systemen Raum zu schaffen sich mühten. Insbesondere der metaphysische Unterschied zwischen einem doppelten, ja dreifachen Menschengeschlecht, zu welchem sich die gnostische Scheidung der „Glaubenden“ und „Wissenden“ zugespitzt hatte, wird wenigstens im weitern Verlauf der gnostischen Bewegung vielfach wieder gemildert oder völlig aufgegeben. Aus dieser Sachlage erwächst für die Geschichtsforschung eine eigene Schwierigkeit, die namentlich auf den Versuchen lastet, das Zeitalter mancher, nicht ausdrücklich an bekannte Namen geknüpfter gnostischer Erscheinungen, und der Schriften, in welchen dieselben uns begegnen, zu bestimmen. Dieselbe mehrt sich noch bei den unbestimmten und verwaschenen Zügen, mit welchen die bestrittenen oder gar nur beiläufig berücksichtigten Sektenmeinungen noch in Schriften, die nachweislich in die Mitte des 2. Jahrh. gehören, wie in der pseudo-ignatianischen Literatur oder im Hirten des Hermas, gezeichnet werden. Verwandte Meinungen und Bräuche begegnen uns öfters bei zeitlich und räumlich sehr weit auseinanderliegenden Parteien, während umgekehrt das kirchl. Bewußtsein ihnen gegenüber bei verschiedenen Schriftstellern sehr verschiedene Grade von Empfindlichkeit zeigt. So ist unter den großen kath. Kirchenvätern Clemens Alexandrinus von der gnostischen Weltanschauung innerlich selbst aufs tiefste berührt, und stellt der eifrig bestrittenen Häretischen Gnosis eine kath. Gnosis gegenüber, wogegen ein Irenäus in der Unmittelbarkeit seines kirchl.-traditionellen Glaubens sich schon zu den allgemeinen Grundvoraussetzungen der Gnostiker nur ablehnend verhalten kann. Aehnliches war auch in weit frühern Zeiten der Fall, und wenn man unzweifelhaft gnostische Lehren schon im N. T. berücksichtigt findet, so fragt sich, inwieweit auch hier eine individuell verschiedene Stellung verschiedener Schriftsteller zur Gnosis anzuerkennen sei.

Jedenfalls wird man eine Gnosis im weitern und im engern Sinn unterscheiden müssen. Die mythologische Vorstellungsform ist nicht einmal für die erstere ein charakte-

ristisches Merkmal; sie ist die natürliche Hülle, in welche ganz allgemein der religiöse Gedanke sich kleidet. Ein Mehr oder Weniger macht hier nur dann einen Unterschied, wenn die christl. Frömmigkeit in ihrer unmittelbaren geschichtlichen Bestimmtheit sich an der Grenze des ohne Schaden für ihren thatsächlichen Gehalt Assimilirbaren angelangt findet, wo dann ein sehr begreiflicher Selbsterhaltungstrieb dem üppigen Wuchern der Phantasiegestalten einen Zügel anzulegen beginnt. So ist eine ausgedehnte Angelologie und Dämonologie, so nachmals auch die Logoslehre vom kirchl. Bewußtsein angeeignet worden, und gut kirchl. Lehrer malten sich den Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Teufels oder den Proceß Christi und Satans in Farben aus, welche zum guten Theil von ihren gnostischen Gegnern gemischt waren; dagegen verletzte die Lostrennung des Weltschöpfers und Gesetzgebers vom Christengott das monotheistische Bewußtsein bis in die Wurzel hinein, und, wie es scheint, ist geschichtlich gerade diese Lehre der Prüfstein geworden, an welchem nachmals die Geister sich schieden. Wie wenig die Kirche des 2. Jahrh. geneigt oder befähigt war, aus Prämissen, die für unser Denken nothwendig zum Doketismus führen, ohne weiteres die Consequenzen zu ziehen, lehrt besonders deutlich das Beispiel des alexandrinischen Clemens, der die doketische Verflüchtigung des menschlichen Erlöserlebens des Logos mit Waffen bestreitet, die handgreiflich aus der Rüstkammer der Gegner entnommen sind. Die Scheidelinie bezeichnet auch hier die bewußte und ausdrückliche Leugnung, daß Christus, der Sohn Gottes, wirklich im Fleisch gekommen sei. Die kath. Gnosis hält, gegenüber der heidnischen Auflösung der göttlichen Monarchie und der speculativen Verflüchtigung der überlieferten Heilsthatsachen, den gemeinchristl. Glauben fest oder will ihn doch festhalten, und baut die Glaubensregel als Schutzwehr auf gegen die hereinflutenden wilden Wogen heidnischer „Philosophie"; die „häretische" durchbricht diesen Damm, verwirft mit größerer oder geringerer Kühnheit die traditionellen Autoritäten und nimmt zu einer angeblichen Geheimlehre ihre Zuflucht, welche, nur für die auserwählten Naturen bestimmt, unter dem Siegel der tiefsten Verschwiegenheit von den Aposteln her überliefert worden sei. Die Grenzlinien sind fließend, im großen und ganzen ist doch die verschiedene Richtung dieser doppelten Bewegung unverkennbar (vgl. meine angeführte Schrift, S. 24 fg., 45 fg.).

Im weitern Sinn ist Gnosis überhaupt eine tiefere Erkenntniß im Unterschied vom populären religiösen Bewußtsein. Dieses „Wissen" braucht zum „Glauben" durchaus nicht im Widerspruch zu stehen; im Gegentheil schließt es zunächst an diesen sich an, hat in ihm den gegebenen Stoff, mit dem es sich beschäftigt. Die Absicht richtet sich zunächst darauf, den Inhalt, welcher im gläubigen Bewußtsein gegeben ist, durch tiefere Einsicht in dessen Grundlagen und innern Zusammenhang denkend zu begreifen. Die Voraussetzung hierbei ist gerade, daß die alten Autoritäten für den Glauben noch feststehen; aber eine neue Vorstellungswelt drängt sich herauf, für die man bei jenen einen Halt, eine ausdrückliche und innerlich befriedigende Legitimation sucht. In diesem Sinne hat schon das nachexilische Judenthum ebenso gut wie das mythendeutende Heidenthum eine Gnosis gehabt (s. Alexandrinische Religionsphilosophie).

Innerhalb der christl. Gemeinde lassen sich kaum größere Gegensätze denken, als die urapostolische Verkündigung auf der einen, der ausgebildete Gnosticismus des 2. Jahrh. auf der andern Seite. Demnach haben auch schon die ältesten Nazarener eine Gnosis, im weitern Sinne des Wortes, geübt. Die synoptische Ueberlieferung berichtet einen Spruch Jesu an seine Jünger: „Euch ist gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen (gnōnai); jenen aber (der ungläubigen Volksmenge) ist es nicht gegeben" (Matth. 13, 11). Der Spruch ist bei Matthäus mit der parabolischen Lehrweise Jesu in Verbindung gesetzt und soll erläutern, warum er zum Volk nicht in eigentlicher Rede, sondern nur in Gleichnissen spricht. Es erfülle sich an ihm die Weissagung des Jesaja (Kap. 6, 9 fg.): „Ihr habt Ohren zu hören und begreift nicht, mit sehenden Augen seht ihr und nehmt es doch nicht wahr; denn verhärtet ist das Herz dieses Volks, mit ihren Ohren hören sie schwer und ihre Augen haben sie verschlossen" (Matth. 13, 14 fg.; Apg. 28, 26; Joh. 12, 40).

Die Jüngergemeinde steht hiernach der nicht messiasgläubigen Masse des Volks als die Wissenden den Nichtwissenden gegenüber; jene besitzt die Gnosis der Mysterien des Gottesreichs, die diesen verschlossen ist. Die Matth. 13 erzählten Gleichnisse, besonders das vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig legen die Deu-

tung nahe, daß schon diese Worte ein Hinausgehen über den Standpunkt einfach unvermittelter Gläubigkeit enthalten, um die Entwickelung des göttlichen Reichs unter den umfassenden Gesichtspunkt einer welthistorischen Betrachtung zu stellen. So gewiß aber eine solche auch in jenen Gleichnissen thatsächlich vor Augen liegt, so ist dies doch nicht der nächste Sinn der angeführten Worte. Ueberdies stehen hier nicht Glauben und Wissen, sondern die höhere Einsicht der Gläubigen und die geistige Blindheit der Ungläubigen zueinander im Gegensatz. Unter den Mysterien des Gottesreichs ist vielmehr der den Juden verborgene göttliche Heilswille zu verstehen, der den Jüngern durch den Messias Jesus erschlossen ist. Diesen Heilswillen kann die älteste Gemeinde aber nirgends anders gefunden haben, als in den Urkunden des A. T., deren rechtes Verständniß ihr erst der Messias eröffnete (Luk. 24, 27). Die Gnosis der Mysterien des Gottesreichs ist die rechte, vom Geist Gottes gewollte Auslegung der Schriften, die Einsicht in die erfüllten Weissagungen des A. T. Ihrer Form nach pneumatische Auslegungskunst, ist diese Gnosis ihrem Wesen nach denkende Vermittelung des neuen christl. Bewußtseinsgehalts mit der jüd. Vorstellungswelt, vollzogen auf dem gemeinsamen Boden des alttest. Offenbarungsglaubens. Die pneumatische oder allegorische Auslegung selbst war nichts Neues; man hatte sie längst in den jüd. Schulen geübt, ja auf feste Regeln und Gesetze gebracht. Das Neue war die Gewißheit von Jesu Messianität; aus ihr entstand für das, noch in den Formen des jüd. Bewußtseins sich bewegende Denken der Urgemeinde das Bedürfniß, das geschichtliche Bild von Jesu, seinem Leben, Wirken, Sterben und Auferstehen in den heiligen Urkunden wiederzufinden. So ergab sich von selbst als Mittelpunkt dieser Gnosis der Schriftbeweis für den in dem Kreuzestod Jesu und in seiner Auferstehung offenbar gewordenen göttlichen Willen, vor allem die Hinwegräumung des Aergernisses, welches ein jüd. Herz an einem gekreuzigten Messias nehmen mußte.

Die Darlegung der neugewonnenen Schrifterkenntniß scheint sich in Streitunterredungen der Nazaräer mit den pharisäischen und sadducäischen Schriftgelehrten in den Synagogen vollzogen zu haben (Hausrath, „Der Apostel Paulus" [Heidelberg 1865], S. 16 fg.). Wenn auch der Glaube der ersten Jünger an Jesu Messianität nicht auf den Erscheinungen des Auferstandenen ruhte, so waren diese doch für sie eine nachträgliche göttliche Legitimation, welche für ihr eigenes Gemüth das „Aergerniß des Kreuzes" hinwegnahm. In den Streitunterredungen mit den Schulen der Gegner mußte daher nothwendig der Schriftbeweis für die Auferstehung des Messias in den Vordergrund treten. Man bewies sie aus dem 16. Psalm (Apg. 2, 25—32), und fand sie bald auch in andern Schriften wieder (z. B. Ps. 2; vgl. Apg. 13, 33 fg.). Stand einmal Jesu Auferstehung als gottgewollte, schon im A. T. vorausverkündigte Thatsache fest, so fand man bald sein Leiden und Sterben ebenfalls in den heiligen Schriften geweissagt. Denn „mußte nicht Christus solches alles leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen?" (Luk. 24, 26 fg.). War auch der Tod des Messias zunächst durch die Bosheit der gottlosen Volksobern herbeigeführt, so hatte ihn Gott doch nicht nur durch die Erhöhung des Gekreuzigten wieder gut gemacht (Apg. 5, 30 fg.), und damit den Fluch gebrochen, den das A. T. (5 Mos. 21, 23) über jeden, „der am Holz hängt", ausspricht; nein, die Schrift selbst hatte es ja vorausverkündigt: „Er war verwundet ob unserer Sünden, zermalmt ob unserer Missethat. Die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunde sind wir geheilt." Das 53. Kap. Jesaja's erschien der gläubigen Gemeinde mit einem mal in einem ganz neuen Licht und erschloß ihr die verborgensten Mysterien des göttlichen Rathschlusses (Matth. 8, 17; Mark. 15, 28; Luk. 22, 37; Apg. 8, 32 fg.; 1 Petr. 2, 2. 24). Jetzt erkannte man auch, wer der zum Eckstein gewordene Stein sei, den die Bauleute verworfen (Ps. 118; vgl. Apg. 4, 11; Matth. 21, 42; 1 Petr. 2, 7; Eph. 2, 20), der Stein des Anstoßes, der Felsen, der zum Fall gereicht (Jes. 8, 14; vgl. Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7), der kostbare auserwählte Stein, den Jahve als Grundstein in Zion gelegt (Jes. 28, 16; vgl. 1 Petr. 2, 6). Aus zahllosen Stellen des A. T. setzte man das Bild des Messias Jesus zusammen; der Verrath (Sach. 11, 13), der Tod am Kreuz (4 Mos. 21, 9), das Grab unter Frevlern (Jes. 53, 12), der Lanzenstich (Sach. 12, 10), die Vertheilung der Kleider (Ps. 22, 19), aber weiterhin auch die Erscheinung des Vorläufers, die Abkunft Jesu aus Nazareth, seine niedrige und demüthige Erscheinung, seine Sanftmuth und Milde, danach sein Einzug in Jerusalem auf einem Eselsfüllen u. s. w., das alles ist nach Gottes Willen geschehen, genau wie die Schriften es weissagten, oder „auf daß die Schrift erfüllet werde".

Das war die Gnosis der ältesten Messiasgemeinde; sie nahm für sie die „Decke" hinweg, die früher „auf ihrem Herzen lag, wenn Mose gelesen wurde" (2 Kor. 3, 15). Und dennoch waren, wie Paulus erkannte, auch ihre Augen noch immer bedeckt, daß sie die Vergänglichkeit des Glanzes auf Mose's Angesicht nicht zu erblicken vermochten.

Der Unterschied des paulinischen Evangeliums von der ältesten messianischen Verkündigung besteht wesentlich darin, daß dasselbe Gnosis ist, Gnosis des Kreuzestodes Christi und des darin offenbar gewordenen göttlichen Heilswillens (Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 102 fg.). Anknüpfend an die ältere Vorstellung vom Kreuzestod des Messias als einem Sühntod für die Sünden des Volks findet Paulus in diesem Kreuzestod den Heilswillen Gottes concentrirt. Das „Aergerniß des Kreuzes" ist ihm nur dann wahrhaft hinweggeräumt, wenn es gelingt, das, was dem jüd. Bewußtsein zum bleibenden Anstoß gereicht, teleologisch zu begreifen und in den Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Betrachtung zu stellen. Für ein so scharfes Denken, wie das seinige war, reicht es nicht aus, den Kreuzestod des Messias nur als gegebene Thatsache hinzunehmen und nachträglich zu rechtfertigen. Im Zusammenhang der jüd. Gesetzeslehre kam ihm doch keine wesentliche Stellung zu, sondern höchstens die Bedeutung eines gottgeordneten Mittels, das Gesetz treuer als die Väter zu erfüllen. Wie konnte ihm aber auch nur diese Bedeutung zukommen, wenn doch dasselbe Gesetz seinen Fluch über den ans Kreuz Geschlagenen verhängt? Hier traten für den Apostel nun Thatsachen des persönlichen Selbstbewußtseins hinzu, um ihm das Verständniß des im Kreuzestod des Messias beschlossenen göttlichen Mysteriums zu eröffnen. Es war die innere Erfahrung von der Knechtschaft des Willens unter dem Gesetz, jener inwendige Kampf in der Seele zwischen Geist und Fleisch, zwischen Gottes Gesetz und der Sünde Gesetz, die thatsächlich am eigenen Herzen inne gewordene Unmöglichkeit, durch Gesetzeswerk Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen — mit Einem Wort die lebendige Erinnerung an den Zustand des unglücklichen Selbstbewußtseins unter dem Gesetz, dessen innere Qualen sein ernstlich und eifrig nach Friede mit Gott ringendes Gemüth an sich selbst erlebt hatte. Wie, wenn das Gesetz nach göttlicher Absicht gar nicht die Bestimmung hatte, zur Gerechtigkeit zu führen, wenn Gott vielmehr in Christi Kreuz einen ganz neuen Heilsweg für die Menschheit eröffnet hatte? Die Erscheinung des Gekreuzigten im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, in einem „himmlischen" oder „pneumatischen", von der Glorie Gottes umflossenen Leib, antwortete auf diese Frage ein lautes Ja. Gott selbst hat also wirklich den Gekreuzigten zu einem neuen Leben erweckt und zu seiner Rechten im Himmel erhöht; die Verkündigung der ältesten Nazaräer beruht also auf thatsächlicher Wahrheit. Ist aber Jesus wirklich als der Messias Gottes legitimirt, so gewinnt sein Kreuzestod für das Denken des Paulus noch eine ganz andere Bedeutung als in der urapostolischen Predigt. Das Geheimniß des Kreuzes verstehen, heißt den Heilswillen Gottes ergründen.

Als Gekreuzigter steht auch Christus unter dem Fluch des Gesetzes, aber zugleich ist mit seinem Tod der Gesetzesfluch aufgehoben. Das Gesetz verpflichtet ja den Menschen nur solange er lebt. Nun ist aber der Sitz der Sünde das Fleisch, und solange der Mensch im Fleisch ist, steht er unter der Herrschaft der Sünde, folglich unter dem Fluch des Gesetzes. Christus aber als der Sohn Gottes ist pneumatischen Wesens, also sündlos und frei vom Gesetz. Daß er Fleisch annahm, wie wir, kann also keinen andern Zweck haben, als das Fleisch, und in dem Fleisch die Sünde zu unserm Heil am Kreuz zu tödten. Dem Gesetz, welches den Tod des Sündenfleisches verhängt, wird in der Abtödtung des Fleisches Christi zutheil, was es nach Gottes Ordnung zu beanspruchen berechtigt war; insofern ist der Sühntod des Messias der Thaterweis der Gerechtigkeit Gottes; der Fluch, den das Gesetz Gottes über den Uebertreter verhängt, trifft auch das Fleisch des Messias, sofern es am Kreuz hängt. Zugleich aber ist mit dem Tod seines Fleisches der Fluch des Gesetzes gebrochen; einmal der Sünde gestorben, stirbt Christus nicht mehr, sondern lebt von den Todten erweckt in einem neuen pneumatischen Leben, über welches das Gesetz keine Gewalt mehr hat. Auch dies aber ist zu unserm Besten geschehen, damit auch wir der Sünde und mit der Sünde dem Gesetz absterben und in einem neuen Leben, welches das Pneuma des Messias in uns erzeugt hat, wandeln können. In der Taufe auf den Kreuzestod und auf die Auferstehung Christi wird den Gläubigen die Heilskraft jenes Todes und dieser Auferstehung persönlich zu eigen gegeben; durch göttliche Uebertragung des in Christus Geschehenen auf ihre Personen ist auch ihr Fleisch der Sünde

und dem Gesetz gestorben, sie sind von der Sündenschuld und dem Gesetzesfluch, von der Sündenherrschaft und der Knechtschaft unter dem Gesetz frei, erhalten gnadenweise die Rechtfertigung vor Gottes wahrhaftigem Gericht, und als Gerechtfertigte den Geist des Sohnes Gottes als ein neues Ich an der Stelle des alten, welches freiwillig die sittlichen Forderungen Gottes erfüllt und von keinem Tribunal mehr verklagt oder verurtheilt werden kann.

Das ist das „Evangelium vom Kreuz", welches Paulus lehrte. Im Kreuz Christi ist ein ganz neues Heilsprincip offenbart, gegenüber der doch unmöglichen Gerechtigkeit aus dem Gesetz: die Gerechtigkeit aus Gnaden durch Christi Blut, die dem Gläubigen in der Taufe auf den Gekreuzigten zugesprochen wird. Folglich können jetzt nicht mehr, wie dies die urapostolische Anschauung war, der Gesetzesweg und die im Kreuz erschienene Gnade nebeneinander bestehen; eins schließt vielmehr das andere nothwendig aus. In Christi Kreuz hat das Gesetz seine Endschaft erreicht; zugleich aber ist ebendamit jeder vermeintliche Vorzug der Juden vor den Heiden dahingefallen. Die am Kreuz offenbarte Gnade Gottes ist vielmehr schlechthin universell; wie alle ohne Unterschied unter der Sünde beschlossen sind, so erstreckt sich auch das gnadenweise offenbarte Heil auf alle Gläubigen ohne Unterschied: Gott ist nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott.

Zur Gnosis des Kreuzestodes wird aber dieses Evangelium erst dadurch, daß es als göttlicher Heilswille aus den heiligen Schriften sich rechtfertigen läßt. Der Begriff der Gnosis hat bei Paulus überall diese bestimmte Beziehung auf den in Christus offenbarten göttlichen Heilswillen (Röm. 3, 17; 6, 6; 11, 33 fg.; 1 Kor. 1, 5. 21; 2, 8; 12, 8; 13, 9. 12; 2 Kor. 2, 14; 4, 6; 5, 16; 8, 9; 10, 5; 11, 6), speciell aber ist sie das rechte Verständniß dessen, was der Geist Gottes in den heiligen Schriften uns sagt (Röm. 2, 20; 7, 1; 10, 19; Gal. 3, 7; vgl. 1 Kor. 1, 21; 2, 8; 14, 16). Das specifische Mittel, den Heilswillen Gottes aus den Schriften zu ergründen, ist daher auch für Paulus die pneumatische Interpretation, nicht gerade immer die eigentliche Allegorie, obwol er auch diese zu handhaben weiß (1 Kor. 10, 1—12; Gal. 4, 21—31), sondern überhaupt die von dem grammatischen Zusammenhang und dem geschichtlichen Sinn der altteſt. Worte absehende Auffindung eines tiefern Sinnes, den die Anwendbarkeit des Wortlautes biblischer Stellen auf irgendeine Seite des Evangeliums vom Kreuz an die Hand gibt. Mit Hülfe dieser Auslegungsmethode weiß Paulus alle Seiten seines Evangeliums, auch die dem jüd. Geist anstößigsten, aus dem A. T. zu begründen: die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung bei der allgemeinen Sündhaftigkeit aller, die Bestimmung des Gesetzes, nicht sowol zum Heil zu führen, als vielmehr die Sündenknechtschaft zum Bewußtsein zu bringen, die Aufhebung des Gesetzes durch Erfüllung der Verheißung, welche älter ist als das Gesetz, die Beziehung der Verheißung auf Christus, den geistlichen Abrahams-Samen, die Aufhebung des Gesetzes durch seinen am Kreuz Christi vollzogenen Fluch, die Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Gott, der von den Todten erweckt, die objective Zurechnung wie der Sünde so der Gnade, die Berufung der Heiden an die Stelle der ungläubigen Juden u. s. w.

Es liegt in der Natur des Paulinischen Evangeliums, daß in ihm Glauben und Wissen wenigstens formell auseinanderfallen. Paulus hatte seine Lehre nicht blos, wie die älteste Gemeinde, gegen ungläubige Volksgenossen, sondern auch, und zwar vorzugsweise, gegen den Anstoß, den das Judenchristenthum an ihr nahm, zu rechtfertigen. Der Glaube an den Gekreuzigten und an die Sühnkraft des Kreuzestodes war ihm mit den Judenchristen gemein; nur die principielle Bedeutung, welche Paulus diesem Kreuzestod gab, das Paulinische „Wort vom Kreuz" in dem prägnanten Sinn, in welchem er selbst es nahm, blieb dem judenchristl. Bewußtsein ein Aergerniß, wie sehr auch seine ganze Lehre von Anfang bis Ende darauf Bedacht nahm, das Aergerniß des Kreuzes hinwegzuräumen. Dennoch war der Apostel selbst noch weit davon entfernt, seine Gnosis als einen höhern Standpunkt dem gemeinchristl. Glauben, den auch die Urgemeinde theilte, gegenüberzustellen. Er war vielmehr aufs lebendigste davon überzeugt, daß die Consequenzen, die er aus der Thatsache des Kreuzestodes Christi gezogen hatte, einem jeden, der mittels des Glaubens an den Messias Jesus selig werden wollte, ohne Widerrede einleuchten müßten, daß sie gar nichts anderes seien, als der für das Bewußtsein entwickelte Gehalt des in jenem Glauben unmittelbar schon Gesetzten. Darum konnte er den Petrus, als dieser es wagte, das Niedergerissene wieder aufzubauen, unbedenklich der

Heuchelei zeihen. Aber thatsächlich war allerdings das Paulinische Evangelium keineswegs mit der gemeinchristl. Glaubenspredigt identisch. Es war ein mit scharfer, oft allzu spitzer Dialektik ausgeführtes theologisches System, und die pneumatische Deutung alttest. Stellen, die im Dienst dieses Systems stand, war keineswegs für jeden überzeugend. Ja Paulus selbst hat ein Bewußtsein davon, daß sein pneumatisches Schriftverständniß doch nicht ohne weiteres zugleich mit dem christl. Heilsglauben gegeben war. Die Gnosis ist nach ihm doch nur dem „pneumatischen", nicht dem „psychischen" oder fleischlichen Menschen zugänglich (vgl. auch 1 Kor. 10, 3 fg.; Gal. 4, 23. 29), wie denn überhaupt nur der „Pneumatiker" etwas vom Reich Gottes versteht, während dem „Psychiker" das Verständniß desselben verschlossen bleibt (1 Kor. 2, 13 fg.). Es liegt nahe, unter den „psychischen" Menschen nur die Juden, denen das Wort vom Kreuz ein Aergerniß ist, und die Griechen, denen es eine Thorheit ist, zu verstehen (1 Kor. 1, 23). Aber gleich das Folgende lehrt, daß Paulus auch zu seinen Korinthern nicht als zu „Pneumatikern" reden konnte, sondern nur als zu „fleischlichen Menschen", zu „Unmündigen in Christus", denen er nur Milch, nicht feste Speise reichen durfte (1 Kor. 3, 1 fg.). Der Apostel scheidet unter den Christen selbst Unmündige und Vollkommene, und redet nur zu den letztern von den Mysterien der göttlichen Weisheit (1 Kor. 2, 6 fg.), und hiermit stimmt, daß er die Gnosis auch sonst als besondere Gnadengabe aufzählt (1 Kor. 12, 8; 13, 2. 8; 14, 6), und diejenigen, welche ihrer Gnosis sich zum Schaden der brüderlichen Eintracht überheben, zur Liebe mahnt, welche größer sei (1 Kor. 8, 1 fg.; 13, 2).

Aber dieser Unterschied von Glauben (Pistis) und Wissen (Gnosis) ist doch nur ein formeller, kein materieller. Die Gnosis ist kein materiell höherer Standpunkt über dem Glauben, sondern die denkende Vermittelung dieses Glaubensinhalts selbst für das Bewußtsein; keine Aufhebung des Glaubens selbst ins Denken, sondern Begründung desselben für das Denken. Der spätere Gegensatz von Pistis und Gnosis ist für Paulus schon darum unmöglich, weil „Glaube" bei ihm nur im subjectiven, nicht im objectiven Sinn steht; Glaube ist ihm nicht das Geglaubte, sondern das Glauben. Es besteht bei ihm daher auch kein Gegensatz zwischen kirchl. Ueberlieferung und tieferer Erkenntniß, sondern höchstens der Unterschied zwischen dem unmittelbaren frommen Bewußtsein und der denkenden Reflexion, nach seiner eigenen Auffassung aber nicht einmal dieser, sondern nur der Unterschied zwischen dem unmittelbaren Gehalt seines Evangeliums selbst und dem pneumatischen Schriftbeweis für die Wahrheit, das göttliche Recht und den innern gottgewollten Zusammenhang desselben mit der Gesammtgeschichte der Menschheit überhaupt.

Auf diesen Standpunkt umfassender weltgeschichtlicher Betrachtung hat sich allerdings schon die Paulinische Gnosis gestellt, wie am deutlichsten aus der großartigen Parallele zwischen Adam und Christus, Sündenfall und Erlösung hervorgeht (Röm. 5, 12 fg.; vgl. 1 Kor. 15, 45 fg.). Ihr Object ist in diesem umfassendern Sinn der durch die ganze Weltgeschichte vorbereitete, den Aeonen verborgene, in den letzten Tagen aber offenbar gewordene göttliche Rathschluß, dessen praktische Verwirklichung die Erlösungsreligion und die Heidenmission ist. Wird auch die Aneignung der Erlösung nur durch den Glauben, nicht durch das Wissen vermittelt, erschließt also gerade der Glaube das praktische Verständniß des göttlichen „Mysteriums", so besteht doch das Wesen der Gnosis genauer darin, die absolute, alles jüd. Wesen aufhebende Geltung des Glaubens, die diesem, vermöge des in ihm ergriffenen göttlichen Heilswillens, zukommt, zu erkennen, also in der tiefern, durch den Glauben praktisch ermöglichten Erkenntniß des objectiven Verhältnisses, in welchem Gesetz und Evangelium, Verheißung und Erfüllung, alttestamentliche und neutest. Religionsökonomie zueinander stehen.

Auch der Verfasser des Hebräerbriefs unterscheidet in einem handgreiflich der Stelle 1 Kor. 3, 1 fg. nachgebildeten Abschnitt ausdrücklich zwischen einer vollkommenern Einsicht und den Anfangsgründen der christl. Erkenntniß (Kap. 5, 11 fg.). Zu letztern zählt er, was den Inhalt der gemeinchristl. Pistis ausmacht, die Predigt von Buße und Glauben, Taufe, Handauflegung, Todtenauferstehung und Gericht (Kap. 6, 1 fg.); unter der vollkommenen Erkenntniß oder dem „Wort der Gerechtigkeit" die Lehre vom Hohenpriesterthum Christi und seinem Verhältniß zum alttest. Cultusinstitut. Bei aller Anknüpfung an Paulinische Gedanken bewegt sich die Gnosis des Verfassers doch auf einem wesentlich andern Boden. Ihr Gebiet ist nicht mehr, wie bei Paulus, die Sphäre der Heilsgeschichte. Das Geschichtliche, Erfahrungsmäßige, in der unmittelbar gegenwärtigen

Glaubensgewißheit zugleich Gesetzte tritt zurück hinter die ideale Welt, hinter die Richtung des Denkens auf transcendente Regionen. Judenthum und Christenthum verhalten sich nicht wie Vergangenes und Gegenwärtiges, sondern wie Gegenwärtiges und Künftiges, Irdisches und Himmlisches, sinnliche Hülle und geistiger Kern, diesseitiges Vorbild und jenseitige Vollendung (vgl. auch Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 589 fg.; Baur, „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 230 fg.). Wie die wahre Vollendung der irdischen Geschicke in einem nicht blos zeitlichen, sondern auch räumlichen Jenseits erwartet wird, so besteht auch die vollendete Erkenntniß darin, in dem mosaischen Cultusinstitut den Schatten des Künftigen zu erkennen, das irdische Abbild einer Vollendung, die noch nicht mit dem irdischen Erlöserleben Christi, sondern erst mit seinem Eingang ins himmlische Allerheiligste gekommen ist. Man merkt es dieser Darlegung an, daß sie weniger eine Lösung dringender praktischer Fragen bezweckt, als vielmehr eine theoretische Würdigung der alttest. Religionsform. Indem der Verfasser das Gesetz fast lediglich als Cultusinstitut in Betracht zieht, nimmt er keineswegs Bezug auf die praktische Frage nach dem Verhältniß seiner Leser zum Tempelcultus — sonst würde er schwerlich statt vom Tempel immer nur von der, sicher der Vergangenheit angehörenden, Stiftshütte geredet haben — sondern er will sich mit seinen Lesern über das Verhältniß von Judenthum und Christenthum principiell auseinandersetzen. Das praktische Interesse, welches ihm den Anlaß zum Schreiben bot, liegt also jedenfalls nicht dort, wo man es gemeinhin sucht, in dem Rückfall seiner (vermeintlich palästin.) Leser zum jüd. Tempeldienst, welcher vielmehr, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt (vgl. auch Holtzmann, „Ueber die Adresse des Hebräerbriefs" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", X, 1—35).

Das Wort Gnosis kommt im Hebräerbrief nicht vor, obwol ihm, wie schon aus dem Gesagten sich ergibt, die Sache nicht fremd ist. Auch die allegorische Interpretationsmethode ist ihm völlig geläufig; obwol er nur selten durch Substituirung eines pneumatischen Sinnes an der Stelle des Wortsinns biblischer Sprüche argumentirt, so ist dafür seine ganze Auffassung der alttest. Heilsanstalt von typologischen Gesichtspunkten beherrscht. Wie Melchisedek ein Typus auf Christus ist, um schon zu Abraham's Zeit das vollkommene Priesterthum vorzubilden, so findet er überall im A. T. Vorbilder auf Christus: den treuen Dienst des Mose, den Einzug ins Gelobte Land der Ruhe unter Josua, die Berufung Aaron's, die Opferung Isaak's; vor allem das alte Opferinstitut selbst, mit seiner Stiftshütte und dem Allerheiligsten darin, dem Vorhang, dem Opferblut, dem Opferaltar, den Eigenschaften und Verrichtungen des Hohenpriesters. Der Zweck dieser Typologie ist der, die für die Anschauung des Verfassers feststehende Identität des wesentlichen Gehalts der alttest. Offenbarung mit der christlichen, zugleich aber die wesentliche Neuheit des in Christi Blut geschlossenen Bundes gegenüber der Unvollkommenheit und Ungenüge des alten, wie er sich im geschichtlichen Judenthum verkörpert, aus den alttest. Urkunden selbst zu begründen. Es ist dies also formell noch ganz der Standpunkt der Paulinischen Gnosis, von der sich die des Hebräerbriefs freilich materiell sehr wesentlich durch ihren alexandrinischen Idealismus unterscheidet.

Dieselbe Richtung auf transcendente Regionen begegnet uns nun aber auch in den kleinen Paulinischen Briefen und der Deutero-Johanneischen Literatur, aber in einer so ausgeprägten Gestalt, daß man neuerdings dieselbe nur aus einer nahen Berührung mit der Gnosis im engern Sinn glaubte erklären zu können. Diese Berührung hat man gewöhnlich allein im Sinn, wenn man von der Gnosis im N. T. spricht. Um aber die hier einschlagenden schwierigen Fragen zu entscheiden, wird es gut sein, zuerst die Schilderung der in jenen Schriften bekämpften Irrlehrer ins Auge zu fassen.

Soweit die gegebenen Andeutungen einen Schluß gestatten, zeigen die Irrlehrer des Kolosserbriefs (s. d.) eine entschieden frühere Entwickelungsstufe als die der Pastoralbriefe und des 1. und 2. Johannesbriefs. Eine Reihe von Zügen scheinen auf essäische Ebjoniten zu führen. Daß sie Judenchristen waren, ergibt sich aus ihrer Feier der Sabbate und Neumonde, wol auch aus der, wie es scheint, indirect bei ihnen vorausgesetzten Sitte der Beschneidung, welcher der Briefschreiber die Taufe als die wahre Beschneidung gegenüberstellt (Kol. 2, 11). Daß wir es hier aber nicht mit gewöhnlichen Judenchristen zu thun haben, zeigt der (Kap. 2, 23) gegen sie erhobene Vorwurf einer selbstgewählten Gottes-

verehrung (ἐθελοθρησκεία), der Beobachtung von Menschensatzungen und Menschenlehren, unter denen jedenfalls nicht die levitischen Speise- und Reinigkeitsvorschriften gemeint sein können. Wenn ihnen also die Enthaltung von gewissen Speisen und Getränken (Kap. 2, 16. 21), die Scheu, gewisse Dinge zu berühren, überhaupt eine rigorose Askese vorgeworfen wird (Kap. 2, 23), so haben wir hier sicher nicht an die gemeinjüd. Lebenssitte zu denken. Hierzu kommt der, bei denselben Irrlehrern gerügte Engeldienst und die Verehrung der als beseelte Wesen, als Sternen- oder Planetengeister, vorgestellten Himmelsmächte (Kap. 2, 18. 20). Im Gegensatz zu diesen Irrthümern lehrt der Kolosserbrief, daß die ganze „Fülle" (das ganze „Pleroma") sich auf Christus, das Haupt und Schöpfungsorgan aller irdischen und himmlischen Mächte, niedergelassen habe (Kap. 1, 16 fg., 19). Es könnte sogar scheinen, als hätten jene Gegner sich nicht blos überhaupt mit angelologischen Speculationen beschäftigt, sondern auch Christus selbst als Engelwesen vorgestellt, eine Auffassung, welche wieder in essäischen Kreisen zu Hause wäre (Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" [2. Aufl., Bonn 1857], S. 233). Indeß besagt die Polemik des Briefs doch nur, daß sie die Christus gebührende Ehre auf die Engel übertragen haben, enthält also keine positive Aussage darüber, daß sie ihn selbst als Engelwesen vorstellten. Vielmehr bleibt ebenso möglich, daß sie ihn für einen blosen Menschen und Propheten der Wahrheit gehalten haben, auf welchen etwa bei der Taufe der Heilige Geist oder ein dem Pleroma angehöriges Wesen herabkam (Nitzsch in Bleek's „Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier" [Berlin 1865], S. 16). So gewinnen auch die Stellen ihr volles Licht, in welchen es heißt, Christus sei das Bild des unsichtbaren Gottes, das ganze Pleroma habe auf ihn sich niedergelassen (Kap. 1, 15. 19; 2, 9). Auf die den Gnostikern so geläufige Vorstellung vom „Pleroma" nimmt der Brief offenbar in polemischer Absicht Bezug, um das, was die Gegner von der Geisterwelt aussagen, auf die in einem „Fleischesleibe" (Kap. 1, 22; 2, 9, vgl. 11) erschienene göttliche Persönlichkeit Jesus Christus zu beziehen (Kap. 1, 19; 2, 9). Dergleichen Speculationen über das göttliche Pleroma oder über die himmlische Geisterwelt sind die „Philosophie", vor welcher der Verfasser warnt, der „eitle Trug gemäß menschlicher Satzung, nach den Weltelementen und nicht nach Christus" (Kap. 2, 8). Sicher rühmten sie sich einer Gnosis, der gegenüber mit nachdrücklicher Warnung vor Verführung durch scheinbar einleuchtende Rede auf Christus hingewiesen wird, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen seien (Kap. 2, 3. 4).

Es leuchtet ein, daß wir es hier mit ganz andern Erscheinungen, als in den anerkannt echten Paulinischen Briefen zu thun haben. Weder die Gnosis, deren die „Starken" in Korinth sich rühmten (1 Kor. 8), noch die sonst in den vier großen Briefen bekämpften „falschen Apostel" haben mit den Irrlehrern des Kolosserbriefs das Geringste gemein. Verwandte Züge begegnen uns nur bei den „Schwachen" in Rom, welche sich des Fleisch- und Weingenusses enthielten und auf die Beobachtung der jüd. Festzeiten ein besonderes Gewicht legten (Röm. 14). Ohne Zweifel sind auch hier essäische Ebjoniten gezeichnet; aber ebenso klar ist, daß die Irrlehrer des Kolosserbriefs einem fortgerücktern Stadium angehören; denn bei diesen ist mindestens der christl. Essäismus bereits im vollen Uebergang zum Gnosticismus begriffen, während bei jenen noch jede Spur von gnostischen Speculationen fehlt. Auch der Ton, welcher im Römerbrief angeschlagen wird, wo auf jene „Schwachen im Glauben" die Rede kommt, ist ein wesentlich anderer als der aus der Polemik des Kolosserbriefs herausklingt. Mit letzterm läßt sich nur das Röm. 16, 17—20 Gesagte vergleichen, aber diese Verse fallen völlig aus dem Ton, dem Gedankenkreise und der Sprachfarbe des Briefs heraus.

Von anderweit bekannten geschichtlichen Erscheinungen ist nach ältern Vorgängen zuletzt von Nitzsch (a. a. O.) die Gnosis des Kerinthos mit der kolossischen Irrlehre verglichen worden. Wirklich läßt sich der gnostisirende Ebjonismus Kerinth's mit besserm Fug zur Vergleichung herbeiziehen, als etwa das ausgebildete gnostische System eines Valentin, welches mit dem Judenchristenthum nicht mehr das Geringste zu schaffen hat. Kerinthos hat nicht nur in denselben Gegenden, in denen uns die kolossischen Irrlehrer begegnen, gewirkt, sondern bezeichnet ebenso wie diese eine Uebergangsstufe vom essäischen Ebjonismus zur Gnosis im engern und eigentlichen Sinn. Während seine Lehre einerseits alle, dem strengen Ebjonismus eigenthümlichen Züge zeigt — die Festhaltung an Beschneidung und Sabbat, die Verwerfung des Paulus, die Bestreitung von Jesu über-

natürlicher Geburt, endlich die sinnliche Auffassung der Freuden des Tausendjährigen Reichs, daneben die bei den essäischen Ebjoniten übliche Scheidung zwischen echten und unechten Bestandtheilen des A. T. — so zeigt sich sein Gnosticismus vornehmlich in der Unterscheidung des Weltschöpfers oder Gesetzgebers vom höchsten Gott (Irenäus, Adv. haer., I, 26, 1) oder, nach einem andern Bericht, in der Annahme einer Mehrheit weltschöpferischer Engel, von denen auch Gesetz und Propheten inspirirt sein sollen (Epiphanius, Adv. haer., XXVIII, 1; Pseudo-Tertullian, Haer., 3; Theodoret, Haer. Fab., II, 3). Dennoch scheint Kerinthos den jüd. Monotheismus ebenso wenig wie die Irrlehrer des Kolosserbriefs (denen dies wenigstens nirgends zum Vorwurf gemacht wird) völlig aufgegeben zu haben. Daß die Schöpfung der Welt und die Gesetzgebung auf Sinai nicht unmittelbar von Gott selbst gewirkt, sondern in seinem Auftrag durch Engel vermittelt sei, war gemein-jüd. Meinung der spätern Zeit (5 Mos. 33, 24 bei den LXX; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2; Apg. 7, 53; Josephus, „Alterthümer", XV, 5, 3; Philo, De opif. mundi, I, 46, 48 [ed. Pfeiffer]). Kerinthos schritt nur zu der weitern Annahme fort, daß einer dieser Engel der Weltschöpfer und Gesetzgeber gewesen sei, wogegen er wahrscheinlich die Propheten von andern Engeln inspirirt sein ließ. Aber der ursprüngliche Inhalt dieser Offenbarung geht auch nach ihm auf Gott selbst zurück; im Auftrag Gottes senden sie Mose und die Propheten, aber die echte Lehre wird immer wieder verfälscht, bis sie endlich durch Jesus, den Sohn des Joseph und der Maria, von neuem offenbart wird. Auf diesen kommt bei der Taufe, nach Irenäus, der „Aeon" Christus, nach der wahrscheinlichern Angabe Hippolyt's der Heilige Geist in Gestalt einer Taube herab und bleibt bis zur Passion auf ihm ruhen (vgl. meine Schrift über den „Gnosticismus", S. 58, 81—84, und meine „Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 115 fg.).

Die Zeit des Kerinthos fällt aller Wahrscheinlichkeit nach unter Trajan. Das Urtheil darüber, ob er älter oder jünger sei als die kolossischen Irrlehrer oder ob geradezu seine Lehre im Kolosserbrief bestritten werde, hängt bei dem Mangel anderweiter Nachrichten lediglich von der noch immer auch unter freisinnigen Forschern streitigen Frage nach der Echtheit des Briefs ab. Sollte es gelingen, die Paulinische Abkunft desselben aus innern, namentlich auch philologischen Gründen sicherzustellen, so müßten wir uns entschließen, die ersten Uebergänge des Essäismus zur Gnosis noch um ein volles Menschenalter über Trajan's Anfänge, in die letzten Lebensjahre des Paulus, hinaufzurücken; im entgegengesetzten Fall gehört der Brief in die Zeiten Trajan's.

Mit völliger Sicherheit sind die Irrlehrer der Pastoralbriefe in die Periode des ausgebildeten Gnosticismus zu verweisen (Baur, „Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus" [Stuttgart und Tübingen 1835]). Ihr Hervortreten wird, ähnlich wie Apg 20, 30, dem scheidenden Apostel als Weissagung in den Mund gelegt (1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1; 4, 3), obwol sie andererseits auch wieder als gegenwärtig erscheinen (1 Tim. 1, 3 fg; 4, 7; 6, 3 fg., 20; 2 Tim. 2, 16 fg., 23; Tit. 1, 10 fg.; 3, 9 fg.). In ihrer Bekämpfung durch Hervorhebung der kirchl. Lehrtradition und durch Befestigung hierarchischer Ordnungen besteht der eigentliche Zweck dieser angeblichen Pastoralanweisungen des Paulus an seine Schüler. Im Vergleich mit dem Kolosserbrief setzen diese Hirtenschreiben offenbar die Verhältnisse einer spätern Zeit voraus; sie kennen bereits den Gegensatz kirchl. Orthodoxie und Heterodoxie; einerseits den ausgebildeten Begriff der Kirche als einer Säule und festen Stütze der Wahrheit (1 Tim. 3, 15; vgl. 2 Tim. 2, 19), eine fixirte kirchl. Lehrüberlieferung (1 Tim. 1, 18; 4, 6; 2 Tim. 1, 6; 2, 2; 3, 14), die als „gesunde Lehre" (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9. 13; 2, 1. 2. 8), „gemeinsamer Glaube" (Tit. 1, 4), „gutes Bekenntniß" (1 Tim. 6, 12 fg.), „anvertrautes Gut" (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14), „feste, vorbildliche Form gesunder Lehren" (2 Tim. 1, 13) oder als „recht zu haltendes Wort der Wahrheit" (2 Tim. 2, 15) bezeichnet wird, andererseits „häretische Menschen" (Tit. 3, 11), Leute, welche „Schiffbruch am (Kirchen-)Glauben" gelitten haben (1 Tim. 1, 19; vgl. 4, 1—6. 21), Widersacher der Wahrheit (2 Tim. 3, 8; Tit. 1, 14), mit fremden, irrigen, falschen, eiteln, trügerischen, zuchtlosen Lehren (1 Tim. 1, 3; 6, 3; 1, 6; 4, 2; 6, 20; 2 Tim. 2, 16. 23; Tit. 1, 10; 3, 9).

Welche Art Lehren gemeint seien, sagt der Verfasser ausdrücklich, wenn er den Timotheus vor den heillosen leeren Geschwätzen und Antithesen der fälschlich so benannten (ψευδώνυμος) Gnosis warnt (1 Tim. 6, 20). Auf diese falsche, d. h. häretische Gnosis, die bereits eine weitverbreitete Zeitrichtung geworden ist — sie frißt um sich wie ein

Krebs (2 Tim. 2, 17) — sind auch die heillosen, altweiberhaften Mythen (1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tit. 1, 14), die endlosen Genealogien (1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9), die eiteln Geschwätze (1 Tim. 1, 6; 6, 20) und thörichten Streitfragen (1 Tim. 1, 4; 2 Tim. 2, 20; vgl. 1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 14) zurückzuführen. Ohne Zweifel sind gnostische Mythen gemeint, wie die vom Fall der Achamoth, vom Ursprung der materiellen Welt, vom Demiurgen, dem Satan und seinen Engeln und ihrem Kampf gegen die pneumatischen Menschen; die „Genealogien" aber weisen nach der wahrscheinlichsten Auslegung auf die gnostischen Speculationen über die Aeonenpaare des Lichtreichs, die Engel- und Geisterreihen, auf das Gesetz der Syzygien und die Emanationslehre hin. Der starke Nachdruck, welcher auf die Universalität der Gnade fällt (1 Tim. 2, 3 fg.; 4, 10; 6, 13; Tit. 2, 11), steht der gnostischen Lehre von einem doppelten Menschengeschlecht, die Betonung der göttlichen Monarchie (1 Tim. 1, 17; 2, 5; 6, 15) der gnostischen Aeonenlehre, das Gewicht, welches auf die wahre Menschheit des Einen Mittlers Jesus Christus fällt (1 Tim. 2, 5; 3, 26; 2 Tim. 2, 8), dem Doketismus entgegen. Die Behauptung der Irrlehrer, die Auferstehung sei schon geschehen (2 Tim. 2, 18), steht nicht nur dem kirchl. Dogma von der Auferstehung der Leiber gegenüber, sondern beruht noch speciell auf der gnostischen Ansicht, unter der Auferstehung sei die Erweckung der Seele durch die Gnosis aus dem geistlichen Tode der Unwissenheit zu verstehen (Irenäus, Adv. haer., II, 31, 2; Tertullian, De resurr. carnis, Kap. 19, u. a.). Auch sonst verrathen zahlreiche Einzelheiten die Sprachfarbe der gnostischen Zeit: so der „König der Aeonen" (1 Tim. 1, 17), das „unnahbare Licht" (1 Tim. 6, 15), überhaupt die gehäuften Prädicate, um den Begriff des Absoluten auszudrücken; die stehende Bezeichnung der Sendung Christi als einer „Epiphanie", die „Erleuchtung" durchs Evangelium (2 Tim. 1, 10), der Hymnus auf Christus (1 Tim. 3, 16) u. s. w. (Baur, a. a. O., S. 28 fg.).

Weit schwieriger ist es, die Stelle auszumitteln, welche jenen Irrlehrern in der innern Entwickelungsgeschichte des Gnosticismus zukommt. Mit Baur hier an Marcioniten zu denken, verwehrt uns, trotz der „Antithesen" (1 Tim. 6, 20), schon die von den Gegnern gebrauchte Bezeichnung „Gesetzeslehrer" (1 Tim. 1, 6), ihre „jüd. Mythen" (Tit. 1, 14) und „Kämpfe um das Gesetz" (Tit. 3, 9), aber auch ihre „Genealogien" oder Emanationstheorien. Anderes, was Baur als Merkmal marcionitischer Anschauungen geltend macht, ist auch andern gnostischen Parteien gemein. Geht man mit Ritschl („Ueber die Essener" in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1854, S. 354 fg.) vom Brief an Titus aus, so kann man, wenn auch nicht an „eine religiöse Sekte außerhalb der bestehenden Christengemeinde", doch an essenische Ebjoniten zu denken und wesentlich dieselbe Sektengestalt wie in Kolossä wiederzuerkennen versucht sein (vgl. auch Mangold, „Die Irrlehrer der Pastoralbriefe" [Marburg 1856], welcher die Irrlehrer aller drei Briefe scharfsinnig auf christianisirte Essener deutet). Ausdrücklich wird hier bemerkt, die Häretiker seien vorzugsweise „aus der Beschneidung" hervorgegangen (Tit. 1, 10), und hiermit scheint für die Auslegung der „jüd. Mythen" und der „Kämpfe um das Gesetz" die Richtschnur gegeben zu sein. Auf Essäer paßt auch das in demselben Zusammenhang mit den jüd. Mythen den Gegnern schuld gegebene ängstliche Reinheitsstreben und die „Menschensatzungen" (Tit. 1, 14), welche sich offenbar auf Forderungen strenger Askese, Enthaltung vom geschlechtlichen Umgang, von Weingenuß und Fleischspeisen beziehen (vgl. auch 1 Tim. 4, 3. 8; 5, 23; vgl. 2 Tim. 3, 5). Aber diese „christl. Essener" müßten nach allen sonstigen Spuren bereits zum eigentlichen Gnosticismus fortgeschritten sein, und sind jedenfalls schon über die Stufe, welche die kolossischen Irrlehrer noch einnehmen, hinaus. Die Entscheidung muß doch wieder der 1. Timotheusbrief bringen, welcher mit den beiden andern Briefen steht und fällt und von den Gegnern ein vielfach deutlicheres und concreteres Bild entrollt. Jedenfalls führen die Briefe nicht in die ersten Anfänge der Gnosis hinauf, sondern hinab in die Zeit des vollen heißen Streits der werdenden kath. Kirche mit der, die Substanz des gemeinkirchl. Glaubens bedrohenden Häresie, also frühestens in die Regierungszeit Hadrian's (vgl. auch Hegesippus bei Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 32). Damals aber hatten auch die ursprünglich vom Judenchristenthum ausgegangenen Gnostiker schon das letzte Band, welches ihre angelologischen Speculationen mit dem jüd.-christl. Monotheismus verknüpfte, zerrissen. Dennoch sind die Gnostiker der Pastoralbriefe keine Antinomisten. Ihr judenchristl. Ursprung steht nach dem vorhin Bemerkten fest; ihre Gnosis bewegt sich, wie die ältere

Lehre der „Ophiten", noch vorzugsweise um die pneumatische Deutung des Gesetzes und des A. T. überhaupt, das sie in seinem tiefern Sinn zu verstehen meinen, indem sie ihre „Mythen" und „Genealogien" hineintragen. Dagegen hält der Verfasser ihren neuen und unerhörten Ansichten über Ursprung, Geltung und Inhalt des Gesetzes den rechten, „gesetzmäßigen" Gebrauch desselben gegenüber; ihm besteht der Werth des Gesetzes darin, daß man seine Gebote hält und seinem verdammenden Spruch entgeht, nicht darin, daß man darüber „schwatzt" und disputirt (1 Tim. 1, 6 fg.; vgl. 2 Tim. 3, 16). (Die Baur'sche Auslegung von 1 Tim. 1, 8, nach welcher die Worte: „wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist", eine Antithese zu der antinomistischen Lehre der Gegner enthalten sollen [wir wissen aber, daß das Gesetz vielmehr gut ist, wenn man es nur gesetzmäßig gebraucht], halte ich für ebenso verfehlt als die entgegengesetzte, nach welcher der Nomismus der Gegner beschränkt werden soll [wir wissen aber, daß das Gesetz freilich gut ist, aber nur, wenn man u. s. w.]. Die Worte bezeichnen einfach den Gegensatz praktisch-sittlicher Gesetzeserfüllung zu gnostischen Theorien über das Gesetz.) Alles zusammengenommen führt auf eine Mittelstufe zwischen Kerinthos und den großen gnostischen Systemen des Marcion und Valentin, also etwa auf eine der Lehre Saturnin's und der sogenannten Ophiten verwandte Sektengestalt. Dieselbe läßt sich vielleicht auch mit derjenigen vergleichen, die uns in den Pseudo-Ignatianischen Briefen begegnet, wo wir jedenfalls nicht zweierlei Irrlehrer, Judaisten und Gnostiker, sondern nur eine Klasse von judaisirenden Gnostikern anzuerkennen haben (vgl. meine Abhandlung, „Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der Ignatianischen Briefe" in der „Zeitschrift für die historische Theologie", Jahrg. 1856, S. 31 fg.). Eine präcisere Zeitbestimmung ist freilich nicht möglich, da auch nach dem Hervortreten der großen gnostischen Systeme die ältern Sekten sich noch lange Zeit in ihrem ursprünglichen Bestand erhielten. Die abstracte Möglichkeit bleibt also, daß dem in den Pastoralbriefen gezeichneten Bild der judaisirenden Gnostiker da und dort auch andern Systemen entnommene Züge beigemischt sein könnten.

Auch die Irrlehrer der Johanneischen Briefe sind Gnostiker (Hilgenfeld, „Das Evangelium und die Briefe Johannis" [Halle 1849], S. 344 fg.). Ausdrücklich werden sie als solche geschildert, welche sich rühmen, die rechte Erkenntniß (Gnosis) Gottes zu besitzen (1 Joh. 2, 4; 4, 8), im Licht zu wandeln (Kap. 1, 7; 2, 9), Gemeinschaft (Wesensgemeinschaft) mit Gott zu pflegen (Kap. 1, 6) oder (vermöge ihrer pneumatischen Abkunft) aus Gott geboren zu sein (Kap. 2, 29; 4, 7 fg.). Sie rühmen sich (als Pneumatiker), keine Sünde zu haben (Kap. 1, 8. 10), schätzen das Erkennen höher als das Thun (Kap. 3, 7 fg.), und geben sich für solche aus, welche die Salbung (des Geistes) besitzen und darum in Gott bleiben und alles erkennen (Kap. 1, 20 fg.). Im unverkennbaren Gegensatz zu diesen, von der Gemeinde ausgegangenen, aber nicht innerlich zu ihr gehörenden Gnostikern (Kap. 1, 19) bezeugt es der Briefschreiber unermüdlich seinen Lesern, daß auch sie die Salbung haben und „alles wissen", daß sie die rechte Gnosis besitzen und keiner Belehrung bedürfen, weil die Salbung selbst sie über alles belehrt, daß sie aus Gott geboren sind, daß sie in Gott bleiben, daß der Same Gottes in ihnen ist (Kap. 1, 13 fg., 20 fg., 27 fg.; 2, 2. 9 fg.; 4, 4 fg., 13; 5, 1 fg., 18 fg.; 2 Joh. 2). Aber der vermeintlichen Gnosis wird die wahre entgegengestellt, deren Merkmal dieses ist, daß wir Gott lieben und seine Gebote halten. Immer wieder kommt der Verfasser auf die Frage zurück, wer denn eigentlich aus Gott geboren sei und Gott erkenne. Eine andere Erkenntniß Gottes haben wir nicht als die, daß wir ihn aus seiner Liebe erkennen, die in der Sendung seines Sohnes Jesu Christi offenbar ist, und daß wir ihm in der Liebe ähnlich werden; dann wohnt Gott in uns, wenn seine Liebe in uns vollkommen ist, und daran, daß wir seine Gebote halten, erkennen wir es, daß wir in ihm sind und bleiben, daß er uns seinen Geist gegeben hat (1 Joh. 2, 3 fg.; 3, 1 fg., 9 fg., 24; 4, 7 fg., 13. 16 fg.; 5, 2 fg.). Von denen, die Gott lieben, gilt es, daß sie aus Gott geboren und ohne Sünde sind (Kap. 3, 6. 9 fg.), daß sie vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind (Kap. 3, 14), auf die künftige Verähnlichung mit Gott hoffen dürfen (Kap. 3, 2) und keine Furcht zu hegen brauchen vor dem künftigen Gericht (Kap. 4, 17). Die rechte Gnosis ist also sittlicher Art, sie besteht in der Erkenntniß, ob unser Herz uns verurtheilt oder nicht (Kap. 1, 19 fg.), ob wir in der Liebe bleiben, die Gebote Gottes halten und dadurch (nicht durch ein vermeintlich dem pneumatischen Samen aufgegangenes höheres Wissen) die Welt und den Teufel (Kap. 2, 12 fg.; 5, 4 fg.) überwinden. Die Zusammengehörigkeit der wahren Gnosis und der „Geburt aus

Gott", welche die Gnostiker behaupten, wird auch vom Briefschreiber so wenig bestritten, daß er vielmehr in diesem Stück durchaus die Sprache und Anschauung der Gegner theilt; nur um so mehr unterscheiden sich aber die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (Kap. 3, 7 fg.) durch ihr sittliches Verhalten. Auch der ursprünglich metaphysische Gegensatz von Licht und Finsterniß wird ethisch gedeutet, d. h. umgedeutet (Kap. 2, 8 fg.).

Werden wir schon durch dieses alles mitten in die Zeit der gnostischen Bewegung hineinversetzt, so noch mehr durch die Polemik gegen den Doketismus, welche ein Hauptinteresse des Briefschreibers bildet. Die wahre Gnosis ist ihm nicht blos ein praktisch-sittliches Verhalten, sondern zugleich das Festhalten der von Anfang an überlieferten Lehre, der „Lehre Christi" oder der „Wahrheit", von welcher die Gegner abgewichen (und dadurch von vornherein verurtheilt) sind (1 Joh. 2, 7. 12 fg., 21. 24; 2 Joh. 4 fg., 9 fg.; 3 Joh. 2 fg.). Dieselbe überlieferte Lehre ist gemeint, wenn es heißt, daran erkenne man den Geist der Wahrheit und des Irrthums, ob jemand „uns" hört oder nicht, d. h. ob er die rechte kirchl. Verkündigung festhält, ein anderes lehrt als die Gemeinde von Anfang an (seit der Apostelzeit) vernommen hat (1 Joh. 4, 6). Wer eine andere Lehre bringt als diese, den soll keiner in sein Haus aufnehmen oder nur begrüßen (2 Joh. 10 fg.). Nicht eine vom Glauben unterschiedene Gnosis, sondern dieser Glaube selbst ist der Sieg, der die Welt überwindet (1 Joh. 5, 4), nämlich der Glaube an den Namen Jesu Christi als des Sohnes Gottes (1 Joh. 3, 23; vgl. 4, 14 fg.; 5, 13). Zu den Geboten Gottes, an deren Halten man die wahre Gnosis erkennt, gehört daher vornehmlich auch das Bekenntniß, daß Jesus der Christ, und daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist (1 Joh. 2, 22 fg.; 4, 2 fg., 15; 5, 5 fg.; 2 Joh. 7). Die Gegner lehren also einen Schein-Christus, der nicht wirklich Fleisch und Blut hatte (vgl. auch 1 Joh. 1, 1 fg.; 5, 6 fg.); sie leugnen, daß der Sohn Gottes wahrhaft ins Fleisch gekommen, und daß der Mensch Jesus wahrhaft der Sohn Gottes sei, während dem Briefschreiber alles Gewicht darauf fällt, daß das uranfängliche „Leben" in wirklich sinnenfälliger Gestalt erschienen, oder daß „Jesus der Christ nicht blos im Wasser, sondern auch im Blut gekommen ist", sich nicht blos bei der Taufe zeitweilig auf einen Menschen herabgelassen, sondern selbst Fleisch und Blut angenommen und durch sein Blut uns Vergebung der Sünden erworben hat (1 Joh. 5, 6 fg.; vgl 1, 1 fg., 7 fg.; 2, 2; 4, 10).

Der Verfasser bekämpft also die gnostische Annahme einer Doppelpersönlichkeit Christi, des himmlischen Christus oder Sohnes Gottes, der nur scheinbar Mensch geworden sei, und des irdischen Menschen, der nur scheinbar mit dem Sohn Gottes eine Person sei. Wer, wie Keim (a. a. O., S. 149 fg.), die Ansicht der Kirchenväter, daß hier Kerinthos gemeint sei, aufrecht hält, übersieht die zahlreichen Merkmale einer schon sehr entwickelten Gnosis, welche der Brief verräth: die Unterscheidung eines doppelten Menschengeschlechts, den Anspruch auf specifische und ausschließliche Geistessalbung des pneumatischen „Samens", die bereits vollzogene äußere Trennung von Gnostikern und Katholikern (Kap. 1, 19), dazu die zeitliche Ferne, aus welcher der Brief auf die erste Verkündigung Christi zurückblickt (vgl. auch noch Kap. 4, 3), die Umdeutung der apokalyptischen Vorstellung vom Antichrist, indem das Antichristenthum statt im röm. Weltreich, vielmehr in der doketischen Irrlehre verkörpert erscheint (Kap. 2, 18. 22; 4, 3), das Gewichtlegen auf die ungefälschte kirchl. Tradition gegenüber der Neuheit der Irrlehre (praescriptio novitatis), dazu auch den wichtigen Umstand, daß auf ebjonitische Anschauungen, wie sie Kerinthos gehegt hat, nicht die leiseste Spur führt. Ueberdies scheint aber Kerinthos die Doppelpersönlichkeit Jesu Christi noch gar nicht gelehrt zu haben; der Doketismus der Gegner ist vielmehr der des Saturninus und Basilides. Auf eine ausgebildete Aeonenlehre endlich scheint auch am Schluß des ersten Briefs die Warnung vor den „Götzen" und die Betonung des wahrhaftigen Gottes zu führen (Kap. 5, 20 fg.), da an wirkliches Heidenthum sicher nicht gedacht werden kann.

Noch bestimmter als die Briefe stellt das Johanneische Evangelium der falschen Gnosis eine wahre gegenüber. (Vgl. die zahlreiche Literatur über das 4. Evangelium, besonders die Schriften von Baur, „Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847] und „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie", S. 351 fg.; Köstlin, „Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis" [Berlin 1843]; Hilgenfeld, „Das Evangelium und die Briefe Johannis"; Scholten, „Das Evangelium nach Johannes", deutsch von Lang [Berlin 1867]; Keim, a. a. O., I, 148.) Die Wahrheit des Sohnes Gottes wird gegen den doke-

tischen Gnosticismus in den Briefen antithetisch, im Evangelium thetisch verfochten (Keim, a. a. O., I, 149). Als Zweck des Evangeliums wird ausdrücklich dieser bezeichnet: „Dies ist geschrieben, damit ihr glauben sollt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und damit ihr, an ihn glaubend, das Leben habt in seinem Namen" (Kap. 20, 31). Oberflächlich angesehen, scheint darin nichts anderes zu liegen als der allen Evangelien gemeinsame Zweck, die Messianität Jesu zu beweisen. Wie die Worte aber wirklich gemeint sind, lehrt der Prolog. Wenn es dort heißt, „der Logos ward Fleisch", so liegt der Nachdruck nicht auf dem Logos, sondern auf seiner Fleischwerdung, also darauf, daß der göttliche Logos sein ewiges göttliches Wesen wirklich in menschliches Fleisch und Blut gekleidet habe, daß seine Fleischwerdung kein Phantom gewesen. Das Evangelium der wahren Gnosis stellt dem gnostischen Schein-Christus einen Jesus in Fleisch und Blut gegenüber; es hebt an mit dem vorweltlichen Sein des Logos bei Gott, um sein Kommen im Fleisch als den Wendepunkt der Geschichte zu markiren, an welchem das Licht in der Finsterniß aufleuchtet, und das ewige Leben allen, die im Glauben den fleischgewordenen Gottessohn aufnehmen, zutheil wird, und sucht nun durch die Lebensgeschichte Jesu den doppelten Nachweis zu führen, einerseits, daß die göttliche Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes beim Vater wirklich in dem irdischen Leben und Wirken dieses Jesus erschienen ist, andererseits, daß diese Erscheinung des Sohnes Gottes auch wirklich und wahrhaftig eine Erscheinung im Fleisch war, daß, obwol das Fleisch an sich nichts nützt, dennoch das Fleisch Christi wirklich für das Leben der Welt in den Tod gegeben ist (Kap. 1, 14 fg.; 6, 51 fg.; 19, 34; 20, 24 fg.). Den speculativen Hintergrund dieses Evangeliums kann nur der Unverstand oder apologetische Hartnäckigkeit wegleugnen; aber die Gnosis wird aus der Sphäre unfruchtbarer Abstraction zur Wirklichkeit zurückgeführt. Der Evangelist athmet dieselbe geistige Atmosphäre, in welcher einerseits die Apologetik eines Justin, andererseits die Gnosis eines Basilides und Valentin geboren wurde: der „Logos", das „Leben", das „Licht", die „Wahrheit", der „eingeborene" Sohn beim Vater, aus dessen „Pleroma" wir Gnade und Wahrheit empfangen haben, die „Geburt aus Gott" oder „von oben", der Gegensatz von Licht und Finsterniß, die Gnosis des allein wahren, rein geistigen Gottes und seines Gesandten Jesus des Christus (Kap. 17, 3; vgl. 4, 21 fg.), der Zusammenhang, welcher zwischen der Gnosis und dem ewigen Leben besteht — alles dies und noch vieles andere versetzt uns in einen Gedankenkreis, der uns auf Schritt und Tritt an Probleme erinnert, mit denen auch die Apologeten und die hellenisch gebildeten Gnostiker sich beschäftigen. Aber wie der Evangelist die ganze Fülle des göttlichen Wesens, welche die Gnostiker in endlose Aeonenreihen zerlegen, in der einen Gestalt des Logos, als des eingeborenen Sohnes Gottes, zusammenfaßt, so dringt er zugleich auf die Einheit der Gnosis mit dem Glauben (Kap. 6, 69; 10, 38), und ebenso, wie in den Briefen, liebt er es, den Blick von den rein theoretischen Speculationen hinweg auf die praktische Seite der Gnosis, welche in der Liebe und dem Halten der Gebote besteht, hinüberzulenken (Kap. 3, 21; 13, 34 fg.; 14, 15. 21. 23; 15, 10. 12. 17; 17, 26). Wie der Logos das Leben ist und alles in ihm Gewordene belebt (Kap. 1, 4; 5, 26; 11, 25), so ist das Leben, welches er verleiht, geschichtlich durch die Fleischwerdung des Logos, durch den Glauben an den Fleischgewordenen und durch das Halten seiner Gebote vermittelt (Kap. 3, 15 fg., 36; 5, 24; 6, 40. 47; 7, 37 fg.; 8, 51; 10, 1 fg., 11 fg., 28; 11, 25; 14, 6 u. ö.), und ebendadurch verwirklicht sich die ewige Erwählung zur Kindschaft bei Gott, daß die, welche der Vater dem Sohn gegeben hat, an den Namen des Sohnes glauben und im Sohn den Vater erkennen (Kap. 1, 12 fg.; 6, 37. 44. 65; 14, 7. 20; 16, 3; 17, 2. 6 fg. u. ö.). Die Geburt aus Gott erfolgt daher durch Wasser und Geist (Kap. 3, 5), d. h. durch die Taufe auf den Namen Jesu Christi und durch den „Parakleten", den Geist der Wahrheit, welcher vom Sohn ausgeht und allein die rechte Gnosis verleiht, indem er die Jünger Jesu an alles, was er gesagt hat, wieder erinnert (Kap. 14, 16 fg., 26; 15, 26; 16, 7. 13; 20, 22).

Es ist sicher verkehrt, den Ursprung des 4. Evangeliums geradezu aus der Valentinianischen Gnosis erklären, dasselbe also zu einem gnostischen Product im engern und eigentlichen Sinn stempeln zu wollen. Gerade das Umgekehrte ist richtig, die Tendenz des Evangeliums ist eine ausgesprochene antignostische. Aber sie ist dies in dem, durch das Obige näher bezeichneten Sinn, daß die falsche, den christl. Gemeinglauben auflösende Gnosis durch eine wahre Gnosis überwunden werden soll. Und die Gedankenwelt, aus welcher diese Gnosis sich aufbaut, ist dieselbe, der auch die Aeonenlehre Valentin's ihren

Ursprung verdankt, nur daß, was bei den Gnostikern in eine endlose Vielheit göttlicher Mittelwesen auseinandergeht, durch die Johanneische Logoslehre in einer gediegenen Einheit zusammengehalten und in seiner ganzen Fülle auf den fleischgewordenen Sohn Gottes übertragen wird.

Von hier aus ist noch ein Rückblick auf die Briefe an die Epheser (s. d.) und Kolosser möglich. Dieselben stehen zum Gnosticismus in einem ganz ähnlichen Verhältniß wie das Johannes-Evangelium (vgl. Baur, „Paulus“ [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 3 fg.; „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, S. 256 fg.). Die Gedankenwelt, in welcher sie sich bewegen, ist nicht nur zugestandenermaßen eine andere als die in den anerkannt echten Paulinischen Briefen, sondern sie ist wesentlich dieselbe wie die der Johanneischen Literatur. Die übersinnlichen Regionen, bei denen die Betrachtung vorzugsweise verweilt, die Himmelsräume und die verschiedenen sie ausfüllenden, von Stufe zu Stufe aufsteigenden Mächte, die Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten (Eph. 1, 20 fg.; 3, 9. 20; Kol. 1, 16), das „Pleroma“ (Kol. 1, 19; 2, 9; Eph. 1, 22 fg.; 3, 19; 4, 13), die Aeonen (Eph. 3, 9. 11. 21; Kol. 1, 26) und Weltherrscher der Finsterniß (Eph. 6, 12), der „Aeon dieser Welt“, der „Archon des Luftreichs“ (Eph. 2, 2), das nachdrückliche Gewicht, welches auf die Offenbarung des den Aeonen verborgenen Mysteriums, auf die „Weisheit“ oder die „Gnosis“ fällt (Eph. 1, 8 fg., 17; 3, 3. 9 fg., 19; 4, 13; Kol. 1, 6. 9. 26 fg.; 2, 2; 3, 10. 16), alles dies versetzt uns durchaus in eine Zeit, welche von ganz andern Fragen bewegt ist als die Zeit, in welcher Paulus seine Briefe an die Gemeinden in Galatien, Korinth und Rom schrieb. Auch die Gnosis selbst, welche der Verfasser der „Philosophie“, vor welcher er im Kolosserbrief warnt, gegenüberstellt, ist eine wesentlich andere als die der ältern Paulinischen Briefe. Statt der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Kreuzestodes Christi, der Aufhebung der Gesetzesknechtschaft und der Mittheilung des Geistes der Sohnschaft an alle Gläubigen tritt vielmehr die kosmische Bedeutung der Person Christi in den Vordergrund, durch welche alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist, geschaffen und zur Einheit zusammengefaßt ist (Eph. 1, 10. 21 fg.; 3, 15; 4, 9 fg.; Kol. 1, 15 fg., 20). Auch das geschichtliche Erlösungswerk, die am Kreuz Christi vollbrachte Sündenvergebung und Friedensstiftung erscheint auf der Folie jenes universellen Versöhnungswerks aufgetragen, welches alles, was im Himmel und auf Erden ist, umfaßt (Kol. 1, 20), wie denn auch die Gläubigen den geistlichen Segen in Christus in den himmlischen Regionen empfangen (Eph. 1, 3; 2, 6; Kol. 3, 1 fg.). Demgemäß beschränkt sich die Offenbarung des göttlichen Mysteriums keineswegs auf die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi, sondern bezieht sich auf die centrale und universelle Stellung Christi, auf welchem das ganze Pleroma sich herabgelassen hat (Kol. 1, 19; 2, 2 fg., 9), und des Pleroma Christi, der Kirche, in der übersinnlichen Welt (Eph. 3, 9 fg.; vgl. 1, 22 fg.; 4, 12; 5, 32; Kol. 1, 18 fg.), und die Gnosis dieses Mysteriums wird vor allem auch den himmlischen Mächten und Gewalten zutheil (Eph. 3, 9). Die Berufung der Heiden ist gewissermaßen nur der geschichtliche Wendepunkt, mit welchem die Offenbarung dieses Mysteriums in die Welt trat (Eph. 3, 3 fg.; Kol. 1, 21 fg. 26 fg.), die Belebung der geistlich Todten, ihre Befreiung von den Mächten der Finsterniß und ihre Einpflanzung in Christi „Leib“ (Eph. 2, 1 fg. 11 fg.; 3, 3 fg.; 4, 12 fg.; Kol. 1, 13 fg.; 2, 10 fg.).

Dennoch ist die Tendenz dieser Briefe ebenso wenig wie die des 4. Evangeliums eine im engern Sinn gnostische zu nennen. Ganz wie letzteres stellen auch sie der falschen Gnosis eine wahre, die „Gnosis Christi“ oder des „Mysteriums Christi und der Kirche“, gegenüber, fassen, was für die Gegner in eine bunte Vielheit von Geisterreihen auseinanderfällt, in dem Einen Christus, als dem concreten Centralpunkt des Geisterreichs, zusammen und kennen zwischen dem Glauben und der Erkenntniß des Sohnes Gottes keinen Unterschied (Eph. 4, 13). Nachdrücklich dringen die Briefe vielmehr auf kirchl. Einheit, auf die Einheit des Geistes und des Glaubens auf dem Grunde der heiligen Apostel und Propheten, welche alle zu einem festgefügten, mit dem Haupt Christus unzertrennlich verbundenen Leib zusammenschließen soll (Eph. 4, 3—16; vgl. 1, 10. 22 fg.; 2, 13 fg. 18 fg.; 3, 5 fg.; 5, 25 fg.; 6, 13 fg.; Kol. 1, 21 fg.; 2, 5 fg. 19; 3, 11. 15), und warnen vor Verführung durch falsche Lehre und trügerische Philosophie (Eph. 4, 14 fg. vgl. 21 fg.; 6, 16; Kol. 2, 4 fg. 18 fg.; vgl. 1, 5 fg.).

Gegen gnostische Lehrer ist endlich auch die Polemik im Brief des Judas und im 2. Petrusbrief (Jud. 4. 8 fg. 12; 2 Petr. 1, 16; 2, 1 fg. 10 fg. 15 fg. 19 fg.; 3, 3 fg.) ge-

richtet. Doch ist das Bild derselben mit so unbestimmten Zügen gezeichnet, daß es fast unmöglich ist, über den Inhalt ihrer Lehren Genaueres zu sagen. Vieles scheint auf antinomistische Lehren nach Art der Kainiten zu deuten; die Leugnung der sichtbaren Wiederkunft Christi (2 Petr. 3, 3 fg.), die klug ausgesonnenen Mythen (2 Petr. 1, 16) und die „erdichteten Worte" (2 Petr. 2, 3), die willkürliche Schriftauslegung (2 Petr. 1, 20 fg.), die Leugnung des erlösenden Todes Christi (2 Petr. 2, 1), unter welcher wahrscheinlich eine doketische Theorie zu verstehen ist (vgl. auch 2 Petr. 2, 10, wogegen Jud. 4 [vgl. 8. 9] nur überhaupt gegen die Leugnung der centralen Stellung Jesu Christi als des einzigen Herrn gerichtet ist), weist auf ein ziemlich weit fortgeschrittenes Stadium der Gnosis hin. Die positive Lehre in beiden Briefen hält streng die Schranken gemeinkirchl. Ueberlieferung ein, ohne die falsche Gnosis durch Gegenüberstellung einer wahren zu bekämpfen.

Lipsius.

Gob, angeblich Name einer Stadt in Palästina an der Grenze von Philistäa (2 Sam. 21, 18. 19), ist ohne Zweifel, gemäß der Parallelstelle 1 Chron. 20, 4, in „Geser" (s. d.) zu verändern.

Kneucker.

Gog und Magog werden von der spätern Sage gewöhnlich auf gleicher Linie nebeneinander genannt, im Anschluß an Offb. 20, 8; in der ältern Zeit aber finden wir nur den einen Namen Magog (1 Mos. 10, 2) und in der Grundstelle für alle jene spätern Sagen Ez. 38 und 39 wird zwischen beiden deutlich unterschieden: Magog ist dort Name eines Landes, Gog Name eines Fürsten, und zwar dieser näher bezeichnet als Fürst von Ros, Mesech und Tubal, also — wie man auch das erste Wort deuten mag — heidnischer Völker des Nordens. Ueber ihn verkündet Ezechiel am Schluß der auf die Wiederaufrichtung des Gottesstaats sich beziehenden Weissagungen: am Ende der Tage, nachdem das aus dem Exil zurückgekehrte Volk einer langen und sichern Ruhe genossen habe (Kap. 38, 8. 16), werde er mit einem aus vielen Völkern gesammelten furchtbaren Reiterheer vom fernen Norden her das Heilige Land überfallen (Kap. 38, 4—16), dort aber von Jahve gänzlich vernichtet werden (Kap. 38, 16—39, 24), damit alsdann Israel auf dem heimatlichen Boden immerdar sicher wohnen könne (Kap. 39, 25 fg.). Die Besiegung Gog's ist also nach Ezechiel das Vorspiel zum Eintritt des messianischen Zeitalters („Tage Gog's" heißt bei Spätern, z. B. Targum II. III. zu 3 Mos. 26, 44 und 4 Mos. 11, 26 soviel als „Zeit des Weltendes"), und die mit Gog verbundenen, vom äußersten, theils nördlichen, theils südlichen Rand des Erdkreises zusammenströmenden Völker sind in jener Schilderung offenbar Vertreter des gesammten Heidenthums, soweit es nach dem Sturz des Chaldäerreichs nicht bereits bezwungen war.

Derselben Vorstellung begegnen wir in der neutest. Apokalyptik. Nach Verfluß des tausendjährigen Reichs, heißt es Offb. 20, 8, werden Gog und Magog, vom Satan „verführt", gegen die heilige Stadt ziehen, aber durch Feuer vom Himmel vertilgt werden. Auch im Koran (Kap. 18, 94 fg.; 21, 96) und bei spätern arabischen und pers. Schriftstellern erscheinen Jadschudsch und Madschudsch, d. i. Gog und Magog, stets miteinander verbunden; die oriental. Geographen (Edrisi, Ibn el Wardi u. a.) geben als ihre Wohnsitze die Gebirge des äußersten Nordens an, und die berühmte, zum Schutz gegen die Einfälle nördlicher Barbarenvölker erbaute kaukas. Mauer wurde und wird in ihren spärlichen Ueberresten jetzt noch vom Volk „Jadschudsch's und Madschudsch's Wall" genannt. Aus allen diesen Angaben ist zu schließen, daß Gog und Magog den spätern Orientalen als Collectivnamen für die wenig bekannten, barbarischen Völker des nördlichen Asiens galten. Auch das alte Magog war, wie viele andere Völkernamen, für den Hebräer kein scharf abgegrenzter ethnographischer Begriff, sodaß die Behauptung, Magog habe für die hebr. Vorstellung etwa das bedeutet, was Σκύθαι für die griechische (Josephus, „Alterthümer", I, 6, 3; Hieronymus zu Ez. 38, 2), auch in dieser Hinsicht annehmbar ist, um so mehr, als das Zusammentreffen der Scythen und Kimmerier, von dem Herodot (IV, 11 fg.; I, 103) berichtet, sehr wohl stimmt zu der Nebeneinanderstellung von Gomer und Magog (1 Mos. 10, 2). Jene Weissagung (Ez. 38 und 39) hätte dann also den in Josia's Regierungszeit fallenden Scythenzug (Herodot, I, 105) zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung.

Daß von Ezechiel Gog als Personenname dem Landesnamen Magog gegenübergestellt wird, kann auf einem unrichtigen etymologischen Schluß, dem nämlich, daß die Vorsilbe ma ein nomen loci anzeige, beruhen. Indessen sind die Ansichten über den Ursprung

der beiden Wörter immer noch getheilt. Die einen ziehen das Pehlewiwort koka (Mond) bei, andere das türkische gög (Himmel); am besten werden wir es mit dem persischen koh (Berg) combiniren, sodaß also beide Wörter ursprünglich Landesnamen wären und Magog „Groß-Gog" oder „Hochgebirge" bedeuten würde (sanskritisch maha = groß). Gog für Agag (4 Mos. 24, 7, LXX und Cod. Samar.) ist entschieden falsche Lesart.

Vgl. Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), I, 1, 240 fg.; Michaelis, Spicilegium geographiae Hebr. exterae post Bochartum [Göttingen 1769—70], I, 24 fg., und die Ausleger zu Ezechiel, a. a. O. Ueber die spätere orient. Sage s. besonders Cazwini's „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld (Göttingen 1848—49), II, 416 fg. — Schließlich sei noch erwähnt, daß Gog auch als Eigenname eines Rubeniten vorkommt 1 Chron. 5, 4. Steiner.

Götzendienst, s. Abgötterei.

Gojim, s. Heidenthum.

Golan, nach der ursprünglichen Lesart (dem Ketib) der Stellen Jos. 20, 8; 21, 27 Galon, nach der Aussprache der LXX und des Eusebius Gaulon, hieß eine in der Landschaft Basan gelegene und dem Stamm Manasse gehörige Leviten- und Asylstadt (5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8; 21, 27; 1 Chron. 6, 56). Nach dem Talmud (Menachot 9b) lag sie der Stadt Rodos gegenüber und Eusebius und Hieronymus kannten sie noch als einen sehr großen Flecken in der Landschaft Gaulanitis, welche der heutigen Ebene Dschaulan entspricht; doch ist der Ort selbst noch nicht wieder aufgefunden worden. Die genannte Landschaft grenzte nach Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 1) im Westen an Galiläa, reichte bis zum Libanon („Alterthümer", VIII, 2, 3), zerfiel in Ober- und Untergaulanitis („Jüdischer Krieg", IV, 1, 1) und gehörte nach Herodes' Tod zur Tetrarchie des Philippus („Alterthümer", XVIII, 4, 6). Ihre bedeutendsten Städte waren Gaulane („Jüdischer Krieg", I, 4, 4), wahrscheinlich das alte Golan, und Gamala („Leben", Kap. 37). Die herrschende Sprache scheint die syrische gewesen zu sein („Jüdischer Krieg", IV, 1, 5). Krenkel.

Gold, s. Metalle.

Golgatha, gräcisirte Form für das hebräische Gulgólet, zu deutsch Schädel. So wurde ein Ort außerhalb der Thore Jerusalems genannt. Offenbar wollte man mit diesem Namen auf eine eigenthümliche Terrainformation daselbst hindeuten; fehlt es doch weder bei den Israeliten noch bei andern Völkern an Ortsnamen ähnlichen Ursprungs, wir erinnern an die Kinnbackenhöhe (Richt. 15, 16), an Sichem, d. i. Rücken, an Gamala, Kinnereth u. s. w. (vgl. auch Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 16 fg.). Unter Golgatha haben wir uns demnach wol eine Felsbank zu denken, welche durch flache Wölbung aus dem umgebenden Terrain sich heraushob, einer breiten, zu Stein erstarrten Meereswelle ähnlich, von morgenländischer Phantasie mit einem kahlen Schädel verglichen. Die Vorstellung eines Hügels müssen wir durchaus von Golgatha ausschließen, wie denn auch erst die Legende und nicht der Bericht in den Evangelien von einem Golgathahügel redet. Wo aber dieser sogenannte „Schädel", dem die Kreuzigung des Herrn eine unvergängliche Weihe gegeben, zu suchen sei, darüber erhalten wir aus der Bibel selbst nur sehr mangelhafte Mittheilungen und gegen die Aussagen der seit Kaiser Konstantin fixirten Tradition haben sich gewichtige Zweifel erhoben. Aus dem N. T. erfahren wir blos Folgendes. Der Ort Golgatha lag außerhalb der Stadt, indeß nicht weit davon entfernt, wie der Ausdruck Hebr. 13, 12 beweist: „Jesus litt draußen vor dem Thor." Eine öffentliche Straße führte über diese Stätte oder an derselben hin, sodaß der gekreuzigte Herr dem Hohn der Vorübergehenden ausgesetzt war (Mark. 15, 29). Es berichtet uns auch Quintilian als allgemeine röm. Sitte, daß man, geleitet von der Abschreckungstheorie, die Kreuze an den begangensten Straßen aufgepflanzt habe, damit möglichst viele vom Anblick der Kreuzesleiden durchschauert würden (Tobler, „Golgatha" [St. Gallen 1851], S. 271).

Die mit der Execution beauftragten Soldaten führten Jesum unter Begleitung der fanatisirten Volksmenge vom Prätorium, d. i. vom Herodespalast auf Oberzion (s. Jerusalem und vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 14, 8 mit Joh. 19, 13; Sepp, „Jerusalem und das heilige Land" [Schaffhausen 1862—63], I, 154 fg.) nach Golgatha hinaus, aller Wahrscheinlichkeit nach durch das Gennaththor, indem das andere Thor von Oberzion, dasjenige unter dem Thurm Hippikus, der mit dem Herodespalast in Verbindung stand, kaum dem öffentlichen Verkehr

geöffnet war, sondern wol nur zur directen strategischen Verbindung der Citadelle mit der Landschaft diente (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 6, 5). Vom Gennaththor ging die Straße ungefähr in der Richtung der heutigen Bazare der Vorstadt entlang, eine ziemliche Strecke in flacher Einsenkung sich fortziehend, dann aber unweit südlich der heutigen Grabeskirche rasch 40—50 Fuß ansteigend (vgl. Warrens, „Ausgrabungen", im „Ausland", Jahrg. 1868, Nr. 11, mit Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 255), zu einem schmalen, vielleicht mit eigenthümlichem Höcker versehenen Felsrücken. Sonderbarerweise ist immer noch nicht bestimmt entschieden, ob die Erhöhung des traditionellen Golgatha eine künstliche oder natürliche ist. Selbst Wilson (Notes to the ordnance survey of Jerusalem [Southampton 1866]) läßt die Sache unentschieden, hält indeß immerhin eine natürliche Felsbildung für wahrscheinlicher. Nicht 200 Fuß nördlich von der Grabeskirche fiel nämlich der Boden 30—40 Fuß wiederum sehr steil nordwärts ab. In jedem Fall haben wir hier eine merkwürdige Terraingestaltung vor uns, einen kurzen und schmalen Ausläufer des höher gelegenen westlich angrenzenden Terrains, der, auch wenn die Eigenthümlichkeit der Felsbildung nicht in einem besondern Höcker culminirte, von phantasievollem Blick mit einer Schädelform verglichen werden konnte. Unbefangene Forschung muß darum zugestehen, daß die Bodengestaltung im ganzen für die Richtigkeit des traditionellen Golgatha spricht.

Aber zog sich die zweite Stadtmauer, die längst schon vor der Kreuzigung Jesu bestanden, östlich von der Grabeskirche hin oder lag sie nicht vielmehr, wie manche der bedeutendsten Forscher behaupten, weiter nach Westen zu? Die Grabeskirche nämlich, dieser äußerst complicirte Bau, schließt seit vielen Jahrhunderten nicht nur das traditionelle Grab Christi, sondern auch seine Leidensstätte in ihre Mauern ein, indem diese nur 110 Fuß jenem südöstlich gegenüberliegt. Wendet man sich gleich, nachdem man durch das Hauptportal von Süden in die Kirche eingetreten, nach der Rechten, so gelangt man vor eine 18 Stufen hohe Treppe, die zur Kreuzigungskapelle hinaufführt. Wir legen vor der Hand kein Gewicht auf die behauptete Entdeckung von Resten der zweiten Mauer, indem nach den äußerst sorgfältigen Untersuchungen Wilson's (a. a. O., S. 53) die Freude von Vogüé und Sepp über die wiedergefundene zweite Mauer mindestens verfrüht erscheint. Hingegen ist beachtenswerth, daß die sogenannte Vorstadt (s. Jerusalem), d. h. eben das Quartier, welches von der zweiten Mauer umschlossen war, ihren Ursprung in die vorexilische Zeit zurückdatirt und daß ihre Grenzen seit den Tagen der Davididen bestimmt blieben, indem man nach jeder Zerstörung beim Wiederaufbau der Festungsmauern der alten Linie folgte. Begreiflich mußte sich in einem so alten und zugleich so exponirten Quartier, wie die Vorstadt war, im Lauf der Jahrhunderte ein ungeheurer Schutt anhäufen, und in der That hat man im Quartier östlich vom Bazar Stellen gefunden, wo man mehr als 30 Fuß durch den Schutt graben konnte, ohne auf das Ende desselben zu stoßen. Westlich aber von der Grabeskirche, beim sogenannten Hiskiateich, beim Goliaththurm, liegt der Schutt nur wenige Fuß auf, zum deutlichen und unwiderleglichen Beweis, daß das nordwestliche Quartier der heutigen Stadt im Alterthum nur spärlich bewohnt war und in keinem Fall zu den ältesten Stadttheilen gehörte.

Die dritte Mauer, etwa 8—10 Jahre nach der Kreuzigung Jesu von Agrippina I. begonnen, nahm vom Hippikus aus ihren Anfang, während die zweite weiter östlich beim Gennaththor sich ansetzte (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 2). Noch im J. 70 war der Raum, welcher sich westwärts von der zweiten Mauer gegen die dritte hin ausdehnte, wenig bewohnt (Josephus, a. a. O., V, 6, 2). Wenn Titus in jener Gegend die Belagerung anhob, gewann er den Vortheil, daß er nach Eroberung der dritten Mauer gleich vor die Stadtmauer Oberzions rücken konnte, ohne erst die zweite erobern zu müssen. So hatte bereits Cestius operirt, indem er nach Eroberung der Neustadt, d. h. des von der dritten Mauer umschlossenen Stadtgebiets, sofort sich vor die königliche Burg lagerte (Josephus, a. a. O., II, 19, 4). Bei dem Grabmal des Johannes, das nördlich der Oberstadt gegenüber lag (Josephus, a. a. O., V, 9, 2), ließ Titus einen Damm aufschütten, 30 Ellen weiter östlich einen zweiten beim Teich Amygdalon, den Hitzig sinnreich als Thurmteich gedeutet (Amygdalon gräcisirte Form für hammigdalim), weil er bei den drei berühmten Thürmen von Oberzion sich befand. Daß dieser Teich mit dem heutigen Patriarchen- oder Hiskiateich der Lage nach identisch, hat unsers Wissens noch niemand ernstlich bestritten. Wie nun nach Josephus (a. a. O., V, 6, 2) die zweite Mauer jeden-

falls nicht westlich vom Johannesdenkmal sich befand, so auch nicht zwischen dem Denkmal und dem Teich; denn ob auch ihre Nordseite niedergerissen war, ihr westlicher Theil bestand noch, als die Dämme errichtet wurden (Josephus, a. a. O., V, 8, 2), und jedem Verständigen leuchtet ein, daß man zwischen zwei Belagerungswerken von gemeinschaftlicher Operationsbasis keine Mauer stehen gelassen hätte. Somit haben wir die Mauer östlich vom Hiskiateich zu suchen, aber nicht in nächster Nähe, weil wir hier noch keine Schuttlagen haben; brauchen wir doch bei einer Stelle der östlich dem Teich benachbarten Straße en-Nassara nur 2 Fuß zu graben, wenn wir auf den natürlichen Fels stoßen wollen. Gerade von dieser Straße aus aber fällt das Terrain steil ostwärts, sodaß ein Punkt, der etwa 200 Fuß vom Hiskiateich entfernt ist, beinahe 60 Fuß tiefer liegt als dieser. (Vgl. die in Curven gezeichnete Karte Jerusalems von Wilson mit Warren's Ausgrabungen auf dem Johanniterhospitalgrund im „Ausland", Jahrg. 1868, Nr. 11). An der Halde oder unmittelbar zu ihren Füßen konnte selbstverständlich keine Festungsmauer errichtet werden, sondern erst da, wo der Boden etwas mehr zur Fläche sich ausbreitete, eine Bedingung, die sich in der Gegend des heutigen Bazars erfüllte (vgl. Wilson's Karte). Nehmen wir hinzu, daß an der ganzen Nordseite von Zion kein Platz für das Gennaththor sich so gut eignete, wie der Eingang des von Süd nach Nord laufenden Zionthälchens (s. Jerusalem), so scheinen wir hinlängliche Beweise für die Annahme zu besitzen, daß die zweite Mauer östlich von der Grabeskirche sich hingezogen. Daher macht es uns die ruhige Prüfung der ursprünglichen Terrainverhältnisse sowie der Nachrichten bei Josephus in hohem Grad wahrscheinlich, daß die Tradition die Stelle von Golgatha im ganzen richtig bezeichnet habe.

Aus der Erzählung des Eusebius in seinem „Leben Konstantin's" (III, 25 fg.) geht hervor, daß man über die Lage des Heiligen Grabes und damit Golgathas im allgemeinen nicht im Zweifel war, und daß die Willkür der Legende sich nur auf Bestimmung des einzelnen beschränkte. Das Quartier, das infolge der Konstantin'schen Bauten um Golgatha herum entstand, nannte man Neu-Jerusalem im deutlichen Unterschied zur alten Stadt, auf deren Mauern, wie der schriftkundige Eusebius so gut wußte als wir, Golgatha gelegen war (vgl. Tobler, „Golgatha", S. 76).

Die Märchen, die sich frühzeitig in reichem Maß an die Grabeskirche hefteten, und der Umstand, daß dieselbe mitten in der heutigen Stadt sich befindet, machen es begreiflich, daß besonnene Forscher der gesammten Golgathatradition mit großem Mistrauen entgegenkamen und die unedle Vertheidigungsweise eines blinden Autoritätsglaubens mußte das letztere noch steigern. Doch gibt selbst der Jesuit Gagarin (in den Etudes réligieuses, historiques et litt. par des pères de la compagnie de Jésus, Jahrg. 1868, Mai) zu, daß die ganze Frage sogar von seinem katholisch-religiösen Standpunkt aus einen sehr untergeordneten Werth habe. Andererseits darf man beim Studium derselben niemals vergessen, daß die Stadt der Juden ihren Schwerpunkt im Tempel hatte und danach ihr Krystallisationsproceß sich richtete, während das christl. Jerusalem seinen Schwerpunkt in der Grabeskirche gewann, wodurch mit innerer Nothwendigkeit eine wesentliche Veränderung der einstigen Stadtverhältnisse erfolgen mußte.

Nachdem man einmal mit der Tradition gebrochen, begnügte man sich nicht mit dem blos negativen Ergebniß, sondern nach bloser Vermuthung glaubte der eine im Nordwesten, ein anderer im Norden, ein dritter gar im Süden der heutigen Stadt Golgatha gefunden zu haben. Ich selbst stimmte in meinen „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 70 fg., der Ansicht von Thenius bei, welcher die Kreuzigungsstätte auf die Wölbung der Jeremiasgrotte verlegte. Eine erneute selbständige Prüfung der Frage bei vielfach vermehrten wissenschaftlichen Hülfsmitteln bewog mich, wie ich im obigen dargelegt, zum Golgatha der Tradition zurückzukehren.

Vgl. Tobler, „Golgatha", S. 13 fg., 160 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 268 fg.; „Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems" [Halle 1847], S. 41 fg.; „Neuere Biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 332 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1852], II, II, 422 fg.; Vogüé, Le temple de Jérusalem [Paris 1864], S. 114 fg.; Sepp, a. a. O., I, 319 fg.; Wilson, a. a. O., S. 53 fg., 74. Furrer.

Goliath, Abkömmling eines Riesengeschlechts, aus der philistäischen Stadt Gath gebürtig. Er hat dadurch Berühmtheit erlangt, daß er von dem Hirtenjüngling David

im Zweikampf getödtet wurde. Als nämlich während der endlosen Fehden zwischen Israeliten und Philistäern die beiderseitigen Heere einmal einander gegenüberlagen, forderte Goliath unter höhnenden Reden einen Israeliten zum Zweikampf heraus, um dadurch das Schicksal des Kriegs zu entscheiden. Der zum Besuch seiner Brüder zufällig im Lager anwesende David ward ebenso sehr durch die sein israelitisches Ehrgefühl verletzende Sprache des Feindes, als durch die offenkundige Feigheit seiner Stammesgenossen entrüstet und bot sich aller Abmahnungen ungeachtet zum Zweikampf an, in welchem er seinen Gegner vermittels einer Schleuder erlegte. Die sehr ins Breite gezogene Erzählung (1 Sam. 17, 4 fg.) enthält sicherlich sagenhafte Züge, wenn auch freilich auf der andern Seite weder an der Existenz von Riesenmenschen und Riesengeschlechtern, noch an der Möglichkeit der erzählten Todesart gezweifelt werden kann. Das Schwert des Goliath wurde nach 1 Sam. 21, 7 fg.; 22, 10 von Ahimelech, dem Priester zu Nob, aufbewahrt und nachmals von diesem dem David übergeben. — Die Stelle 2 Sam. 21, 19, wonach die Tödtung des Goliath einem gewissen Elchanan zugeschrieben wird, ist aus 1 Chron. 20, 5 zu ergänzen, wonach Elchanan einen Bruder Goliath's, ohne Zweifel ebenfalls einen Riesen Namens Lachmi, erschlagen hat (vgl. Thenius zu 2 Sam. 21, 19 und den Artikel David). — Auch in der außerbiblischen Literatur wird des Goliath erwähnt, jedoch in einer Weise, die mit unserer biblischen Erzählung nichts als den Namen gemein hat. Röck.

Gomer erscheint in der Völkertafel (1 Mos. 10, 2. 3) unter den japhetitischen Bewohnern des Nordens (und Westens), und zwar als Stammvolk von Askenas, Riphat und Thogarma (s. d.), und tritt wieder zur Zeit des Propheten Ezechiel (Kap. 38, 6) auf als kriegerisches Volk neben Thogarma und andern Völkern des Nordens im Heer des Gog, diesem, d. i. den Scythen, entweder unterworfen oder wenigstens verbündet. Wir denken dabei an die alten Kimmerier der Classiker. Wie Gomer an der Spitze der Japhetiten, überhaupt der Völkergenealogie stehend, schon dadurch als das äußerste, d. h. nördlichste Volk unter den Japhetiten erscheint, so versetzt auch der thrazische Sänger Orpheus (Argonautica, V. 1120 fg.) zur Zeit des trojanischen Kriegs gleichfalls die Kimmerier in den Nordwesten mit der Bemerkung, daß sie den Glanz der Sonne nicht erführen, und Homer („Odyssee", XI, 14—19) nennt sie geradezu die „äußersten" und denkt sie sich im nebeligen finstern Norden:

> Allda lieget das Land des kimmerischen Männergebietes,
> Ganz von Nebel umwölkt und Finsterniß; nimmer auf jen' auch
> Schauet Helios her mit leuchtenden Sonnenstrahlen;
> Nicht wenn empor er steiget zur Bahn des sternigen Himmels,
> Noch wenn wieder zur Erd' er hinab vom Himmel sich wendet;
> Nein, rings grauliche Nacht umruht die elenden Menschen.

Nach den Geschichtschreibern und Geographen wohnten die Kimmerier vor alters in Herodot's Scythien, also im Land westlich vom Tanais (d. i. der Donfluß), nördlich vom Schwarzen Meer, am See Mäotis (Asow'sches Meer), auf der Taurischen Halbinsel und in Sarmatien (Herodot, IV, 11; vgl. IV, 99 fg.). Wie die Mäotis selbst, so wurde auch das Schwarze Meer im Alterthum bisweilen „Kimmerisches Meer" genannt. Neben dem „Kimmerischen Bosporus", welchen Namen die Meerenge trug, die das Schwarze mit dem Asow'schen Meer verbindet, hieß die Mündung selbst der „Kimmerische Busen", eine Furt an demselben erhielt die Benennung „Kimmerische Furt", die dortige Landenge aber wurde „Kimmerischer Isthmus" genannt. Auf der Taurischen Halbinsel selbst gab es ein Gebirge „Kimmerion" und einen Ort „Kimmerikon", vormals eine Stadt, später ein Flecken, der durch Wall und Graben, in welchem wir ohne Zweifel die „Kimmerischen Mauern" Herodot's wiederfinden, die Landenge dem Eindringen verschloß. Außerdem werden von den Alten auch eine Gegend „Kimmeria" und „Kimmerische Städte" im europ. Scythien genannt (Herodot, IV, 12, 100; Strabo, XI, 376 fg.; Plinius, VI, 6, 14; Aeschylus, Prometh., V. 729 fg.; Ptolemäus, III, 6, 5).

Von den verheerenden Einfällen der Kimmerier, welche „in den alten Zeiten ganz Asien durchstreiften" (Diodor, V, 32), erzählen Herodot (I, 6, 15, 16, 103; IV, 1) und Strabo (I, 164; XI, 377). Einst war das Volk groß und hatte die Herrschaft in Taurien (Strabo, IV, 309, 394), dehnte sich aber zu verschiedenen Zeiten über verschiedene Länder aus, je nachdem es selbst, von den Scythen beengt und bedrängt, neue Wohnsitze suchen mußte (Herodot, IV, 11 fg.). So unternahm es wiederholt Züge nach den jenseit

des Schwarzen Meeres südlich gelegenen kleinasiat. Ländern, den wichtigsten dieser Züge unter seinem König Lygdamis in der ersten Hälfte des 7. Jahrh., wo die Kimmerier bis Aeolien, Lydien und Ionien vordrangen, auch die Hauptstadt Sardes eroberten und plünderten (650 v. Chr.; Herodot, IV, 12; I, 15, 103; Strabo, IV, 60, 149, 494, 627; Callimachus, Hymn. in Artem., V. 251 fg.; Steph. Byzantinus u. d. W. Σύασσος), und unter den lyd. Königen Gyges, Ardys und Sadyates gegen 100 Jahre sengend und plündernd sich behaupteten, bis es dem Alyattes, dem Vater des Krösus, gelang, dieselben aus Kleinasien zu verjagen (Herodot, I, 16), wo sie durch verschiedene Oerter ihres Namens ein bleibendes Denkmal ihrer Raubeinfälle hinterließen. An verschiedenen Punkten Asiens hatten sie sich niedergelassen: so an der Ostseite der Mäotis, wo eine Stadt Kimmeris (Cimmerium) genannt wird; in Paphlagonien, da, wo nachmals Sinope stand (Herodot, IV, 12); in Bithynien, wo sie von Thraziern vertrieben wurden; in Mysien, wo es ebenfalls einen Ort Kimmeris gab, in den ältesten Zeiten Edonis, nachmals Antandros geheißen (Plinius, V, 32; Stephanus Byzantinus u. d. W. Ἄντανδρος). In diesen Kämpfen verlieren sie sich endlich in der Völkergeschichte. Für Ueberreste der alten Kimmerier, welche sich vor den Eroberern im Gebirge behauptet hätten, hält man die Taurier bei Herodot (IV, 99 fg.). Uebrigens hat sich die alte Benennung, nur mit geringem Lautwechsel, im Arabischen, und bis heute im Namen Krim erhalten, wie gegenwärtig die Taurische Halbinsel heißt, und dem entsprechend bei arab. Schriftstellern auch das Schwarze Meer immer noch Bahar el-Krim (Kimmerisches Meer) genannt wird (Abelf. ed. Wüstenfeld, S. 29, 31. 49). Auch erinnern noch Ruinen und ausgegrabene schätzbare Alterthümer an die älteste Zeit Tauriens und an den Pontischen König Mithridates.

Ohne Zweifel aber treten die alten Kimmerier der Griechen, oder doch wenigstens ein wackerer Bruchtheil derselben, in der spätern Geschichte wieder auf in dem gewaltigen Volk der Kimbern oder Cimbern, welche den Römern sich furchtbar gemacht haben (Diodor, V, 32; Strabo, VII, 293; Stephanus Byzantinus u. d. W. Ἄβροι). Denn die „Cimbern" des röm. Geschichtschreibers Justinus (XXXVIII, 3), welche Mithridates gegen die Römer warb, und welche Appian (Hist. Mithridat., XV) „Taurier" nennt, wohnten am Kimmerischen Bosporus; und die Alten hatten auch bereits ein Wissen davon, daß die den Griechen zuerst bekannt gewordenen, von den Scythen bedrängten und in Kleinasien eingefallenen Kimmerier nicht das ganze Volk seien, sondern daß der größte und tapferste Theil derselben die entferntesten Gegenden am äußersten Meer bewohnt habe, ein der Sonne unzugängliches Land voll dichter Wälder, welche sich bis zu den Hercynischen Gebirgen in Germanien erstreckten. Somit scheint sich also der Haupttheil dieses Volks, wahrscheinlich schon vor dem Zusammenstoß mit den Scythen, nach dem Nordwesten gewendet zu haben. Als der Hauptsitz der Cimbern erscheint später auch die Halbinsel Jütland, in der alten Geographie deshalb „Cimbrischer Chersones" genannt, woselbst auch ein „Cimbrisches Vorgebirge" sich findet (Plinius, II, 67; IV, 27; Pomponius Mela, De situ orbis III, 3; Ptolemäus, II, 11, 12). Doch schon zur Zeit Strabo's (VII, 293) und Tacitus' (Germania, Kap. 37) verbreitete sich das Volk durch das nördliche Germanien bis westlich über den Rhein, und vom Festland aus dann auch nach Britannien, wo sich dasselbe in den Wallisern im westlichen England, die sich selbst den Namen Kymr (Cymru, d. i. Gomer; vgl. Cumbria und Cumberland) beilegen, und ebenso im nordwestlichen Frankreich, in der Bretagne, unter den Celten (Kymrern) erhalten hat. — Die Kriegszüge der Cymbern sind aus der röm. Geschichte bekannt, wie dieselben mit drei andern Völkern, den Teutonen, Ambronen und Tigurinern sechs röm. Heere schlugen und die röm. Herrschaft jenseit der Alpen bedrohten, sodaß noch in späterer Zeit ihr Name voll Schrecken genannt ward. — Wenigstens mittelbar sprechen auch die alten jüd. Ausleger für die „germanischen" Cimbern, wenn sie dem Gomer bald Germania, bald Afrika, d. i. das Vandalenreich daselbst, als Wohnort zuweisen, damit also immer auf ein germanisches Volk deuten. Ebenso hat Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) unter Gomer die Galater im nördlichen Phrygien, die vordem Gomareer geheißen haben sollen, verstehen, und ohne zureichende Gründe hat man in neuerer Zeit an die Phrygier selbst, an die Türken, an die Chomari im nördlichen Baktrien, ja sogar an die Kalmücken denken wollen.

Vgl. noch näher: Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1795], IV, 106, 278; Heeren, „Ideen" [Göttingen 1815], I, II, 253; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], I, I, 235 fg.; Gesenius, Thesaurus, I,

295; Barth, „Deutschlands Urgeschichte" [Hof 1818—20], I, 48 fg.; Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 23 fg.; Tuch, „Commentar über die Genesis" [Halle 1838]; Herzog, „Real-Encyklopädie", V, 235 fg.; Niebuhr, „Kleine historische und philologische Schriften" [Bonn 1828—43], I, 361 fg., 364 fg. Kneucker.

Gomor, s. Maße.

Gomorrha, nach der Schreibweise der LXX, hebräisch ;Amorá, eine Stadt, die nach 1 Mos. 13, 10 ehedem in einem wasserreichen, paradiesähnlichen Thal lag, dann aber, mit Sodom und den andern Städten des Siddimthals (Zoar ausgenommen) durch ein furchtbares Naturereigniß gänzlich zerstört (1 Mos. 19, 24 fg.) und vom Todten Meer überflutet wurde (1 Mos. 14, 3), um ihrer Sünde willen (1 Mos. 18, 20). Der Name selbst deutet auf dieses Ereigniß hin, denn ğamâra (arab. Nominalform von ğamira) ist soviel als Ueberflutung, und ohne Zweifel hat man die Stadt erst nach jener Katastrophe also benannt. Daß sie überhaupt nicht existirt habe, jene Erzählung also bloser Mythus sei, wäre aber ein falscher Schluß; die Stadt kann früher einen andern, uns nicht mehr bekannten Namen geführt haben. Ueber die Beschaffenheit und Ursache jener Katastrophe und über die ursprüngliche Lage der vier untergegangenen Städte s. Sodom und Todtes Meer. Vgl. auch 5 Mos. 29, 23; 32, 32; Jes. 1, 9; 13, 19; Jer. 23, 14; Am. 4, 11; Zeph. 2, 9; Matth. 10, 15; Mark. 6, 11; 2 Petr. 2, 6. Steiner.

Gopherholz, s. Cypresse.

Gorgias hieß zur Zeit des Königs Antiochus IV. Epiphanes ein syr. Unterfeldherr, der neben Ptolemäus, dem Sohn des Dorymenes, und Nikanor an dritter Stelle genannt wird. Der Oberfeldherr Lysias sandte diese mit einem Heer von 40000 Mann Infanterie und 7000 Reitern gegen Judäa; sie schlugen ihr Lager bei Emmaus, 22 röm. Meilen westlich von Jerusalem, auf (1 Makk. 3, 38—41). Als Gorgias mit 5000 Mann Fußvolk und 1000 Reitern gegen den Makkabäer Judas (165 v. Chr.) ausgezogen war, wußte dieser, der nur 3000 schlecht-Bewaffnete hatte, zu entwischen, ja er warf sich auf das Gros des syr. Heeres und brachte diesem eine schwere Niederlage bei; es fielen gegen 3000 Mann. Die sich nahende Heeresabtheilung des Gorgias ergriff hierauf die Flucht und die Juden machten reiche Beute (1 Makk. 4, 1—27; Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 3 fg.). Nachher, aber noch vor dem Tod des Antiochus Epiphanes (der 164 starb), treffen wir den Gorgias in der philistäischen Hafenstadt Jamnia (Jabne). Als ihn hier die jüd. Obersten Joseph, Sohn des Zacharias, und Azarias, die, eifersüchtig auf die Kriegsthaten der Makkabäerbrüder, sich auch einen Namen machen wollten, wider den Befehl des Judas angriffen, brachte er diesen eine schwere Niederlage bei; es fielen gegen 2000 Mann (1 Makk. 5, 56—61; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 6). Sehr abweichend vom 1. Buch der Makkabäer, in dem nur in den Zahlen, wie gewöhnlich in Kriegsberichten, und im Schlachtbericht (Kap. 4, 1 fg.) sich Uebertreibungen finden möchten, berichtet das 2. Buch. Nach diesem (Kap. 8, 8—29) fordert Philippus, der Befehlshaber von Jerusalem, den Ptolemäus Makron, Statthalter von Cölesyrien und Phönizien, auf, gegen den siegreich vorschreitenden Makkabäer Judas aufzutreten. Ptolemäus entsendet den Nikanor mit 20000 Mann und ordnet diesem den kriegserfahrenen Gorgias bei. Judas stellt sich mit 6000 Mann entgegen und besiegt den Nikanor; es fielen vom Feind über 9000 Mann und die Juden machten reiche Beute. Allerdings wird diese Erzählung dieselbe Begebenheit geben wollen, die 1 Makk. 3, 38—41; 4, 1—27 berichtet ist, denn die leitenden Personen sind theilweise dieselben, die allgemeine Veranlassung und das allgemeine Resultat dasselbe, und wie 1 Makk. 3, 41 Kaufleute kommen, um Juden nach ihrer Besiegung als Sklaven zu kaufen, so läßt 2 Makk. 8, 11 Nikanor solche kommen: allein im übrigen sind die Differenzen bedeutend und es ist leicht zu erkennen, daß sich dem Verfasser vom 2. Buch der Makkabäer die Tradition schon sehr verblaßt hatte. Weiter war nach 2 Makk. 10, 14 Gorgias unter König Ptolemäus V. Eupator Unterstatthalter von Cölesyrien und Phönizien, Lysias Oberstatthalter, und endlich wird 2 Makk. 12, 32—37 erzählt, daß Gorgias als Statthalter von Idumäa (aber vielleicht ist Idumäa in Jamnia zu ändern, s. 1 Makk. 5, 57; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 6) mit 3000 Mann Infanterie und 400 Reitern den angreifenden Juden entgegengerückt, aber von diesen geschlagen und beinahe selbst gefangen worden sei. Es wird richtig sein, daß diese Erzählung mit der 1 Makk. 5, 56—61 gegebenen parallel läuft, aber unser Verfasser weiß nichts von den Anführern der Juden und läßt umgekehrt die Juden siegen. Daß der Verfasser nach Wernsdorf (De fide historica libor.

Maccab. [Breslau 1747], S. 116) den unglücklichen Zug des Joseph und Azarias gegen Jamnia (1 Makk. 5, 56—61) mit dem glücklichen des Judas gegen Idumäa und Asdod (1 Makk. 5, 65—68) verwechselt habe, liegt unsers Erachtens sehr fern. Fritzsche.

Gortyn, ebenso häufig auch **Gortyna** (dagegen findet sich die Form Gortynae unsers Wissens nirgends), war eine alte und nach Knossus die bedeutendste Stadt auf der Insel Kreta; der Ableitung nach bedeutet das Wort wol die „starke". Homer („Ilias", II, 646) nennt die Stadt die ummauerte, feste, aber in späterer Zeit wurden die Mauern entfernt. Sie lag in der Ebene, vom Lethäus durchflossen, und besaß nach der südlichen Küste zwei Stapelplätze, den von Lebena 50 Stadien, und den von Matalon 130 Stadien entfernt, nach Strabo (X, 478), der noch bemerkt, daß sie einst einen Umfang von etwa 50 Stadien gehabt habe. Gegenwärtig finden sich Trümmer von ihr beim Dorf Hagios Theka. Ohne Zweifel waren in Gortyna auch Juden, weshalb nach 1 Makk. 15, 23 der Consul Lucius unter andern auch an sie um 139 v. Chr. ein Schreiben mit der Weisung richtete, die Juden als Bundesgenossen der Römer unbehelligt zu lassen. Fritzsche.

Gosan war einer der Districte, in welche der König Salmanassar von Assyrien die zehn Stämme nach ihrer Wegführung versetzte (2 Kön. 17, 6; 18, 11). Ohne Zweifel ist unter Gosan der zwischen den Flüssen Chaboras und Saokoras gelegene District Mesopotamiens zu verstehen, den Ptolemäus (V, 18) Ganzanitis nennt und der noch heute Kauschan heißt. Mag auch die Bestimmung von Halah unsicher sein (s. Thenius zu 2 Kön. 17, 6), aber mit Habor (s. Habor) ist jedenfalls der Chaboras gemeint und die Jes 37, 12; 2 Kön. 19, 12 neben Gosan genannten Orte Haran und Rezeph führen uns auch nach Mesopotamien. Keil (zu 2 Kön. 17, 6) sucht noch andere Gosan in Assyrien und glaubt, daß zur Unterscheidung des mesopotam. Chaboras gesagt sei Habor Gosan, allein die Existenz dieses assyr. Habor beruht auf einer sehr unsichern Notiz. Allerdings nennt Ptolemäus (VI, 2) in Medien eine Stadt Gauzania, aber an diese läßt sich nach obigem nicht anknüpfen. Wenn nach 1 Chron. 5, 26 der assyr. König Tiglat Pilneser Ruben, Gad und halb Manasse nach Halah, Habor, Hava und an den Fluß Gosan wegführte, so stützte sich der Verfasser augenscheinlich auf 2 Kön. 17, 6; 18, 11, und die unabsichtliche oder absichtliche Umstellung der letzten Worte ist ohne Belang. Fritzsche.

Gosen, hebräisch gošēn, in den LXX gesem, wird die Provinz Aegyptens genannt, die dem Geschlecht Jakob's zum Aufenthaltsort bestimmt wurde, und in der die Hebräer 430 Jahre geblieben sein sollen. Das Land lag an der Grenze Arabiens oder genauer der Wüste und wird daher in den LXX „arabisches Gesem" (Γεσὲμ Ἀραβίας 1 Mos. 45, 10; 46, 34) genannt; es bildete somit den nordöstlichsten Theil Aegyptens, indem es sich von Pelusium und Migdol bis etwa gegen Bubastis dehnte und vom pelusischen Nilarm gegen Westen begrenzt wurde. Es wird 2 Mos. 9, 26. 27 vom eigentlichen Aegypten, dem Land Miṣrajim deutlich unterschieden: jenes ist das eigentliche Nilthal mit dem Delta, Gosen ein angrenzender Strich, in dem die herrschende Hyksosdynastie ihre hebr. Stammverwandten ihr halb nomadisches Leben führen ließ, wie auch heute dort Beduinen hausen. Die Hauptstadt oder Zwingburg des Landes ist nach den LXX (1 Mos. 46, 29) Ramesses gewesen, von dem nach eben derselben Quelle Heroopolis zu scheiden ist; im Westen des Landes lag Pithom, nach Brugsch pa-chtum, d. h. die Festung, südlich aber, außerhalb des echten Gosen, Heliopolis oder On, das aber Josephus („Alterthümer", II, 7, 6) dazuzählt. Seinem Charakter nach bildet Gosen ein Uebergangsglied zwischen dem fruchtbaren Flußthal und der Wüste, dieser durch seine salzreiche Fläche und Quellenmangel ähnlich, an jenes wenigstens in alter Zeit durch Kanäle angeschlossen, sodaß es für ein halb nomadisches, halb ackerbauendes Volk, wie dies die alten Hebräer waren, ein sehr willkommener Besitz sein mußte. Auch jetzt wieder wird es vom Süßwasserkanal durchschnitten und der Suezkanal, den Einsenkungen des Krokodilsees (birket et-timsaḥ) und den alten Bitterseen folgend, bildet etwa die Ostgrenze.

Das Land, heutzutage wüst, hat einen Felsengrund aus Grobkalk und Sandstein, durch dessen Zersetzung hier und da bewegliche Dünen erzeugt werden, aber die Ruinen mehrerer Städte mit ägyptischen und pers. Monumenten bürgen für den frühern Anbau (v. Kremer, „Aegypten" [Leipzig 1863], I, 35).

Nach früher fälschlich aufgestellten Ansichten, die Gosen im Fayum suchten (Jablonsky, Opuscula, ed. te Water [Leyden 1804—10], II, 73), oder um Sais herum, ist die richtige Identificirung des Namens vorzüglich von Michaelis (Supplementa ad lexica hebr.

[Göttingen 1785—92], I, 379) durchgefochten, und für diese Bestimmung sprechen die gelegentlichen Erwähnungen von Nachbarländern und Entfernungen. Es grenzte nämlich (2 Mos. 13, 17; 1 Chron. 7, 21) an Philistäa und lag höher als der Nil, denn Joseph stieg dorthin hinauf (1 Mos. 46, 29), und endlich war von Ramesses bis Phihachiroth ein Weg von zwei bis drei Tagen, was gut paßt, denn Phihachiroth lag zwischen Migdol und dem Meer, also nahe bei Pelusium, denn es ist geradezu unsinnig, unter dem Meer das rothe zu verstehen, wenn Migdol so lag, wie es die Karten jetzt verzeichnen. Die ganze Frage dürfte aber mehr in die Quellenkritik gehören, als in die Geographie. Auch die geographische Tradition stimmt mit der angegebenen Lage überein; nicht nur Josephus („Alterthümer", II, 7, 6) weist darauf, sondern weit später noch Saadia, der (jetzt bei de Lagarde, „Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" [Leipzig 1867]) Gosen durch sedir wiedergibt, das einen District in der Provinz Sarqiye bezeichnet, d. h. in der Ostprovinz (Quatremère, Mémoires sur l'Egypte [Paris 1811], I, 61), während das Targum Jonathan und Jeruschalmi darunter die Umgegend von Pelusium verstehen. — Da sich Etymologien des Namens mehrere, alle aber mit gleichem Mangel an Zuverlässigkeit, darbieten, so geben wir gar keine. Merx.

Gott, Gottheit, hebräisch 'el, 'ëloah, 'ëlohim, griechisch theós, Bezeichnung des höchsten Wesens, des Gegenstandes der Religion, der schlechthinnigen Ursächlichkeit der Welt und des Weltzweckes, einer der wichtigsten biblischen Begriffe, sofern die Bibel, als das Buch der Religion, die Weltgeschichte und Weltentwickelung in der Regel lediglich oder doch überwiegend vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, die sogenannte natürliche Betrachtung deshalb ausschließt oder doch sehr zurückstellt. Die hebr. Pluralbezeichnung Elohim von 'ëloah weist nicht auf die Annahme einer Mehrheit von göttlichen Personen zurück, enthält ebenso wenig eine indirecte Andeutung der göttlichen Dreieinigkeit (s. d.), sondern erklärt sich als Plural des Abstractums, durch welchen zerstreute Einzelmerkmale in eine Einheit zusammengefaßt werden, in diesem Fall sämmtliche göttliche Kräfte oder Eigenschaften, vom Stamm 'alah, „Allmacht", entsprechend unserm Begriff Gottheit (vgl. Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache" [6. Ausg., Leipzig 1855], S. 403 fg.). Doch ist die abstracte Bedeutung schon früh verloren gegangen, denn Elohim ist im A. T. durchweg als göttliche Persönlichkeit und schon in der ältesten Schöpfungsurkunde als Weltschöpfer vorgestellt (1 Mos. 1, 1). Die heidnischen Götter sind vom Standpunkt der alttest. Religion als lo' 'ëlohim, Nicht-Gottheiten, dargestellt (2 Kön. 19, 18); denn es gibt für das hebräische fromme Bewußtsein nur Einen Gott, und neben ihm keinen mehr (2 Mos. 20, 3; 5 Mos. 6, 4; 2 Kön. 19, 19; Jes. 44, 8). Wo gleichwol von fremden (ausländischen) Göttern (Elohim) die Rede ist (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 20, 23; 5 Mos. 29, 17; Ps. 96, 5), da hat sich der Berichterstatter auf den fremdländischen Standpunkt gestellt, wie denn in der Bibel allerdings Götter der Amoriter (Jos. 24, 15), der Syrer, Moabiter, Ammoniter u. s. w. (Richt. 10, 6) vorkommen. Vom hebräischen streng monotheistischen Gottesbewußtsein aus heißen sie verächtlich 'elilim, „Götterchen", Götzen (3 Mos. 19, 4; 26, 1; Jes. 2, 8 u. s. w.), und die Nichtigkeit der Götzen ist mit schneidendem Hohn von den Propheten verkündet worden (Jes. 44, 9 fg.; 46, 1; Jer. 10, 2 fg. 11 fg.; Ps. 96, 5; Hab. 2, 18).

Mit der alttest. Lehre von der Einheit Gottes ist die Vorstellung von seiner Geistigkeit unzertrennlich verbunden. Der Gesetzgeber untersagt aufs strengste jede Abbildung von Gott (2 Mos. 20, 4 fg.; 5 Mos. 5, 8); Mose soll darum Gott nicht in Bildern schauen (4 Mos. 12, 8), und der Psalmsänger kennt nur ein geistiges Schauen selbst Jahve's (s. d.) durch Gerechtigkeit. Der Bilderdienst, namentlich auch der Stierdienst, den Israel in Aegypten kennen gelernt hatte (vgl. 2 Mos. 32, 1 fg.), und der im Zehnstämmereich öffentliche Autorität genoß, stand mit der reinen Gottesidee des mosaischen Gesetzes im Widerspruch, und wenn auch die Ansicht recht hätte, welche noch während des Wüstenzugs die Mehrzahl des Volkes Israel in einem rohen Gestirndienst befangen sein läßt (s. Vatke, „Die Religion des Alten Testaments" [Berlin 1835], I, 184 fg.; vgl. Am. 7, 25 fg.), so ist doch nicht zu leugnen, daß Mose, einer altehrwürdigen Ueberlieferung von Abraham (s. d.) her folgend, den Cultus des „höchsten Gottes" (1 Mos. 14, 18) zu ausschließlicher Geltung erhoben und damit die geistige Entwickelung seines Volks auf die Grundlagen des reinen Monotheismus gestellt hat. Das alttest. Volk ist durch sein grund=

sätzlich monotheistisches Gottesbewußtsein, wodurch es sich von allen übrigen Völkern, auch den Griechen und Römern, wesentlich unterschied, nicht nur das wichtigste Culturvolk der alten Welt, sondern das Centralvolk der Menschheit, der Mittelpunkt der Religionsgeschichte geworden, und es ist daher kein bloser Zufall, wenn der Knotenpunkt der weltgeschichtlichen Entwickelung in ihm sich geschürzt hat. Je eingewurzelter, hartnäckiger, andauernder der Widerstand der polytheistischen Ueberlieferungen und Neigungen in diesem Volk gegen den reinen Monotheismus war, um so erhebender ist das Schauspiel, durch welches eine geraume Zeit noch vor Christus der Monotheismus den vollen Sieg über alle abgöttischen Culte in demselben erfocht. Es war dies eine Grundbedingung für den Erfolg des Christenthums.

Nach herkömmlicher Annahme hätte der alttest. Gott vorzugsweise die Bedeutung und Stellung eines jüd. Nationalgottes eingenommen. Allerdings nimmt Gott zum Volk Israel eine ganz eigenthümliche und besondere Stellung ein. Er heißt als der „Gott Israels" (2 Mos. 5, 1) nicht lediglich Elohim, sondern Jahve (s. d.), Jahve-Elohim, der wahrhaft Seiende, welcher ewig sich als der mit sich selbst Gleiche offenbart; aber dieser Gott Israels ist nicht ein auf Israel beschränkter Gott, der andere Volksgötter neben sich und vor denselben nur den Vorrang hätte, sondern er ist als solcher der „Allmächtige" (1 Mos. 17, 1), der Schöpfer von Himmel und Erde, der von Anbeginn an alles geschaffen, erhält und regiert, und dem Volk Israel nur seine besondere Fürsorge zugewandt hat, das aus diesem Grund der „erstgeborene Sohn Jahve's" heißt, während die übrigen Völker gewissermaßen als dessen nachgeborene Söhne betrachtet werden. Wenn daher die beiden Gottesnamen in Verbindung gebraucht werden (Elohim-Jahve), so soll eben damit ausgedrückt sein, daß Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Weltregent und Weltrichter, vor dem alle Nationen sich beugen und dessen Ehre und Macht Himmel und Erde kundthun (1 Mos. 1, 1; Ps. 19, 1 fg.), zugleich in einem ausgezeichneten Sinn der Gott Israels ist, und dieses Volk, als das Missionsvolk der Menschheit, mit der Bestimmung betraut hat, das Licht der Wahrheit und den Segen der Gerechtigkeit, vermittels des ihm geoffenbarten heiligen Gesetzes unter allen Völkern zu verbreiten (Jes. 42, 1 fg.; 43, 3 fg.; 44, 1 fg.; 49, 5 fg.); wie denn Israel, nach Jes. 40—66, gewissermaßen durch seine Leiden im Exil auch für die Heiden gebüßt hat (s. Genugthuung und vgl. Jes. 52, 13 fg. — 53, 12). In den Heilsführungen Israels bezweckt Gott stets das Heil aller Völker, und am Ende der Tage sollen alle Völker, allerdings durch Vermittelung des bekehrten und geläuterten Volkes Israel, seine Herrlichkeit schauen (Jes. 66, 18 fg.; Sach. 14, 16).

Unstreitig haftet nun auch an dem alttest. Gottesbewußtsein noch eine gewisse Einseitigkeit und Unvollkommenheit. Gott ist zwar als Geist, als höchste alles verursachende Vernunft und oberster alles regierender Wille gefaßt, aber zugleich auch so durchgreifend von der Welt unterschieden, ja geschieden, daß seine Einwirkung auf die Welt vielfach als zeitlich beschränkt und von ihr gesondert dargestellt wird. Daher jene Mängel im religiösen Vorstellungskreis der Hebräer, die man als Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu bezeichnen pflegt. Ein Anthropomorphismus findet statt, wo Gott sinnliche Gestalt oder körperliche Organe zugeschrieben, ein Anthropopathismus, wo menschliche (sinnliche) Gefühle oder Affecte von ihm ausgesagt werden. In der Regel werden jedoch nur dem sich selbst offenbarenden Gott, Elohim-Jahve oder Jahve, Augen, Ohren, eine Nase, ein Mund, eine Hand, Arme, ein Herz u. s. w. geliehen; nur von ihm heißt es, er spreche, schreie, blicke, wandle, rieche, schmecke, esse u. s. w.; nur er hat sogar Anwandlungen von Reue in Betreff dessen, was er gethan (1 Mos. 6, 6 und vgl. Glaß, Philologia sacra [Leipzig 1691], I, 921 fg., wo noch mehrere solcher Beispiele aufgezählt sind). In den weitaus meisten Fällen dieser Art sind jedoch die Bezeichnungen nicht eigentlich zu verstehen, und die biblischen Schriftsteller haben ein Bewußtsein davon, daß sie in nicht adäquater Weise von Gott reden. Der Dichter des 18. Psalms weiß recht wohl, daß Gott nicht wirklich auf einem Cherub durch die Lüfte reitet (V. 11), und der des 35. Psalms, daß er nicht Schild, Tartsche und Speer braucht, um die Feinde der Frommen niederzuwerfen (V. 1—4). Wenn Gott nach Ps. 44, 24 schläft, so belehrt uns Ps. 121, 4, daß der „Hüter Israels" nicht schlafen kann. Gleichwol ist die anthropomorphistische und anthropopathische Darstellungsweise von Gott in der Bibel so häufig und so stark sinnlich gefärbt, daß sie sich nur aus einer theilweisen Unvollkommenheit des Gottesbewußtseins erklären läßt, und diese ist die natürliche Folge theils der im Volksglauben zurückgebliebenen Reste polytheistischer

Vorstellungen, theils der der hebr. Weltanschauung eigenenden Entgegensetzung von Gott und Welt, wonach Gott als ein besonderes, von der Welt abgezogenes, im Himmelsraum wohnendes und von da aus die Welt regierendes Wesen (eine Person im beschränkten Sinn des Wortes) betrachtet wurde (1 Mos. 11, 5; Ps. 18, 7; 47, 9). Damit hängt dann auch die Vorstellung von Mittelwesen zusammen, welche als Boten Gottes vom Himmel zur Erde niedersteigen, den Willen Gottes hier ausrichten, in seinem Auftrag die Guten belohnen, die Bösen bestrafen (s. Engel). Man kann den damit zu Tage tretenden Mangel auch so bezeichnen, daß Uebernatürliches und Natürliches, Unendliches und Endliches, Jenseits und Diesseits im religiösen Bewußtsein des Hebräers noch auseinandertraten, daß das Endliche noch nicht in seiner ursprünglichen Einheit mit dem Unendlichen erkannt war. Die Offenbarung (s. d.) Gottes war darum noch nicht zu ihrer vollen geschichtlichen Entfaltung und Selbstverwirklichung gelangt. Die höchste Gottesidee, die Idee des absoluten Geistes, war wol im Grund von Mose erkannt und gesetzlich festgestellt, aber sie vermochte im öffentlichen Leben des Volkes noch nicht den Sieg über die sinnlichen Verdunkelungen derselben zu behaupten. Eine Reihe von Widersprüchen zwischen Idee und Erscheinung läßt sich durchweg aufzeigen. Gott war als der Unermeßliche gedacht (1 Kön. 8, 27), und doch rief man ihn in einem ausschließlichen Heiligthum an (Ps. 68, 19); er ward als der Ewige gepriesen (1 Mos. 21, 33), und doch nannte man ihn „den Ersten und Letzten" (Jes. 44, 6); seine Unveränderlichkeit ward besungen (Ps. 102, 26 fg.), und doch sollte er bereuen, daß er den Menschen geschaffen (1 Mos. 6, 6); seine Einheit und Einzigkeit war ein Glaubenssatz, und doch war bisweilen von den Göttern die Rede, als ob auch sie mächtige übernatürliche Wesen wären (Jer. 44, 15 fg.). Ja, eigenthümlicherweise, bezeichnet der Dichter von Ps. 82 hochgestellte Menschen, Richter, Fürsten als Götter und Söhne des Höchsten, was allerdings an griech. Einflüsse auf das hebr. Gottesbewußtsein erinnert (vgl. Hitzig, „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], I, 188 fg.). Nach Ps. 8, 6 mangelt überhaupt dem Menschen nicht viel, um Gott zu sein, während Ps. 90, 3 fg. das entgegengesetzte Bewußtsein ausspricht. Daher erklärt sich der jahrhundertelange Kampf zwischen reinem Monotheismus und Abgötterei in Israel, der erst infolge der Freiheitskriege der Makkabäer mit den Syrern und des verunglückten Versuchs von Antiochus Epiphanes, den monotheistischen Jahvecultus durch den Zeusdienst zu ersetzen, zu einem für den Monotheismus ganz günstigen Abschluß gelangte.

Erst durch Jesus ward die reine und vollkommene Gottesidee geoffenbart. Sein Gottesbewußtsein stand zwar auf dem Grund des alttest. Gottesglaubens, allein, in Gemäßheit seiner Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, führt es auch wieder über denselben hinaus auf den Höhepunkt des menschlichen Gottesbewußtseins überhaupt (s. Jesus Christus).

Er erkannte in Gott nicht nur den Schöpfer des Himmels und der Erde, den Richter und Regenten der Welt, sondern den Vater der Menschen, ja insbesondere „Seinen Vater" in eigenartiger Bedeutung des Wortes (vgl. meine Schrift, „Christenthum und Kirche" [Wiesbaden 1867], II, 3 fg., und „Das Charakterbild Jesu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 42 fg.; Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], II, 398 fg.; Keim, „Der geschichtliche Christus" [3. Aufl., Zürich 1866], S. 173 fg.). Auch das A. T. kennt Gott als Vater, insonderheit als Vater Israels (5 Mos. 32, 6); allein der Vatername ist nicht der ständige Gottesname, in welchem Gottes eigentliches Wesen, der bezeichnende Charakter seiner Selbstoffenbarung ausgedrückt ist; da er vorzugsweise als Schöpfer und Gesetzgeber erscheint und durch die Eigenschaft der Gerechtigkeit bestimmt ist, so tritt unausweichlich seine Vaterstellung dadurch zurück. Dagegen bezeichnet Jesus Gott vorzugsweise und aufs häufigste als „Vater", den „himmlischen Vater", „seinen Vater" (Mark. 8, 39; 11, 25 fg.; 13, 32; 14, 36; Matth. 5, 45 fg.; 6, 1 fg. 9 fg.; 10, 29; 11, 25 fg.; 12, 50; 16, 17; Luk. 6, 36; 10, 21 fg.; 11, 13; 22, 29; Joh. 5, 18 fg. 37; 6, 27. 45 fg.; 8, 18. 42 fg.; 12, 28; 14, 20 fg.; 17, 1 fg.). Es ist ein zweifaches Gottesbewußtsein, das ihn dabei erfüllt: einmal das Bewußtsein, in einer unauflöslichen, einzigen, sein Denken und Wollen schlechthin bestimmenden Gottesgemeinschaft zu stehen, das vollkommene Geistesbild Gottes an sich zu tragen, sein Gesandter an die Menschheit im ausschließlichen Sinn des Wortes zu sein, und sodann das Bewußtsein, den Beruf in sich zu tragen, dieses sein eigenthümliches, überaus reiches und tiefes Gottesleben zunächst Israel und im weitern der ganzen

Menschheit zu vermitteln und ihr dadurch das rechte Kindschaftsverhältniß Gott gegenüber zu verleihen.

Die Verinnerlichung der Gottesidee ist der große entscheidende Fortschritt des Christenthums über sämmtliche vorchristl. Religionen. Gott erscheint im N. T. nicht mehr vermittelt durch eine äußere Institution, durch Priesterschaft und Opferwesen, sondern lediglich durch persönlichen Glauben (s. d.), und zwar zunächst durch den Glauben an seine unendliche Liebe, wie sie in Jesus Christus einzigartig und vollkommen sich geoffenbart hat. Ist die Gottesidee im N. T. schlechthin innerlich gefaßt (Luk. 17, 21), so ebendamit auch schlechthin geistig und sittlich (Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 8). Weil Gott der absolute Geist, so ist er auch absolut und darum ausschließlich gut, weshalb Jesus, der sich Gott nicht gleichstellen will, das Prädicat gut entschieden von sich ablehnt (Mark. 10, 18). Weil Gott schlechthin gut ist, darum ist er „die Liebe“ selbst, d. h. der absolute Grund und die unerschöpfliche Quelle alles Guten. Die Trübungen, welche den alttest. Gottesbegriff an seiner Entwickelung zur vollkommenen Reinheit noch hinderten, sind im N. T. überwunden. Im Gottesbewußtsein Jesu tritt der reine Monotheismus hervor; die polytheistischen und theokratischen Schlacken sind von dem leuchtenden Sonnenbild desselben abgestreift. Gott ist der Inbegriff der geistigen und sittlichen Vollkommenheit (Matth. 5, 48). Als absoluter Geist ist er auch die absolute Persönlichkeit, er ist nicht etwa blos Weltseele, Weltkraft, ein unbestimmtes Allgemeinstes. Allein er ist als Persönlichkeit frei von allen endlichen Schranken, und der Gegensatz von Himmel und Erde, der auf alttest. Gebiet die Gefahr particularistischer Begrenzung für den Gottesbegriff mit sich bringt, hat sich im Gottesbewußtsein Jesu in die Einheit des „ewigen Lebens“ aufgelöst (Matth. 19, 29; Joh. 7, 16 fg.). Darum ist jetzt das Reich Gottes nicht mehr ein bloser Hoffnungsgedanke, ein Phantasiegebilde im Jenseits, sondern eine gegenwärtige, Zeit und Raum erfüllende und durchdringende, Realität (Mark. 9, 1; Luk. 17, 21; Matth. 13, 44; Joh. 3, 3 fg.).

Wenn die neutest. Gottesidee in den apostolischen Kreisen wieder theilweise sich trübte, so lag das in der Natur der Sache. Die judenchristl. Richtung vermochte sich zu dem Gedanken, daß Gott in ungetheilter Weise der Vater aller Menschen, der Heiden wie der Juden sei, nicht zu erheben, und aus diesem Grunde findet sich in dem hervorragendsten Document des apostolischen Judenchristenthums, in der Apokalypse (s. d.), nicht nur eine particularistische Auffassung von Gott (Kap. 4, 2 fg.), sondern auch ein Unvermögen, Gott den heidnischen Völkern gegenüber als „die Liebe“ vorzustellen (Kap. 21, 8). Der Zorngeist hat in diesem Buch über die göttliche Liebe noch das Uebergewicht. Doch findet sich auch in Schriften, welche der judenchristl. Richtung angehören, die Gottesidee in höherer sittlicher Reinheit (vgl. Jak. 1, 13 fg.), wogegen der zweite Brief des Petrus mit Wohlgefallen bei den von ihm geschilderten göttlichen Strafgerichtsscenen verweilt (Kap. 2, 4 fg.; 3, 7 fg.). Mit Unrecht hat man übrigens in dem Umstand, daß der sogenannte „Zorn“ oder die Strafgerechtigkeit Gottes in der Bibel hervorgehoben wird, eine Verdunkelung der Gottesidee sehen wollen. Auch als „die Liebe“ muß Gott das Böse hassen, d. h. als Zweck ist lediglich das Gute von ihm gewollt. Insofern rechtfertigt sich die Gottesidee des Apostels Paulus, wenn auch nicht geleugnet werden darf, daß seine Versöhnungslehre (s. Versöhnung) noch zum Theil auf alttestamentlicher anthropopathischer Anschauung von Gott ruht.

Noch haben wir zum Schluß zwei Bemerkungen dem Bisherigen beizufügen. Erstens ist wohl zu beachten, daß die biblische Gottesidee durchweg den strengen Monotheismus zur Voraussetzung hat, ja, der Monotheismus ist im N. T. ganz besonders stark ausgeprägt, weshalb das neutest. Gottesbewußtsein von polytheistischen und theokratischen Trübungen völlig frei ist. Insbesondere Paulus hat dem reinen allumfassenden Monotheismus einen energischen Ausdruck gegeben (vgl. Röm. 3, 29 fg.). Schon in der blosen Vorstellung einer Bevorzugung der Juden durch Gott erblickte er eine Verunstaltung des reinen Gottesbewußtseins. Aus diesem Grunde konnte er auf seinem Standpunkt unmöglich eine Mehrheit von göttlichen Hypostasen oder Personen annehmen, und der Versuch von Schultz („Röm. 9, 5 in exegetischer, kritischer und biblisch-theologischer Beziehung erklärt“, s. „Jahrbücher für deutsche Theologie“, XIII, 462 fg.) in der Stelle Röm. 9, 5 für Christus das Prädicat „Gott über alle“ (ἐπὶ πάντων θεός) zu rechtfertigen, ist besonders in dem Nachweis unglücklich ausgefallen, welchem zufolge das gesammte N. T. dem erhöhten Christus eine solche Machtstellung und Würde beilegen

soll, daß jenes Prädicat nicht auffallend erscheinen könne. Nur durch fortlaufende Ueberspannung an sich unverfänglicher, und keineswegs die Bezeichnung der Gottheit in sich schließender, neutestamentlicher, insbesondere paulinischer Aussagen konnte ein solches Ergebniß mit einem Schein von Wahrscheinlichkeit umgeben werden, der dem schärfern Auge sich bald in seiner Grundlosigkeit darstellt (s. Dreieinigkeit).

Eine zweite Bemerkung betrifft noch die in manchen Kreisen verbreitete Vorstellung, daß der Gott der Bibel nothwendig Wunder thun, daß der lebendige (persönliche) Gott ohne Wunderwirksamkeit überhaupt gar nicht denkbar sei und nur in Wundern sich verherrliche. In der Hauptsache müssen wir hier auf den Artikel Wunder verweisen. Doch bemerken wir vorläufig Folgendes. Daß Gott (namentlich Jahve) in der Bibel Wunder thut und durch Wunder sich verherrlicht, ist nicht zu bestreiten. Allein die biblische Weltanschauung verbindet mit dem Wunder eine ganz andere Vorstellung als die moderne. Je mehr Gott in der Bibel noch particularistisch, als ein besonderes, einzelnes, wenn auch noch so erhabenes, Wesen der Welt gegenübergestellt wird, desto näher liegt die Vorstellung, daß seine Einwirkungen auf die Welt ebenfalls besondere, vereinzelte, außergewöhnliche seien; denn in der Regel offenbart sich Gott überhaupt nicht in der Welt. Der Supranaturalismus, der Gott nur im Wunder sich offenbarend vorstellt, hat zu seiner unvermeidlichen Kehrseite den Deismus, der in der Regel die Welt für gottentleert hält und der Natur eine selbständige Wirksamkeit zuschreibt. Gerade in den am meisten von religiöser Begeisterung getragenen alttest. Schriften, den Psalmen und den Propheten, treten die einzelnen göttlichen Wunderacte vor der göttlichen Allwirksamkeit sehr zurück, Gott ist der Welt gegenüber in ihnen nicht blos transcendent, er ist ihr auch immanent vorgestellt. Im N. T. enthalten zwar die Evangelien viele Wunderberichte, aber Jesus hat sich aufs entschiedenste dagegen verwahrt, daß der Glaube an ihn und das von ihm gestiftete Gottesreich auf Wunder zu gründen sei (Mark. 8, 12; Matth. 12, 38 fg.; Luk. 11, 29 fg.). Wäre Gottes Offenbarung nur mit Hülfe des Wunders zu erkennen, so hätten die Juden mit Recht von Jesus Wunder als Beglaubigungen seiner göttlichen Sendung gefordert. Allein nirgends ist im N. T. der Glaube an Gott mit dem Glauben an Wunder in unzertrennliche Verbindung gebracht. Ja, weit entfernt das Wunderthun als die höchste Offenbarung der göttlichen Liebe zu bezeichnen, betrachtet Jesus als diese etwas ganz Alltägliches und Natürliches, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Der Wunderglaube läßt Gottes Herrlichkeit im Gegentheil darin zur Erscheinung kommen, daß er das Licht nur den Guten und nicht den Bösen leuchten und seine Güter und Gaben lediglich den Gläubigen, nicht aber den Ungläubigen, zutheil werden läßt. Ist Gott, nach neutest. Anschauung, „die Liebe“, so sind auch die Offenbarungen seiner Liebe, d. h. die geistigen und sittlichen Wunder seiner Macht und Güte, die echten Bezeugungen seines „Lebens“, und der „lebendige“ Gott der Bibel, der Gott, der die Quelle und die Fülle alles Lebens in sich schließt (Joh. 5, 26), ist der, von welchem es 1 Joh. 4, 7 heißt: „Laßt uns einander lieben; denn die Liebe ist von Gott, und jeder der liebt ist von Gott geboren und erkennt Gott.“ Schenkel.

Gottesdienst, Gottesverehrung, ist diejenige Huldigung, welche Gott, als dem höchsten Wesen, aus Religion (s. d.), im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, dargebracht wird. Es gibt keine Religion ohne Gottesdienst oder Cultus; je niedriger eine Religion steht und je mehr ihre Bekenner noch durch sinnliche Motive bestimmt sind, desto mehr wird auch ihr Gottesdienst in sinnlichen Formen und äußern Ceremonien bestehen; je höher und reiner das Gottesbewußtsein in Individuen oder religiösen Gemeinschaften ist, einen um so geistigern und ideellern Charakter wird ihr Gottesdienst annehmen. Schon hieraus erklärt sich der wesentliche Unterschied zwischen dem alttest. und dem neutest. Gottesdienst, aber auch die tiefere Verwandtschaft, die gleichwol auch auf gottesdienstlichem Gebiet die neue mit der alten Bundesstiftung verbindet.

Der Gottesdienst ist auf biblischer Grundlage eigenthümlich bedingt durch das monotheistische Gottesbewußtsein (s. Gott). Aus diesem Grund hat er auch im A. T. einen überwiegend ethischen Charakter, wenigstens so weit ihm Mose durch den Dekalog sein unauslöschliches Gepräge gegeben. Schon Abraham (s. d.) hat aus götzendienerischer Abkunft und Umgebung sich zur Verehrung des Einen „höchsten Gottes“ hindurchgerungen. Dagegen hat sich in seiner Nachkommenschaft, z. B. in Jakob's (s. d.)

Familie, bereits wieder die Abgötterei eingeschlichen; Rahel (s. d.) ist aus dem väterlichen Hause (s. Laban) mit dessen Hausgöttern (s. Teraphim) entflohen (1 Mos. 31, 19. 30), es bedarf besonderer Veranstaltungen, um die fremden Götter aus Jakob's Hause zu entfernen, und einer förmlichen Reinigung vom Götzencultus, um den wahren Gott wieder zu versöhnen (1 Mos. 35, 2 fg.). Ueber die Form des Gottesdienstes in der biblischen Vorzeit fehlen uns nähere Nachrichten. Nach 2 Mos. 3, 13 fg. ward der Name Jahve's erst Mose geoffenbart, der vormosaische Cultus kann mithin kein Jahvecultus gewesen sein, und was das 1. Buch Mose über einen solchen berichtet (1 Mos. 4, 26; 12, 7; 13, 4; 21, 33; 22, 14; 26, 25) gehört der spätern hebr. Sage und der Vorstellung des Erzählers an. So weit die Verehrung des „höchsten (allmächtigen) Gottes" (1 Mos. 14, 18 fg.; 17, 1; 28, 3; 43, 14) sich unter den Nachkommen Abraham's erhielt, scheint der demselben gewidmete Dienst ein sehr einfacher gewesen zu sein, das Familienhaupt war zugleich Hauspriester (s. Priester); es wurden an heiligen Stätten, besonders auf Höhen (1 Mos. 22, 2), Altäre errichtet, die anfänglich wol aus mächtigen Steinblöcken oder Steinhaufen bestanden (1 Mos. 28, 18; 31, 45 fg.), und darauf wurden die Opfergaben dargebracht. Diese waren ursprünglich wol meist unblutige, Erträgnisse des Feldes, Oelspenden (1 Mos. 35, 14). Daß das blutige Thieropfer in späterer Zeit für das vorzüglichere, der Gottheit wohlgefälligere galt, das bezeugt die Erzählung von dem Opferstreit zwischen Kain und Abel (1 Mos. 4, 3 fg.). Auch im Schatten der Bäume, in heiligen Hainen wurden in der Vorzeit Altäre errichtet und Opfer gebracht, wie zu Mamre (1 Mos. 13, 18), zu Beerseba (1 Mos. 21, 32 fg.). Daher gab es schon früh in Palästina heilige Orte, die später Cultusstätten wurden, an denen nationale Heiligthümer sich erhoben, wohin die Gläubigen zu gewissen Zeiten pilgerten, um daselbst die Gottheit zu verehren. Eine solche alte Cultusstätte war insbesondere Lus (1 Mos. 28, 19), welches deshalb den Namen Bethel (s. d.), d. i. „Gotteshaus", erhielt.

Von besonderer Bedeutung ist die Frage, wie der alttest. Gottesdienst sich infolge der mosaischen Religionsstiftung und unter der theokratischen Verfassung des Volkes Israel gebildet habe. Daß bei der Niederlassung der Abrahamiden in Aegypten die Verehrung des „höchsten (allmächtigen) Gottes" noch fortbestand, ist nicht zu bezweifeln (1 Mos. 48, 15); religiöse Familientraditionen sind die zähesten von allen Ueberlieferungen. Daß aber der mehrhundertjährige Aufenthalt unter der abgöttischen Bevölkerung Aegyptens bei den Hebräern polytheistische Neigungen und Culte erzeugte, ist ebenfalls durch Thatsachen erwiesen. Darauf weist nicht nur die Erzählung vom goldenen Kalb hin (2 Mos. 32, 1 fg.), von dem Baal-Peordienst der Israeliten während ihres Wüstenzugs (4 Mos. 25, 1 fg.), von dem Saraph- oder Schlangencultus (4 Mos. 21, 8 fg.), der bei den Aegyptern heimisch war (Herodot, II, 74), sondern bis in die prophetische Periode hinab hat sich die Ueberlieferung von den götzendienerischen Sitten der alten Hebräer in Aegypten erhalten. Nach Amos (Kap. 5, 25 fg.) verehrten sie damals ein Sternbild (s. Chiun); Ezechiel zufolge (Kap. 20, 7 fg.; vgl. 3 Mos. 17, 7; Jos. 24, 14; Ruth 1, 15; 1 Sam. 26, 19) hatte das Volk noch längere Zeit nach dem Auszug aus Aegypten an den ägypt. Götzen festgehalten (vgl. auch Vatke, „Die Religion des Alten Testaments" [Berlin 1835], I, 21). Demzufolge ist der mosaische Cultus in seinen Grundzügen immerhin als eine wesentlich neue, geniale Schöpfung des Gesetzgebers zu betrachten, und jedenfalls nicht als eine Nachahmung ägypt. Cultusformen; denn er ist durchgängig von der monotheistischen Idee Eines allmächtigen und heiligen Gottes beherrscht (vgl. auch Vatke, a. a. O., I, 229 fg., und Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 81 fg.). Die Grundzüge des mosaischen Cultus sind im Dekalog (2 Mos. 20, 1 fg.; 5 Mos. 5, 6 fg.) niedergelegt. Wahrscheinlich findet sich dieses Grundgesetz, auch in der ältern Fassung des 2. Buchs Mose, nicht mehr in der ursprünglichen kürzesten Gestalt vor, allein, wenn auch Ausführungen und Motive spätere Zusätze sind, so ist doch der eigentlich gesetzgebende (gebietende und verbietende) Gehalt unzweifelhaft auf Mose selbst zurückzuführen (vgl. Meier, „Die ursprüngliche Form des Dekalogs" [Mannheim 1846]; s. Gesetz). Hiernach waren götzendienerische, eigentliche Naturculte gänzlich untersagt. Kein Gottesbild durfte verfertigt und zur Anbetung aufgestellt werden. Der siebente Wochentag (Sabbat) sollte als Feiertag geheiligt, d. h. ein in Nachlaß von irdischer Arbeit Gott geweihter Tag sein. Hieraus ergaben sich für die alttest. Religion drei große gottesdienstliche Principien. Erstens das Princip der Einheit des Gottesdienstes. So wenig die Verehrung mehrerer, verschiedener Götter, so

wenig war eine Mannichfaltigkeit von Culten gestattet. Der Eine Gott, als der Höchste und Einzige, ist der unbedingt Erhabene, darum ausschließliche; Israel steht zu demselben in unbedingtem Abhängigkeits- und Gehorsamsverhältniß. Jahve ist dessen Herr, und Israel das Volk seines Eigenthums (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; Ps. 135, 4). Zweitens das Princip der Geistigkeit des Gottesdienstes. Durch das Verbot der Verehrung der Gottheit in abbildlicher Form ist dem Rückfall in die Naturreligion eine unübersteigliche Schranke gezogen. Drittens das Princip der Heiligkeit des Gottesdienstes. Der Gottesdienst hat einen ethischen Charakter; alle Befriedigung der Sinnenlust ist davon ausgeschlossen; er bezweckt wesentlich Verinnerlichung, Sammlung des Gemüths, Vertiefung in das Unendliche und Ewige.

Diese drei Grundsätze haben ihre Wurzeln in der religiösen Grundanschauung des Mosaismus. Die alttest. Religion ist durch das Gewissen (s. d.), wie es nach seiner sittlichen Seite sich äußert, wesentlich bedingt. Sie fordert von dem Menschen Unterwerfung unter die Absolutheit des göttlichen Willens, Gesetzesgehorsam. Je unzulänglicher der Mensch sich im Gewissen fühlt, dieser Forderung in schlechthin genügender Weise Folge zu leisten, desto mehr fühlt er sich auch gedrückt, und desto unentbehrlicher wird ihm eine Veranstaltung, welche ihn von diesem Druck befreit und welche die Gottheit, die unnachsichtlich Erfüllung ihrer Forderungen erheischt und dem Säumigen zürnt, zufriedenstellt. Das führt uns zur Betrachtung der weitern Folgerungen, die nothwendig aus der mosaischen Cultusstiftung flossen.

Bei der noch immer herrschenden Unklarheit über das Alter der Urkunden des Pentateuchs (s. d.), ist es kaum mehr möglich, die zuverlässig mosaischen von den spätern Bestandtheilen sicher auszuscheiden (Graf, „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], S. 1 fg.). Nur so viel steht fest, daß die theokratische Verfassung mit den Opfer-, Priester- und Heiligungsanstalten, wie sie im Pentateuch geschildert werden, erst spätern Ursprungs ist, und daß nur die Ansätze dazu von Mose herrühren können. Ist es jetzt bei allen unbefangenen Forschern unwidersprochen, daß das 5. Buch Mose nicht vor der Zeit des Josia (s. d.) verfaßt worden ist, so ragt aller Wahrscheinlichkeit nach die mittlere Gesetzgebung (im 2., 3. und 4. Buch Mose) in ihrer gegenwärtigen, durch Esra erweiterten Gestalt bis in die nachexilische Zeit hinein. Zunächst ist auffallend, daß im Dekalog, unter den gottesdienstlichen Grundelementen, nicht nur die Beschneidung, sondern auch das Opfer nicht erwähnt wird. Es folgt daraus nicht etwa, daß die Israeliten unter Mose gar nicht geopfert haben, aber unmöglich kann das Opfer damals die hervorragende Bedeutung im gottesdienstlichen Leben eingenommen haben, die es später, zur Zeit der Könige, gewonnen hat. Der Opferdienst war damals noch in den Händen der Familien, Geschlechter und Stämme; eine gemeinsame Opferstätte wurde von Mose nicht eingerichtet. Nach Am. 5, 25 haben die Israeliten Jahve in der Wüste keine Opfer, d. h. keine levitischen Opfer, gebracht, und nach Jer. 7, 22 fg. sind damals keine Opfergesetze gegeben worden. Daß die levitischen Opfergesetze zu jener Zeit noch nicht vorhanden waren, dafür legt der Versuch Ezechiel's (Kap. 40—48), eine solche Gesetzgebung schriftlich zu entwerfen, Zeugniß ab. Eine Erinnerung daran, daß die Opfergesetzgebung ihren Ursprung nicht am Sinai genommen hat, findet sich auch 5 Mos. 5, 28 fg.; 6, 1 fg., wonach erst im Lande Moab, unmittelbar vor dem Eintritt ins Gelobte Land, diese Gesetzgebung von Mose promulgirt worden sein soll, während bisjetzt nichts schriftlich Aufbewahrtes vorhanden gewesen wäre als der Dekalog, das Bundesinstrument zwischen Jahve und Israel (5 Mos. 5, 2 fg.; 28, 69).

Unzweifelhaft bestand jedoch schon zur Zeit Mose ein herkömmliches Opferrecht, eine Ueberlieferung, welche auf uralter Sitte beruhte, ohne schriftlich fixirt zu sein (vgl. Graf, a. a. O., S. 27). Nach dem ersten echt mosaischen Cultusgrundsatz sollten bei Todesstrafe in den Familien, Geschlechtern und Stämmen nur dem Jahve Opfer dargebracht werden (2 Mos. 22, 20), ja es sollte nicht einmal der Name eines Götzen ausgesprochen werden dürfen (2 Mos. 23, 13). Wie in alter Zeit werden noch Altäre aus Steinen an beliebigen Orten errichtet (2 Mos. 24, 4). Der älteste Theil des Gesetzbuchs (2 Mos. 20—23) enthält nicht nur keine Beschränkung hinsichtlich der Errichtung von Cultusstätten, sondern gibt in der Bestimmung: „An jeglichem Ort, wo ich meines Namens werde gedenken lassen, will ich zu dir kommen und dich segnen" (2 Mos. 20, 24), die Anbetungsorte frei. Vor der Abfassung des 5. Buchs Mose, d. h. vor der Zeit des Josia

(700 v. Chr.), gab es gottesdienstliche Heiligthümer an allen möglichen Orten (5 Mos. 12, 13). Zur Zeit Samuel's finden sich an verschiedenen Orten anerkannte Opferstätten; außer Silo werden noch Sichem, Mizpa, Bethel und Gilgal als die vornehmsten genannt (1 Sam. 5, 7 fg. 16; vgl. dazu Thenius, „Die Bücher Samuels" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 26). Samuel begünstigte diesen freien Gottesdienst (1 Sam. 7, 16) und stiftete selbst neue Altäre, z. B. zu Rama (1 Sam. 7, 17; 9, 12). Nicht anders war es schon zur Richterzeit gewesen (Richt. 11, 11; 20, 1 fg.; 21, 1 fg.), und ebenso unter Saul und David (1 Sam. 14, 35; 21, 1 fg.; 2 Sam. 5, 3). Erst Josia schritt gegen den, bisher keineswegs für ungesetzlich geltenden Höhencultus ein, der sich vielmehr unangefochten bis an die Thore Jerusalems ausgedehnt hatte. Gerade das milde Verfahren des Josia gegen die Höhenpriester Jahve's dient zum Beweis, daß kein gesetzlicher Grund vorhanden war, sie als Abtrünnige zu bestrafen (2 Kön. 23, 9), wogegen er über die Götzenpriester, obwol ihre Tempel seit Salomo's Zeit in der Nähe Jerusalems fortbestanden hatten, die Todesstrafe verhängte.

Das Bild, das wir uns von dem Gottesdienst in Israel von Mose bis auf Josia zu machen haben, ist demzufolge ein wesentlich anderes, als wie es nach der Gesetzgebung der drei mittlern Bücher Mose erscheint. Eine äußere Einheit des Gottesdienstes, mit ausschließlichem Centralheiligthum, lediglich levitischem Priesterthum, einem theokratisch geordneten Opferwesen, gab es damals noch nicht, sondern es herrschte Cultusfreiheit in so ausgedehntem Maße, daß auch ausländische abgöttische Culte neben dem Jahvedienst unangefochten bestanden und von den Königen, nach dem einflußreichen Vorgang Salomo's (s. d.), sehr oft begünstigt wurden. Ebendaher die heftigen Kämpfe zwischen dem jahvegläubigen Prophetenthum und den abgöttisch gesinnten Dynastien (s. Elia). Aber aus demselben Grund ist die Annahme, daß in der Wüste ein Centralheiligthum als Opfer- und Anbetungsstätte Jahve's, die sogenannte Stiftshütte (s. d.), errichtet worden sei (2 Mos. 25 und 35), wenigstens problematisch; denn es gab weder damals, noch später, vor Josia einen Gottesdienst, zu dem ein solches Centralheiligthum recht gepaßt hätte, und die Vermuthung liegt näher, daß man sich nach dem Erscheinen der „Gesetzgebung im Lande Moab" die Vorstellung gebildet habe, ein solches tempelähnliches Heiligthum müsse vor Errichtung des Tempels vorhanden gewesen sein und den israelitischen Gottesdienst zu theokratischer Einförmigkeit zusammengehalten haben (vgl. Graf, a. a. O., S. 51 fg.). Wenigstens findet sich in der Zeit der Richter, Saul's, David's und Salomo's die Stiftshütte noch nirgends erwähnt; das Heiligthum in Silo war ein „Gotteshaus" (hekal jahweh, bet jahweh, 1 Sam. 3, 3. 15; vgl. Graf, De templo Silonensi, S. 11 fg.), und es entsteht das Bedenken, wo damals die Stiftshütte und die durch sie bedingte Einförmigkeit des Gottesdienstes gewesen sei? Die Bundeslade (s. d.), welche die Gegenwart Jahve's in der Gemeinde versinnbildlichte und veranschaulichte, war ohne Zweifel vorhanden; sie begleitete mit dem Grundgesetz der Zehn Worte den Wüstenzug der Israeliten, sie ward auf Kriegsfahrten mitgenommen ins Feld, über ihr redete Jahve zum Volk, und daß dieses Heiligthum von einem Zelt geschützt war (o'hel moed), und daß vor diesem Opfer verrichtet wurden, unterliegt keinem Zweifel (4 Mos. 11, 16 fg.; 5 Mos. 31, 14). Dieses uralte gottesdienstliche Zelt hatte jedoch wol wenig von der Pracht an sich, mit welcher, nach der mittlern Gesetzgebung, die Stiftshütte, dem Vorbild des spätern Tempels gemäß, ausgeschmückt gewesen sein soll. Auffallen muß auch, daß bei Veranlassung der Errichtung des ersten Tempels die Stiftshütte nicht erwähnt und nicht als Vorbild des Tempelbaues betrachtet wird, was doch fast unumgänglich gewesen wäre, wenn dieselbe in der geschilderten Art bis dahin im Gebrauch geblieben sein sollte. Wie hätte endlich sich der Bericht des Chronisten über die Anordnungen zum Tempelbau auf eine besondere schriftliche Offenbarung Jahve's berufen können (1 Chron. 28, 19), wenn der Urkunde, der er folgt, thatsächlich die Stiftshütte zu Grunde gelegen hätte?

Unter allen Umständen war demnach der israelitische Gottesdienst vor dem Salomonischen Tempelbau viel freier und auch viel einfacher, als man gewöhnlich annimmt. Sein wesentlicher Bestandtheil war das Opfer (s. d.), dem der sittliche Entsagungsact der Feier von jeglicher Arbeit am siebenten Wochentag, nach Mose's Anordnung, zu Grunde lag. Die Sabbatfeier selbst war das große, regelmäßig sich wiederholende Entsagungsopfer. Darum wurde auch am Sabbat, nach der spätern Gesetzgebung, welcher zufolge beim Centralheiligthum täglich, am Morgen und am Abend, zwei Lämmer nebst der Zubehör

des Speise- und Trankopfers zu opfern waren, eine verdoppelte Opfergabe (2 Mos. 29, 38 fg.; 4 Mos. 28, 2—10) dargebracht. Durch die Hingabe des verhältnißmäßig werthvollsten Eigenthums drückte der Hingebende der Gottheit die Gefühle seiner Unterwürfigkeit und Verehrung aus, und versicherte sich als ein Fehlbarer und der Vergebung seiner Sünde und Schuld Bedürftiger der göttlichen verzeihenden Gnade. War das Priesterthum ursprünglich von den Familienhäuptern selbst verwaltet (2 Mos. 24, 5), so gewannen doch bald die levitischen Priester Vorzugsrechte, ohne daß in der frühern israelitischen Geschichte ein Rangunterschied zwischen Leviten und Priestern nachweislich wäre, und die Nachkommen Aaron's sich die ausschließliche Würde des Oberpriesterthums angeeignet hätten (s. Aaron und Priester). Geschlechter und Stämme mit ihren Priestern hatten auch ihre besondern geweihten und heiligen Stätten, an denen die Opferversammlungen gehalten, die religiösen Feste gefeiert wurden (vgl. auch Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 348 fg.). Die Feste waren anfänglich selten, und die Einführung der drei großen Feste, an welchen die Israeliten (nach 2 Mos. 23, 11 fg.; 34, 18 fg.) vor Jahve zu erscheinen hatten, um ihre Opfergaben darzubringen, gehört der spätern Zeit an (s. Feste). In älterer Zeit gab es wol nur Ein großes Jahresfest. Samuel's Vater, Elkana, pflegte nur einmal im Jahre festlich in Silo mit seiner ganzen Familie zu opfern (1 Sam. 1, 3 fg.; vgl. auch 20, 6). Im achtzehnten Jahre des Josia wurde zum ersten mal seit der mosaischen Periode, gemäß der Vorschrift 5 Mos. 16, 1 fg., das Passah gemeinsam von ganz Israel in Jerusalem gefeiert (2 Kön. 23, 22). Im übrigen waren die Feste ihrem Ursprung nach Ackerbaufeste. Das Passah (s. d.) war das Fest der Erstgeburt, des Edelsten und Vornehmsten, was die Viehzucht liefert, Pfingsten (s. d.) das Fest der Getreideernte, und das Laubhüttenfest (s. d.) das Fest der Einsammlung der übrigen Feldfrüchte (über die Einführung dieser Feste s. die betreffenden Artikel). Aus 2 Kön. 23, 22 und dem Stillschweigen aller Urkunden (mit Ausnahme von Jos. 5, 10) kann man wol schließen, daß das Passah in seiner spätern, streng gesetzlichen Form erst durch Josia eingeführt worden ist. Wenn zur Zeit Samuel's nur Ein Jahresfest gefeiert wird, so wird es ein großes Dankfest gewesen sein, welches von den Familien (vielleicht auch Stämmen) gemeinsam begangen wurde (1 Sam. 20, 6). Daran schloß sich dann noch die Feier der Neumonde (s. d.), zumal des siebenten Jahresneumondes (1 Sam. 20, 27), die mit Festmahlen begangen zu werden pflegte. Von der Feier des Versöhnungsfestes findet sich im 5. Buch Mose, d. h. zur Zeit des Josia, noch keine Spur; da auch Ezechiel nichts davon weiß (Ez. 45, 18 fg.), so scheint es nachexilischen Ursprungs zu sein.

Einen ernstlichen Versuch, die Einheit des Gottesdienstes zu begründen, hat Salomo durch den Bau des Tempels (s. d.) in Jerusalem gemacht. Gleichwol brachte dieser Tempel so wenig als der Tempel zu Silo die gottesdienstliche Einheit wirklich zu Stande. Er war nur die vornehmste, durch die Autorität des Königs ausdrücklich bevorzugte und geweihte Opferstätte. Aber, abgesehen von dem schismatischen Bildercultus des Zehnstämmereichs in Dan und Bethel, dauerten unter sämmtlichen Königen bis auf Josia die Höhenopfer im Reich Juda fort, und sie waren wol die eigentlich volksthümlichen Culte (2 Kön. 12, 3).

Erst die große Gottesdienstreform des Josia (s. d.) gab dem alttest. Cultus im wesentlichen die Gestalt, welche er sich bis zur Zerstörung des Herodianischen Tempels bewahrte. Nicht aus dem Volk ging sie hervor, sondern aus königlicher Machtvollkommenheit (2 Kön. 22, 3 fg.). Von jetzt an sollte nur noch in Jerusalem geopfert (5 Mos. 12, 5 fg.), nur dort sollten die drei großen Nationalfeste gefeiert (5 Mos. 16, 1 fg.), nur Levitenpriester sollten am Heiligthum als Opferer angestellt (5 Mos. 18, 1 fg.), die Gemeinde Jahve's sollte von aller Gemeinschaft mit Abgöttischem für immer abgesondert werden (5 Mos. 23, 4 fg.). Auf der Grundlage des deuteronomischen Gesetzes baute die nachexilische Gesetzgebung weiter, in immer strammerer Anwendung des Grundsatzes der gottesdienstlichen Einheit, der zur Einförmigkeit sich nunmehr entwickelte, und der levitischen (priesterlichen) Reinheit. War das Passah zur Zeit des Josia noch als ein Familienfest begangen, das Passahlamm von den Hausgenossen geschlachtet worden (5 Mos. 16, 6 fg.), so übernahmen dagegen seit dem Exil die Priester die Schlachtung der Passahlämmer beim Heiligthum (2 Chron. 30, 15 fg.; 35, 1 fg.; Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 3). Das Priesterthum mit dem Standesvorrecht, sich Gott zu nahen, verdrängt jetzt immer

mehr die Rechte der Jahve in allen ihren Mitgliedern geheiligten Gemeinde, des allgemeinen Priesterthums (2 Mos. 6, 7; 19, 5 fg.), und der mittlern Gesetzgebung erscheint der Versuch Korah's (s. d.), den echt mosaischen Grundsatz von der zu gleichem gottesdienstlichem Recht berufenen Gemeinde zur Geltung zu bringen (4 Mos. 16, 3), als ein fluchwürdiger Frevel (4 Mos. 16, 31 fg.).

Sonach ist der alttest. Gottesdienst nicht, wie es nach der Darstellung der mittlern Gesetzgebung erscheint, mit einem Schlag durch göttliche Offenbarung an Mose entstanden, sondern allmählich infolge geschichtlicher Entwickelung hat er sich von den durch Mose ihm gegebenen Grundzügen und Anfängen ausgebildet, und, sowie er seinen Höhepunkt erreicht hat, geht er auch wieder seinem Verfall entgegen. Ihm fehlte, ungeachtet seiner festen sittlichen Grundlagen im Dekalog, ein wesentliches Element, das freie, geistlebendige Wort. In den gottesdienstlichen Versammlungen wurde wol seit Josia bei außerordentlichen Veranlassungen das Gesetzbuch vorgelesen (1 Kön. 23, 1 fg.; 2 Chron. 34, 29; Neh. 8, 1 fg.); allein das waren Ausnahmsfälle, und regelmäßige Ansprachen waren mit den gottesdienstlichen Feierlichkeiten nicht verbunden. Einzelne Gebets- oder Weihesprüche wurden wol hin und wieder in den Versammlungen von den Priestern gesprochen (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 18), allein das Gebet war kein feststehender Theil der Gottesverehrung; nur symbolisch wurde regelmäßig gebetet durch die täglich zweimalige Räucherung im Heiligthum auf dem Räucheraltar (s. d.). Symbolik war denn auch der wesentliche Charakter des alttest. Gottesdienstes. Ein Symbol war das Opfer — die stets aufs neue sich wiederholende Versöhnung des gerechten und barmherzigen Gottes mit seiner sündigen und erlösungsbedürftigen Gemeinde. Symbole waren der Altar und der Tempel — Sinnbilder der Gottesgewärtigkeit in der Gemeinde. Ein Symbol war die Priesterschaft — Sinnbild der idealen Gemeinde, als welche sie für die unreine Menge aller Jahvegläubigen Gott nahte und das Amt der Versöhnung besorgte. Symbole waren die Feste — Sinnbilder der Gnadenbezeugungen Gottes an seiner Gemeinde, deren höhere Einheit sie veranschaulichten. In dieser Symbolik lag ein reicher Tiefsinn. Sie diente auch dem religiösen Bedürfniß eines zur höchsten Gotteserkenntniß noch nicht fortgeschrittenen Volks wirklich; da sie die Sinne befriedigte, ohne sie zum Niedrigen und Sittenwidrigen herabzuziehen, war sie ein Schutzmittel gegen die Versuchung zur Abgötterei. Ewald (a. a. O., S. 174 fg.) hat ein etwas zu farbenreiches Bild des israelitischen Gottesdienstes auf seiner Höhe entworfen. Die Opferhandlung bildete immer den Brennpunkt der Feier. Der Altar wurde mit dem Opferblut rings besprengt, der Priester segnete zum Schluß die Opfernden, diese warfen sich auf das Angesicht. Nach Ausbildung des Tempelgesangs stimmten die Chöre erhebende Gesänge an; die Versammelten respondirten (3 Mos. 9, 22 fg.). Doch scheint der Antheil der Gemeinde, die in der Hauptsache auf das Zuschauen beschränkt blieb, immer nur ein geringer geblieben zu sein (vgl. die rhetorische Schilderung bei Sir. 50, 1—21). Und eben der stumme, fast nur ceremonielle Antheil der Gemeinde beim Gottesdienst hatte seine großen Gefahren. Darum legt schon der Deuteronomiker, indem er die Gottesdienstreform empfiehlt, ein fast noch stärkeres Gewicht auf die innere Verehrung Gottes mit dem Herzen (5 Mos. 5, 29; 6, 5 fg.; 8, 3; 10, 12; 11, 1 fg.). Die Propheten sehen sich öfters veranlaßt, das Opferwesen, als leeren Ceremoniendienst, zu tadeln und selbst zu bekämpfen, und dafür fromme Sitte, ernste Zucht, einen Gott wohlgefälligen Wandel zu empfehlen (Jes. 1, 10 fg.; Am. 5, 21 fg.; Mich. 6, 6 fg.; Jes. 66, 1 fg.; Ps. 50, 8 fg.; 51, 18 fg.). Im Exil wurde der theokratische Gottesdienst überhaupt unterbrochen. Nach der Gewährung der Rückkehr wurde von den neuen Ansiedlern mit Hülfe der pers. Regierung eine Gottesdienstrestauration vollzogen, welche die Reform des Josia nach der ceremoniellen Seite hin ergänzte und vollendete (Esra 6, 16 fg.). Der Begriff der gottesdienstlichen (theokratischen) Reinheit wurde jetzt noch strenger als zur Zeit des Josia gefaßt; die Verbindungen der Israeliten mit den Heiden sollten gänzlich abgebrochen werden. Auch das Laubhüttenfest wurde restaurirt (Neh. 8, 17) und wahrscheinlich das Versöhnungsfest eingeführt (Neh. 9, 1 fg.). Die bereits von David begründeten musikalischen Gottesdienstchöre wurden erneuert (2 Chron. 25, 1 fg.; Neh. 12, 14 fg.), dem Tempelgottesdienst soviel Glanz und Pracht als möglich verliehen, für eine strengere Feier des Sabbats besondere Sorge getragen (Neh. 13, 18 fg.). Nach kurzer abermaliger Unterbrechung des restaurirten Gottesdienstes, durch die frevelhaften Angriffe des Antiochus Epiphanes (um das Jahr

169; vgl. 1 Makk. 1, 20 fg.; 2 Makk. 4, 13 fg.; 5, 15 fg.), erfolgte mit der Tempelwiederherrichtung eine gottesdienstliche Reinigung (2 Makk. 10, 1 fg.), und es ward das Fest der Tempelweihe (s. d.) eingeführt (2 Makk. 10, 8).

Nach der Gesetzgebung seit Josia gab es nur Eine Stätte, wo Jahve durch Opfer verehrt werden durfte, den Tempel in Jerusalem. Durch das, auf dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar, stets (am Morgen und Abend) unterhaltene Opferfeuer ward die demüthige Gemeinschaft der Gemeinde mit ihrem Gott sinnbildlich dargestellt. Das Bekenntniß der Schuld, die Sehnsucht nach Versöhnung, Dank und Freude für empfangene göttliche Wohlthaten der Einzelnen, der Familien, Stämme, der ganzen Gemeinde, gaben sich in den verschiedenen Opferarten (Sünd-, Schuld-, Lob-, Dankopfer) ihren angemessenen Ausdruck. An hohen Festen wurden verschiedene Opfergattungen zweckmäßig und sinnreich verbunden. Posaunenschall berief dann die gottesdienstliche Gemeinde (3 Mos. 23, 2; 4 Mos. 10, 3 fg.), der Oberpriester sprach in festlichem Amtsschmuck seinen Segen von den Stufen des Altars (4 Mos. 6, 22 fg.), das Volk warf sich im höchsten Moment der Feier unter Posaunengeschmetter auf die Knie nieder (3 Mos. 9, 24), dazwischen ertönten heilige Wechselgesänge, wie sie noch in den Psalmbüchern aufbehalten sind (vgl. z. B. das Passahlied Ps. 81 und die Tempelpsalmen Ps. 135, 136).

Während so der öffentliche Gottesdienst, unter dem Einfluß der levitischen Restauration von den hasmonäischen Fürsten und den Herodäern begünstigt, sich in zunehmender Pracht und Fülle entfaltete, bildete sich gleichzeitig eine bescheidenere Form gottesdienstlicher Andacht aus, welcher eine längere und erfolgreichere Zukunft beschieden war, die Feier in der Synagoge (s. d.). Diese, ein Ersatz während des Exils für den zerstörten Tempel, mit Vorlesung des Gesetzes und später der Propheten und heiligen Schriften, nebst Erklärung derselben, ward, nach Wiederherstellung des Tempels, eine Ergänzung des Opferdienstes. Bei der Zerstreuung der Juden nach dem Exil in weithin auseinandergelegenen Ländern konnte das Tempelopfer in Jerusalem dem Bedürfniß individueller Frömmigkeit unmöglich genügen, und der Tempel in Leontopolis war nur einem Bruchtheil der Ausgewanderten zugänglich; daher wurden jetzt örtliche Gemeindegottesdienste, insonderheit am Sabbat, zur Erbauung in den heiligen Schriften, die seit der Auffindung des Gesetzbuchs unter Josia gesammelt worden waren, zu gemeinsamer Erhebung in Gebet und Gesang, zu frommer Betrachtung und ermunternden Ansprachen, eins der wichtigsten Erweckungs- und Belebungsmittel des religiösen und sittlichen Geistes unter den Juden. Der Gottesdienst hatte in diesen Versammlungen eine wesentlich andere Form als in den officiellen theokratischen Opferfeiern zu Jerusalem. Nicht das Symbol, sondern das lebendige Wort beherrschte ihn; nicht der erbliche Priesterstand und die Levitenschaft, sondern die Schriftgelehrten, die Führer und Lehrer des Volks leiteten ihn. Zu Jerusalem hatte die Gottesverehrung eine aristokratische Pracht und Feierlichkeit; sie stand unter der unmittelbaren hohenpriesterlichen Aufsicht. In den Synagogenversammlungen war der Cultus volksthümlich geworden, er hatte seine theokratische Steifheit und Vornehmheit abgestreift, nahm nach Ort, Zeit, Umständen mannichfaltige Gestalten an und bereitete im stillen den großen gottesdienstlichen Umschwung vor, der sich im christl. Cultus zur Apostelzeit vollzog und dem sich, nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer, auch das Judenthum nicht mehr entziehen konnte.

Damit sind wir bei der Untersuchung über das Wesen und die Beschaffenheit des neutest. Gottesdienstes angelangt. Zuvörderst fragt sich, wie Jesus selbst sich zum überlieferten alttest. Gottesdienst gestellt habe. Unzweifelhaft hat er sich, seit seinem öffentlichen Auftreten, bei dem wichtigsten theokratischen Cultusact, dem Opfer, nicht mehr betheiligt. Damit war er aber dem alttest. Gottesdienst überhaupt entfremdet, denn ohne Opfer gab es keine Versöhnung mit Gott (3 Mos. 17, 11; Hebr. 9, 22). Unumwunden erklärte er sich für frei vom Sabbatgesetz (Mark. 2, 27; Matth. 12, 8; Luk. 6, 5), von den Menschensatzungen im allgemeinen (Matth. 15, 19). Wie hätte er sich selbst an die Beobachtung überlieferter gesetzlicher Vorschriften binden können, da ihm die Gemeinschaft mit Gott ja wesentlich durch die Gesinnung, ein unmittelbares sittliches Verhältniß zu demselben, vermittelt war (Luk. 17, 21)? Unter den vielen Ermahnungen, welche er nach den Evangelien ertheilte, ist keine einzige, welche im A. T. vorgeschriebene, gottesdienstliche Verrichtungen empfiehlt. Allerdings trat er auch nicht angriffsweise gegen die Institutionen des theokratischen Gottesdienstes auf, und eine gewaltthätige Auflehnung gegen die-

selben lag dem Geist seiner Stiftung ebenso fern, wie der Reinheit seines persönlichen Charakters. Er konnte von den herkömmlichen Gottesdiensteinrichtungen um so ruhiger Umgang nehmen, als er ihren nahe bevorstehenden Untergang voraussah und seine Bekenner mit dem neuen Wein seines Geistes erfüllte, der die alten Satzungsschläuche von selbst sprengen mußte (Mark. 2, 22; Matth. 9, 17; Luk. 5, 37). Das nur im ersten Evangelium aufbehaltene Wort, daß er nicht gekommen sei, aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17), drückt auch seinen gottesdienstlichen Grundsatz treffend aus. Nur heißt „erfüllen" nicht soviel als „erhalten" oder gar buchstäblich aufbewahren, wie es aus apologetischen Beweggründen von manchem Ausleger a. a. O. gedeutet wird. Die Erfüllung ist das Gegentheil der blosen Erhaltung; sie ist immer ein Product des lebendigen, die Schale durchbrechenden, den Kern der Sache entfaltenden Geistes, und sie muß daher die hergebrachten Formen sprengen. Darum kann auch Jesus die Worte Matth. 5, 18, daß kein Tüpfchen und kein Häkchen am Gesetz vergehen dürfe, nicht so gesprochen haben (vgl. mein „Charakterbild Jesu", S. 91, 270 fg.). Alle bisherigen Versuche, dieselben mit der Aufgabe der neuen Bundesstiftung in Einklang zu bringen, sind sophistisch und unhaltbar. Sein Verhalten gegenüber dem Tempel und dem Passahfest (s. Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [Berlin 1868], S. 81) beweist nicht das Geringste für die Annahme, daß er den Fortbestand der alttest. Gottesdiensteinrichtungen bezweckt habe. Als er den alten Tempel reinigte, kündigte er zugleich den neuen an (Mark. 11, 17; Joh. 4, 24; Matth. 26, 61; vgl. mein „Charakterbild Jesu", S. 164 fg.). Als er mit seinen Jüngern das letzte Passah feierte, that er es nur, um es für ungültig zu erklären und durch eine neue Stiftung, das Abendmahl (s. d.), zu ersetzen. Hat er auch vorausgesetzt, daß seine Zuhörer (Matth. 5, 23 fg.; falsch Weiß, a. a. O., „Anhänger") noch Opfer darbringen mögen, so hat er doch nirgends das Opfern empfohlen, eher dasselbe verworfen (Matth. 12, 7), und die Gottes- und Nächstenliebe an dessen Stelle als den wahren Gottesdienst proclamirt (Mark. 12, 29 fg.). Es ist wahr, Jesus hat den alttest. Gottesdienst nicht abgeschafft. Er hat ihn dagegen als einen solchen behandelt, der innerhalb der von ihm gestifteten Gemeinschaft keine Bedeutung und keine Stelle mehr hat. Wozu ein prachtvoller Tempel, wenn die wahre Andacht ins Kämmerlein flieht (Matth. 6, 6)? Wozu blutige Opfer, wenn der barmherzige Dienst der Liebe über alles geht (Mark. 10, 43; Matth. 20, 26)? Wozu erbliche Priester, um die Gemeinschaft mit Gott feierlich zu vermitteln, wenn es genügt, daß zwei oder drei im Namen Jesu sich versammeln, um den Geist des himmlischen Vaters mitten unter sich zu haben und von demselben alles zu erlangen (Matth. 18, 19 fg.)? Wozu Fasten- und Reinigungsgebräuche, wenn Gott ein fröhliches Angesicht liebt und lediglich auf ein reines Herz sieht (Matth. 6, 16 fg.; 5, 8)? Wozu die peinliche Strenge der Sabbatsfeier, wenn der Mensch die Vollkommenheit nicht durch äußere Werke, sondern nur im Streben nach Liebe und durch Gottes Gnade erlangt (Matth. 5, 43 fg.; Luk. 18, 9 fg.)? Auf der einen Seite die Echtheit und Gültigkeit des Ausspruchs Matth. 5, 18 zu behaupten, auf der andern zu erklären, eine unvergängliche Dauer der israelitischen Cultusordnung sei damit nicht in Aussicht genommen (Weiß, a. a. O., S. 79), das ist ein Selbstwiderspruch, über den keine Künstelei der Apologetik hinwegführt.

Jesus hat allerdings keine neue Gottesdienstordnung aufgestellt. Er war kein religiöser Gesetzgeber. Sein gesammtes öffentliches Wirken war ein ununterbrochener Gottesdienst (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Soweit er sein Verhältniß zu Gott im engern Jüngerkreise und in der Mitte des Volks zum Ausdruck brachte, geschah dies im Gebet und in der religiösen Rede, d. h. durch den unmittelbaren Ausdruck des Geistes und Gemüths. An den sabbatlichen Synagogenversammlungen nahm er anfänglich selbstthätig theil, soweit ihm das öffentliche Aussprechen seiner Gedanken und Absichten darin gestattet ward (Mark. 1, 21 fg.; 3, 1; Matth. 12, 1 fg.; Luk. 4, 16 fg.). Später war ihm das Auftreten in den Synagogen nicht mehr gestattet, es war, wer sich zu ihm bekannte (Joh. 9, 22), mit dem Synagogenbann bedroht. Darum benutzte er jede öffentliche Veranlassung, um zu lehren. Wo er auftrat, in Städten, Dörfern, auf freiem Felde, im Gebirge, seit er vor Nachstellung und Verhaftung nicht mehr sicher war, überall strömte die Menge des Volks theilnehmend hinzu. Das freie lebendige Wort ist durch ihn in die Mitte des christl. Gottesdienstes gestellt. Inwiefern er mit seinen Vorträgen auch Gebete verbunden, darüber ist Näheres nicht bekannt. Seiner Anweisung zufolge (Matth.

6, 6), zog er das Gebet in der Stille dem öffentlichen (liturgischen) vor; Gebetsgeplapper verwarf er als heidnische Unsitte; er selbst lehrte seine Jünger ein kurzgefaßtes, inhaltreiches, salbungsvolles Gebet (Luk. 11, 2 fg.; Matth. 6, 9 fg.; s. Gebet des Herrn), dessen ursprünglichste Fassung uns vom dritten Evangelisten aufbehalten ist. Sinnbilder scheint er zum Zweck gottesdienstlicher Erbauung nicht angewandt zu haben. Der Ausspruch, daß „Gott ein Geist sei und seine Verehrer ihn im Geist und in der Wahrheit verehren" sollten (Joh. 4, 24), stimmt nicht zu gottesdienstlichen Symbolen und ist nicht nur gegen heidnischen Naturcultus, sondern auch gegen theokratische Typik und Symbolik gerichtet. Doch hat er im Abendmahl eine inhaltsreiche sinnbildliche Handlung gestiftet, die allerdings einen unmittelbar sittlichen Zweck hat, und der sinnbildliche Charakter der Taufe (s. d.), als Aufnahmeritus in die christl. Gemeinschaft, ist augenscheinlich.

Ward der heidnische und jüd. Gottesdienst vorschriftgemäß durch Priester, d. h. übernatürlich bevollmächtigte und geweihte Personen, verrichtet, so stiftete Jesus dagegen die gottesdienstliche Gemeinde (s. Gemeinde). War in der spätern alttest. Gesetzgebung gottesdienstliche Einheit, centrale Feier des gesammten Gottesvolks, gefordert, so genügte es ihm, wenn nur zwei oder drei von seinem Geist beseelte Menschen betend und bekennend zusammentraten, zur Bildung einer gottesdienstlichen Gemeinschaft. Durch einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Zeit war ihm Segen und Kraft des Gottesdienstes nicht bedingt (Matth. 18, 19 fg.). Erst er machte vollen Ernst mit den Cultusprincipien der Geistigkeit, Wahrheit, Freiheit und Innerlichkeit, und ebendamit begründete er, ohne Aufstellung einer Gottesdienstordnung, gleichwol ganz neue gottesdienstliche Einrichtungen. Diese bildeten sich thatsächlich erst innerhalb der apostolischen Gemeinde. Die letztere entwickelte sich in einer doppelten Richtung. Die Muttergemeinde des Christenthums entstand am Sitz der Theokratie, des Opfer- und Tempeldienstes, zu Jerusalem; sie war judenchristl. Ursprungs und stellt das Verhältniß der unmittelbaren Jünger und Nachfolger Jesu zum alttest. Gottesdienst als ein noch nicht völlig gelöstes dar. Nach den Berichten der Apostelgeschichte war die Gemeinde zwar aus dem Verband mit dem Opferinstitut, dem Mittelpunkt und der Seele des Tempeldienstes, ausgeschieden, die Christen benutzten jedoch die Hallen des Tempels, insonderheit die sogenannte Halle Salomo's, noch als zweckdienliche Versammlungsstätten für ihre besondere gottesdienstliche Andacht, das Gebet und die evangelische Verkündigung (Apg. 2, 46; 3, 11; 5, 20. 42). Von einer Theilnahme der Christen zu Jerusalem am Opferdienst Israels (Harnack, „Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter" [Erlangen 1854], S. 101) sagt auch die Apostelgeschichte kein Wort, und wenn sie den Apostel Paulus, mit Rücksicht auf seine Gegner unter den Juden, im Tempel zu Jerusalem Opfer darbringen läßt (Apg. 21, 26; 24, 17), so steht der Bericht der Apostelgeschichte mit der eigenen Schilderung des Apostels von seiner religiösen Geistesrichtung in entschiedenem Widerspruch (Gal. 2, 21) und ist deshalb wenig glaubwürdig.

Auch den Nachrichten der Apostelgeschichte zufolge bildete das lebendige Wort, die begeisterte Rede, den Mittelpunkt der gottesdienstlichen Versammlungen der jerusalemischen Gemeinde (Apg. 2, 42; 3, 11 fg.; 4, 1 fg. 33; 5, 42). Größere Versammlungen wurden in den Tempelhallen, kleinere in Privatwohnungen begüterter Gemeindeglieder (κατ' οἶκον, Apg. 5, 42) abgehalten. Im Tempel, überhaupt an öffentlichen Orten, hatten sie einen missionirenden, in Privatwohnungen einen lediglich erbauenden Charakter. Selbstverständlich war auch Gebet damit verbunden (Apg. 2, 42; 4, 31). Daß kein bestimmter Wochentag ausgezeichnet, sondern, wenigstens anfänglich, täglich solche Gottesdienstversammlungen abgehalten wurden, ist mehrfach bezeugt (Apg. 2, 46; 5, 42). Außer diesen eigentlichen Gottesdiensten wurden noch andere christl. Zusammenkünfte gehalten, die nicht ausschließlich gottesdienstlicher Natur waren. Wie man sich auch die Gütergemeinschaft (s. d.) der christl. Muttergemeinde vorstellen möge, ein inniges brüderliches Zusammenleben ihrer Mitglieder fand unstreitig statt, und insbesondere hielten sie wol täglich gemeinsame Abendmahlzeiten (Apg. 2, 42. 46; 6, 2), aus denen die urchristl. Sitte der sogenannten Agapen (s. d.) hervorging. Diese wurden, gewiß nicht immer, wol aber öfters zur Erinnerung an den Kreuzestod des Meisters mit dem von ihm gestifteten Abendmahl geschlossen. Hiernach war der urchristl. Gottesdienst auch auf dem Boden des Judenchristenthums von seinem Ursprung an vom alttestamentlichen wesentlich unterschieden; denn der Zusammenhang mit dem Tempel war jedenfalls ein mehr zufälliger als nothwendiger, und die Spitze des

altteft. Cultus, das Opfer, war auch dem judenchristl. Gottesdienst gänzlich abgebrochen. An die Stelle des gesetzlich vorgeschriebenen Opfers war das Opfer der Herzen und der Lippen getreten, der freie Gewissensdienst, begleitet von innerer Hingabe an Gott. Außerdem war das Subject des gottesdienstlichen Handelns nicht mehr der Priester, sondern die im Geist des Glaubens und der Liebe versammelte Gemeinde, und wenn die Apostel die Gottesdienstversammlungen in Jerusalem leiteten, so thaten sie es nicht in einem herrischen, sondern in einem brüderlichen Geist, nicht infolge einer priesterlichen Vollmacht, sondern als die Beauftragten und Diener Christi, und auch so nur im Einvernehmen mit der Gemeinde (Apg. 2, 46; 6, 2 fg.). Der Untergang des theokratischen Tempelcultus hatte daher keinen weiter reichenden Einfluß auf die Entwickelung des gottesdienstlichen Lebens unter den palästin. Judenchristen. Das Gesetz war als der „Schatten der zukünftigen Güter" erkannt (Hebr. 10, 1). Bei der lebhaften Erwartung des baldigen Eintritts der messianischen Zeit war zu einer reichen Ausstattung des Gottesdienstes überhaupt kein Grund vorhanden. Man harrte des himmlischen Jerusalems (Hebr. 12, 22 fg.; Offb. 21, 2 fg.) und war zufrieden, wenn die gottesdienstlichen Versammlungen eifrig besucht wurden (Hebr. 10, 25). Galt doch der Grundsatz, das Alte sei vergangen, es sei alles neu geworden (2 Kor. 5, 17), selbst auf judenchristl. Gebiet (Hebr. 8, 13).

Eine etwas andere, wenn auch wesentlich nicht verschiedene Ausbildung fand der Gottesdienst auf heidenchristl. Gebiet. Die Heidenchristen mußten sich von ihrem angestammten Cultus gänzlich loslösen; wie schwer ihnen dies in manchen Fällen geworden ist, entnehmen wir der Polemik des Apostels Paulus gegen die Theilnahme der korinthischen Christen an den heidnischen Opfermahlzeiten (1 Kor. 10, 18 fg.). Da in den von den Heidenaposteln, insbesondere von Paulus, gestifteten Gemeinden die Judenchristen in der Regel den Stamm der Gemeinde bildeten, so lag schon hierin eine Haupturfache, weshalb die gottesdienstlichen Einrichtungen ähnliche Formen, wie in lediglich judenchristl. Gemeinden, annahmen. Die Gemeinde zu Korinth, deren gottesdienstliche Verhältnisse in den an sie gerichteten Briefen eingehender beleuchtet sind, stellt uns das Bild des Gemeindegottesdienstes auf heidenchristl. Gebiet in scharfen Umrissen vor das Auge. Die freie lebendige Rede ist hier die Seele des gottesdienstlichen Lebens. Paulus nennt sie bezeichnend „Prophetie" (προφητεία), gegenüber den amtlichen Vorträgen in der jüd. Synagoge. Sie war ein begeisterter Erguß; jeder männliche Gemeindegenosse (Frauen war das Auftreten in der Gemeinde untersagt; 1 Kor. 14, 34 fg.) konnte in der Versammlung das Wort ergreifen, wenn er sich vom Geist ergriffen fühlte, und schon Rothe („Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" [Wittenberg 1837], S. 156 fg.) hat richtig bemerkt, daß der Lehrfreiheit in Korinth keinerlei Schranken gesetzt waren (1 Kor. 14, 1 fg. 23 fg.). Ebendeshalb, weil eine äußere vorschriftsgemäße Lehrschranke nicht bestand, warnte Paulus vor Ausschreitungen, forderte er von den Rednern die moralische Bürgschaft des innern Berufs und des erbaulichen Inhalts (1 Kor. 12, 7 fg.; 14, 26. 40). Aber über den Beruf entschied nicht eine bestellte Behörde, sondern das eigene Gewissen, und das eben ist Lehrfreiheit im Unterschied von Lehrzwang und Lehrungebundenheit. Eine eigenthümliche Zugabe zu den freien Lehrvorträgen in den gottesdienstlichen Versammlungen bildete die Glossolalie, oder das Zungenreden (s. d.), ein unartikulirtes Ausstoßen von Tönen, welche der tiefsten religiösen Aufregung sich entrangen, und uns den hohen Grad von individueller Erregtheit bezeugen, der in den korinthischen Gottesdienstversammlungen herrschte und den Apostel Paulus zu ernsten Warnungen veranlaßte (1 Kor. 14, 2 fg.). Namentlich forderte er, daß die Glossen „ausgelegt", d. h. in die Form von jedermann verständlichen Lehrvorträgen gebracht werden möchten. Auch in der Gemeinde zu Kolossä war die Lehre das wesentlichste Element des Gottesdienstes (Kol. 3, 16 fg.). Gebete waren in den Gottesdienstversammlungen mit den Lehrvorträgen, gleichfalls in durchaus freier Form, verbunden (1 Kor. 14, 13 fg.), und daran schloß sich, nach dem Vorbild des Psalmengesangs bei den Juden, das Absingen von Liedern, welche von christl. Dichtern verfaßt waren (s. Dichtkunst). Alle diese Formen waren so wenig feststehend und gebunden, daß wir nicht einmal das „Gebet des Herrn" (s. d.) als einen gottesdienstlichen Bestandtheil vorfinden. Daß die Gebete in Korinth durch einen sogenannten doxologischen, Lobpreisungen Gottes enthaltenden, Eingang und Ausgang ausgezeichnet gewesen, folgt aus 1 Kor. 14, 14—17 (wie Harnack, a. a. O., S. 158, annimmt) keineswegs. Auch apostolische Sendschreiben wurden in den Gemeindeversammlungen vorgelesen (Kol. 4, 16) und Grüße darin bestellt, ein Beweis, daß dieselben, neben

der gottesdienstlichen Erbauung, auch den Zweck freiern Gedankenaustauschs und brüderlicher Mittheilung hatten. Ganz grundlos ist die Behauptung Düsterdieck's („Der altchristliche Gottesdienst" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 280), daß die apostolischen Sendschreiben in den Versammlungen „ausgelegt" worden seien. Demnach war der heidenchristl. Gottesdienst wie der judenchristliche wirklicher Gemeindegottesdienst, aber der individuellen Freiheit waren in den heidenchristl. Versammlungen noch weniger Schranken gezogen, es war fast alles darin der augenblicklichen religiösen Eingebung überlassen. Die Vorträge müssen kurz gewesen sein, da nach 1 Kor. 14, 26 fg. eine Reihe von Rednern in derselben Versammlung auftrat: Propheten, Zungenredner, Ausleger, Beter. Unter solchen Umständen war Einförmigkeit und Langweiligkeit nicht möglich; der Gottesdienst hatte einen drastischen Charakter, jedes Gemeindeglied nahm unmittelbar thätigen Antheil, jeder Kraft und Gabe war der ihr von Rechts wegen gebührende Einfluß und Erfolg gesichert.

Auch in den heidenchristl. Gemeinden waren jene Liebesmahle eingeführt, welche in der Muttergemeinde zu Jerusalem zuerst in Gebrauch gekommen waren. Die wesentlich sociale Bedeutung derselben tritt besonders zu Korinth ins Licht. Juden und Heiden pflegten sonst nicht gemeinsam zu essen (Gal. 2, 11 fg.); dieser Bann wurde durch die gemeinsamen Mahle, an welchen sämmtliche Gemeindeglieder theilnahmen, gebrochen. Auch der Unterschied des Standes und Besitzes wurde durch dieselben vorübergehend aufgehoben. Diese Mahlzeiten wurden durch die Beiträge der Vermöglichern bestritten (1 Kor. 11, 21 fg.), die Austheilung des Abendmahls zur Erinnerung an den Tod Christi und an dessen Wiederkunft (1 Kor. 11, 26) folgte wol meist darauf (1 Kor. 11, 23 fg.), nur in diesem Fall erhielt die Feier eine gottesdienstliche Weihe. Wenn Paulus den Abendmahlskelch einen gesegneten Kelch, über den der Segen gesprochen wird, nennt (1 Kor. 10, 16), so ist hierbei nicht von fern an eine Consecration, wodurch der Wein etwas anderes geworden wäre, als er vorher war, zu denken (vgl. Harnack, a. a. O., S. 170), sondern lediglich an die auch bei der Passahfeier übliche Lobpreisung Gottes, welche Jesus bei der Abendmahlsstiftung ebenfalls gesprochen hatte (s. Abendmahl). Daß das Abendmahl vorzugsweise die Bedeutung eines Erinnerungsmahls an die Stiftung des Neuen Bundes, der christl. Brudergemeinde hatte, wird durch Paulus ausdrücklich bezeugt (1 Kor. 11, 25). Nur durch die gewaltthätigsten exegetischen Experimente ist es möglich, das urchristl. Abendmahl in eine Opferhandlung umzustempeln (s. Harnack, a. a. O., S. 185 fg.). Schon der Umstand, daß Paulus niemals von einem Altar, sondern nur von einem „Tisch des Herrn" redet (vgl. 1 Kor. 10, 21), und nicht ein Opfermahl, sondern nur ein „Mahl des Herrn" kennt, widerlegt die katholisirende Opfertheorie zur Genüge. Der Apostel Paulus weiß überhaupt von keinem andern Opfer mehr, als dem lebendigen sittlicher Selbstaufopferung, und dieses ist ihm der wahre „vernünftige Gottesdienst" (Röm. 12, 1). Der Gottesdienst ist auch in solchen neutest. Schriften durchaus geistig gefaßt, welche der judenchristl. Partei sonst manche Zugeständnisse machen (1 Petr. 2, 5, „geistiges Haus, geistige Priesterschaft, geistige Opfer"). Am allerfernsten lag der apostolischen Christengemeinde die Vorstellung einer Opferdarbringung des Leibes und Blutes Christi. Diesen Leib hatten die Feinde Christi gekreuzigt, dieses Blut hatten die „Gottlosen" vergossen, und nur Gott hatte es so gewendet, daß beides zum Opfersegen ward. Wie hätten jetzt die Christen sich entschließen sollen, am Leib und Blut Christi unaufhörlich selbst zu wiederholen, was in schnödem Frevel dessen Feinde einst gethan hatten?

Was noch die Zeiten der gottesdienstlichen Feier im apostolischen Zeitalter betrifft, so ist schon bemerkt, daß die Zusammenkünfte der Christen zur Erbauung ursprünglich täglich stattfanden. Das war nur solange möglich, als das Feuer der ersten Liebe flammte. Bald ward der erste Wochentag, als der Tag der Wiedererweckung Christi aus dem Grab, vor den übrigen ausgezeichnet („Herrentag", Offb. 1, 10 κυριακὴ ἡμέρα; vgl. auch Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2). Gleichwol ging man dabei von der Annahme aus, daß kein Tag vor dem andern in religiöser Beziehung einen Vorrang habe, und christl. Feste, d. h. Feiertage zum Gedächtniß besonderer Offenbarungsthatsachen, wurden im apostolischen Zeitalter noch keine gefeiert (Röm. 14, 5 fg.; Kol. 2, 16 fg.). Die Judenchristen mochten wol die jüd. Feste, soweit dies mit dem Glauben an den messianischen Beruf Christi vereinbar war, noch mitfeiern, und Paulus hatte unter der Bedingung nichts dagegen, daß die entgegengesetzte Ansicht, wonach keine jüdischen, ja überhaupt keine Feste mehr gefeiert

werden sollten, nicht für eine verwerfliche erklärt werde, was z. B. von der judenchristl. Partei in den Gemeinden zu Rom und Kolossä geschah (Röm. 14, 10; Kol. 2, 18; vgl. auch Römerbrief und Kolosserbrief). Der Grundsatz unbedingter gottesdienstlicher Freiheit zeichnet das apostolische Zeitalter aus, und keine Thatsache beweist den Rückfall der kath. Kirche in judaistische Gesetzesfrömmigkeit schlagender, als die Einführung des Cultuszwangs und Ceremonienwesens. Erst im Lauf des 2. Jahrh. n. Chr., mit der Unterdrückung der freien paulinischen Richtung und dem Sieg der kath. Mittelpartei, wurde der christl. Gottesdienst organisirt, d. h. die Elemente der Gebundenheit wurden von jetzt an immer vorherrschender; derselbe erhielt eine überwiegend amtlich geordnete Gestalt. Die sogenannten Pastoralbriefe verrathen auch in dieser Hinsicht ihren spätern Ursprung. Ständige Gebete, selbst für obrigkeitliche Personen, sind bereits eingeführt (1 Tim. 2, 1 fg.), Schriftvorlesungen sind angeordnet, die Vorträge sind in ermahnende und belehrende eingetheilt (1 Tim. 4, 13), die „Prophetie“ ist mit dem amtlich-symbolischen Act der Handauflegung verbunden (1 Tim. 4, 14); auf Correctheit der Lehre in den gottesdienstlichen Vorträgen wird streng gesehen (1 Tim. 4, 16; 6, 3 fg. 20 fg.; 2 Tim. 1, 13 fg.; Tit. 1, 9); die Taufe, die früher als gottesdienstlicher Act niemals erwähnt wird, ist mit dem feierlichen Ausdruck eines „Bades der Wiedergeburt“ bezeichnet (Tit. 3, 5).

Man hat die Form des apostolischen Gottesdienstes vielfach auf das Vorbild der jüd. Synagoge zurückzuführen versucht (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 53—76; Neander, „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“ [4. Aufl., Hamburg 1847], I, 46 fg.; Rothe, De disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine [Heidelberg 1841], S. 10). Das ist insofern richtig, als durch die Synagoge die Ortsgemeinde geschaffen und der Gottesdienst vergeistigt war. Allein das Princip der gottesdienstlichen Freiheit, einer Frömmigkeit, die sich von den Fesseln der vorschriftsmäßigen Satzung und alles Ceremonienwesens im Cultus gelöst hat, gehört ausschließlich dem Christenthum, d. h. dem innerlich befreienden Geist Jesu Christi selbst an, und insofern ist auch der apostolische Gottesdienst ein grundsätzlich Neues, noch nie Dagewesenes. Alle Versuche, die Gottesdienstformen zu verfestigen, die gottesdienstliche Gemeindefreiheit durch kirchengesetzlichen Zwang aufzuheben, stehen mit dem Geist und den Grundsätzen Jesu Christi und seiner Apostel im Widerspruch; auch in dieser Beziehung gilt die apostolische Mahnung, den Geist nicht auszulöschen. Vgl., außer Vitringa, Ewald, Graf, Harnack und Düsterdieck, noch De Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie“, 4. Aufl., bearbeitet von Räbiger (Leipzig 1864). Schenkel.

Gottesfurcht, s. Religion.

Gotteskasten. Dieser an mehrern Stellen des N. T. vorkommende Ausdruck verursacht insofern einige Schwierigkeit, als das im Urtext gebrauchte Wort bald ein Zimmer oder überhaupt eine Räumlichkeit innerhalb des Tempels, wo der Tempelschatz aufbewahrt wurde, bald auch lediglich einen Opferstock zu bedeuten scheint. Das erstere ist der Fall Joh. 8, 20, wo Jesus in jenem Raum lehrend dargestellt wird, das letztere Mark. 12, 41. 43; Luk. 21, 1. Wie der Talmud berichtet, befanden sich im Tempel 13 Opferstöcke, Trompeten genannt (von den engen Hälsen, in welche das Geld eingeworfen wurde). Von diesen, die wol an verschiedenen Orten aufgestellt waren, muß sich mindestens einer im Weibervorhof befunden haben (Mark. 12, 42). Wenn aber auch jener oben erwähnte, zur Aufbewahrung des Tempelschatzes bestimmte Raum so dargestellt wird, daß man in denselben Geld einlegen konnte, so muß sich innerhalb desselben eine Vorrichtung befunden haben, in welcher das eingelegte Geld Aufnahme fand. Daß ein solcher Raum vorhanden war, bezeugt Josephus („Alterthümer“, XIX, 6, 1), welcher erzählt, daß der König Agrippa in demselben eine goldene Kette als Weihgeschenk aufgehängt habe. Da die Zahl 13 bei den Israeliten sehr ungewöhnlich ist, so ist vielleicht die Annahme gestattet, daß in den Vorhöfen nur 12 Opferstöcke aufgestellt waren, daß aber außerdem in dem Tempelschatzzimmer, welches wol häufig besucht war, noch eine 13. Kasse angebracht war, um die etwaigen Besucher zu weitern Gaben zu veranlassen. In letzterm Fall konnte dann leicht sowol für das Zimmer als für die erwähnte Kasse ein und dasselbe Wort gebraucht werden. Röck.

Gotteslästerung, s. Lästerung.

Gottesverehrung, s. Gottesdienst.

Grab. Gräber. Die Verschiedenheit der Anschauungen der Völker beruht auf demselben Grund, aus dem ein Volk überhaupt von dem andern sich abhebt und als besonderes Volk sich kennzeichnet. Sie spiegelt sich in seinen Einrichtungen und Gebräuchen, und da der menschliche Geist, also auch der Volksgeist, ein organisches Ganzes ist, so stehen Anschauungen und Einrichtungen in nothwendigem Zusammenhang. Nicht nur die ethische Aufgabe, zu deren Lösung ein Volk sich bestimmt fühlt, steht mit seiner religiösen Anschauung in engster Verbindung, auch seine Vorstellung vom Tode, und was sich daran-knüpft. Die Aegypter, welche in ihren Göttern die Leben gebenden Mächte verehrten, daher das Leben, auch des einzelnen, nicht aufgeben wollten, verwandten viele Mühe, wenn das Leben entschwunden war, darauf, doch den Leib, dieses Bild des Lebens, vor der Verwesung zu schützen. Während in der Brahmareligion alle Beziehungen zur sinnlichen Welt als Fesseln des Geistes erscheinen, der Leib als Kerker der Seele betrachtet wird, daher nach dem Tode jede Spur davon möglichst zu verwischen ist, hat das ägypt. Volk die ungeheuersten Anstrengungen gemacht, um seine Leichen so zu bestatten, daß sie vor Raubthieren und dem Frevel der Menschen gesichert seien. Unter solchem Gesichtspunkt entstanden die Pyramiden, die schon zur Zeit Abraham's ihre Gipfel erhoben, auf Joseph's Schicksalswechsel herabsahen, die fest dastanden, als unter ihnen die Hyksos in Aegypten ein- und auszogen, Perser, Griechen, Römer, Araber einbrachen und an deren Wänden noch in neuerer Zeit das Gedröhn franz. Geschütze abprallte. Der Zusammenhang der religiösen Anschauung mit der Behandlung der Todten zeigt sich selbst bei einigen alten und wilden Völkern, die ihre Leichen mit Beziehung auf geheiligte Thiere aussetzten, z. B. bei den Persern, Hyrkaniern, Mongolen, Kaffern. Da das Feuer dem Menschen von Anfang an heilig war, seit er den Göttern seine Opfer darbrachte, so erklärt sich der alte Brauch, die Leichen zu verbrennen. Die Todten werden im Feuer dargebracht, der entbundene Geist erhebt sich aus den Flammen gen Himmel. Unter den Völkern des Alterthums überwiegt das Verbrennen der Leichen. Bei den Griechen herrschte es im heroischen Zeitalter, wo, nachdem die Gluten mit Wein gelöscht worden, die Gebeine aus der Asche gesammelt, mit Wein und duftendem Balsam besprengt, in einer Urne, über der man einen Hügel aufwarf, verschlossen oder in eine Gruft versenkt wurden. In der ältesten geschichtlichen Zeit findet sich in Attika der Brauch, die Todten zu beerdigen, nach Solon wechselt das Verbrennen mit dem Begraben. Bei den Römern war das Begraben ältere Sitte, später das Verbrennen vorherrschend, sodaß viele der berühmtesten Männer der röm. Geschichte auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden; in der Kaiserzeit wurde jener Brauch wieder üblicher. Die Germanen legten ihre Todten entweder auf den Holzstoß oder begruben sie in bloßer Erde, oder bestatteten sie in Steinkammern und sammelten in ersterm Fall die Ueberreste aus der Asche, um sie in einer Urne beizusetzen.

Der Gebrauch des Begrabens, wonach Staub wieder zu Staub werden soll, ist bei den Hebräern von Anfang an ständig, ihn finden wir auch von jeher unter den Christen. Die Ausdrücke, womit der Hebräer die Begräbnißstelle bezeichnet, deuten meist auf deren Beschaffenheit hin. Er nennt das Grab Bor, eigentlich Grube (Jes. 38, 18; vgl. 14, 16; Ps. 88, 7; Spr. 28, 17), steinerne Gruft (Jes. 14, 19), Köbör, Grabhöhle (1 Mos. 23, 9; 2 Mos. 14, 11; 4 Mos. 11, 34; Ps. 5, 10; Jer. 5, 16), Felsengrab (Jes. 22, 16). Die vielfache Zahl, in der auch die weibliche Form gebraucht wird, steht entweder für Gräber, Grabstätten (Jes. 65, 4; Ez. 32, 22. 25 fg.), Grabkammern (2 Chron. 16, 14) oder auch für Ort der Gräber (Hiob 27, 1; 21, 22), in letzter Bedeutung auch Begräbnißfeld (2 Chron. 30, 23), Haus der Gräber (Neh. 2, 3). Obschon die hebr. Anschauung von der des Aegypters sehr verschieden ist, dem, nach Diodor, die Wohnungen der Lebendigen nur Herbergen, die Gräber der Verstorbenen ewige Häuser sind, bedient sich der Prediger (Kap. 12, 5) doch auch des Ausdrucks „ewiges Haus". Die Grabesstelle war gewöhnlich im Freien (Luk. 7, 12; Joh. 11, 30), auch auf Bergen (2 Kön. 23, 16), und nach der Behauptung der Talmudisten sollte sie wenigstens 50 Ellen von der Stadtmauer entfernt sein; nur Könige (1 Kön. 2, 10. 16; 6, 28; 2 Kön. 10, 35; 13, 9; 2 Chron. 16, 14; 28, 27) und Propheten (1 Sam. 25, 1; 28, 3) wurden innerhalb der Stadt beigesetzt. Bei den Hellenen waren nur in den ältesten Zeiten Grabmäler in Häusern üblich, namentlich in Sparta, bei den Tarentinern und andern Doriern, aber nicht in Athen, und später wurden sie gewöhnlich in Gärten, auf Feldern, am häufigsten an den Landstraßen errichtet. Im

Alterthum, namentlich im Leben der Hebräer, steht das Familienwesen im Vordergrund. Schon hieraus erklärt sich der heiße Wunsch des Hebräers, bei seinen Vätern begraben zu werden (1 Mos. 47, 29; 50, 5; 2 Sam. 19, 37; 1 Kön. 13, 22. 31; Neh. 2, 3), daher ist auch in der Bibel sehr früh von Erb- und Familiengrüften die Rede, und zwar nicht nur für Könige und Vornehme (2 Kön. 9, 28; 2 Chron. 32, 33; 35, 24; 1 Makk. 2, 70 fg.; 9, 19; 13, 25 u. a.), sondern für jede ehrsame Familie (1 Mos. 23, 20; Richt. 8, 32; 2 Sam. 2, 32; 1 Kön. 13, 22; Tob. 14, 12). Später gab es für Arme, Fremde und Jerusalempilger gemeinschaftliche Begräbnißplätze (Jer. 26, 23; 2 Kön. 23, 6; Matth. 27, 7). Das Verlangen, unter den Seinigen begraben zu sein, hat bei dem Hebräer auch eine religiöse Bedeutung. Da er als Glied der Gemeinde Jahve's seine Berechtigung im Leben findet, so will er auch im Tode inmitten seines Volks sich begraben wissen, und da er das verheißene Land als das heilige betrachtet, so wünscht er in dieser seiner eigentlichen Heimat sein Grab zu finden. Dies Verlangen lebt auch in späterer Zeit in seiner Seele (2 Makk. 5, 10), und noch im 2. und 3. Jahrh. war es, nach den Talmudisten, Brauch, die Leichen der angesehensten Lehrer in der Fremde, ihrem Wunsch gemäß, nach Palästina zu bringen. Die königliche Gruft David's und anderer jüd. Könige, die „in der Stadt David's" beigesetzt wurden (1 Kön. 2, 10; 11, 43; 14, 31; 15, 8; 22, 51; 2 Kön. 14, 20 u. a.), in welcher auch der Hohepriester Jojada zur besondern Ehrenbezeigung seine Begräbnißstätte erhielt (2 Chron. 24, 16), befand sich in ausgehauenen Höhlen des Berges Zion, und die Chronisten heben es gern hervor, wenn Königen, des Aussatzes oder untheokratischen Lebens wegen, dieses königliche Erbbegräbniß nicht zutheil ward (2 Chron. 21, 20; 24, 25; 26, 23; 28, 27) oder wenn sie nach eigenem Willen anderwärts, etwa in einem Lieblingsgarten, begraben wurden (2 Kön. 21, 18. 26).

Von diesen königlichen Grüften sind die von der Tradition sogenannten „Gräber der Könige" (Neh. 3, 16; Apg. 2, 29) wohl zu unterscheiden, die bei Jerusalem, etwa eine Viertelstunde nördlich vom Damaskusthor, an der Ostseite der Straße nach Nablus, den Reisenden gezeigt werden, aus einem Vorhof und sieben Gemächern bestehen und nicht von den alten jüd. Königen herrühren, sondern für das Mausoleum der Königin Helena von Adiabene gehalten werden.

Zu Grabesstellen benutzte man natürliche Höhlen, von Bäumen umgeben, in Gärten (1 Mos. 23, 17; 35, 8; 1 Sam. 31, 13; 2 Kön. 21, 18. 26; Jes. 10, 27; Joh. 19, 41), machte auch künstlich gegrabene, wol auch ausgemauerte oder in Felsen gehauene Grüfte, die oft geräumig waren und aus mehrern Kammern (Jes. 22, 16; 2 Chron. 16, 14; Matth. 27, 60; Joh. 11, 38; Luk. 23, 53), theils senkrechten (Luk. 11, 44), theils wagerechten, bestanden, und deren Eingang durch Thüren und große Steine gegen reißende Thiere verwahrt wurde (Matth. 27, 60; 28, 2; Joh. 11, 38). Derlei Grabhöhlen sind noch in unserer Zeit von Palästinareisenden aufgefunden worden, nach deren Beschreibung die senkrechten Gemächer Treppen haben; von den im Innern befindlichen Abtheilungen sind manche tiefer als die andern gelegen und die Seitenwände mit Löchern für die Leichen versehen.

In den öffentlichen ägypt. Felsengräbern zwischen dem Nil und der lib. Gebirgskette unterscheidet man Hypogäen, tiefe, senkrecht in den Felsen gehauene Schachte mit untereinander verbundenen Kammern, in denen sich steinerne Bänke für die Mumien befinden und an den Wänden hieroglyphische Figuren und Inschriften zu sehen sind. Diesen ähnlich sind die Katakomben, horizontal oder gesenkt in Felsen gebrochene Aushöhlungen mit Malereien an den Wänden. Die Syringen sind kleinere, weniger verzierte Familiengräber, oft mehrere Stockwerke übereinander in Felsen gehauen. Von großem archäologischen Interesse sind die Wandverzierungen und Inschriften, die den Namen, Rang, die Familienverhältnisse des Beigesetzten zu erkennen geben, Scenen aus dem gewöhnlichen Leben darstellen und als fortlaufende Biographien zu betrachten sind. Für die Bewohner der Thebais diente das Kalkgebirge im Westen der Stadt als Begräbnißstätte. Hinter dem westlichen Berg, wo das Thal der Könige ist, wurden die thebanischen Pharaonen aus der Blütezeit des Reichs in Todtenpalästen bestattet, deren Wände Hieroglyphen und Gemälde bedecken. Berühmt ist das Grab des Osymandjas, das Diodor von Sicilien beschreibt. Zu ihm führte ein gewölbter Vorhof, woraus man in einen viereckigen Hof mit steinernen Thierbildern, blau gemalten und mit Sternen besäeten Gewölben trat; vor einem andern Eingang, der noch reicher verziert war, standen drei steinerne

Bildsäulen, wovon eine im kolossalen Maßstab den König sitzend darstellte. Es gab noch drei Eingänge in einen großen Saal, und daraus in ein großes Gebäude mit vielen Zimmern und einer Bibliothek, mit Bildsäulen von vielen ägypt. Gottheiten; daran reihte sich ein Gebäude mit 20 Zimmern voll Bildsäulen, aus dem man endlich in das königliche Grab gelangte, in dessen höherm Stockwerk die höchste Pracht zu sehen war. Darüber befand sich die berühmte Platte, 1 Elle dick, 565 Ellen im Umfang, mit dem astronomischen Thierkreis.

Die Grabmäler der Griechen, anfänglich einfache von Erde oder Steinen aufgeworfene Hügel, dann Pfeiler, Säulen, liegende Grabsteine, wurden mit der Zeit, besonders von den Athenern, mit so großer Verschwendung erbaut, daß Solon diese durch ein Gesetz (freilich erfolglos) einschränkte. Auch unter den Monumenten der Griechen war ein gemauerter Raum, so namentlich bei Familiengräbern, oft aus mehrern Kammern bestehend, um die verschieden gestalteten Urnen und Grabesspenden aufzunehmen. Bei den Römern waren die Gräber zur Beisetzung der Leichen oder der Asche entweder unterirdisch und so einfach wie die unserigen oder Aushöhlungen in Felsen, wie die etruskischen und die in der Kaiserzeit üblichen Katakomben, oder sie ragten über die Erde hervor (Grabhäuser), wenn auch das Innere tief hinabreichte. Die Grabhäuser, zu denen in der Regel Stufen führten, hatten häufig runde Kegelform auf quadratem Unterbau, waren aber auch viereckig, wie die Tempel und Altäre. Am höchsten waren die Mausoleen der Kaiser, am kleinsten und einfachsten die liegenden Grabsteine oder Mensae und Cippi oder Columellae, die bisweilen in einer Halbkugel endigten. Die Basreliefs auf größern und kleinern röm. Monumenten enthalten Scenen des öffentlichen und Privatlebens.

Die german. Denkmäler waren entweder Steinblöcke oder Erdhügel, und man suchte die Würde des Bestatteten dadurch anzudeuten, daß man die Grabesstelle mit auffallend großen Steinen gebäudeartig umstellte oder überbaute, wie die sogenannten Hünenbetten zeigen.

Auch bei den Hebräern finden wir sehr früh die Errichtung von Denkmälern. Schon Jakob setzte ein solches seiner Rahel (1 Mos. 35, 20); Absalom sich selbst noch bei seiner Lebzeit (2 Sam. 18, 18); selbst den Gebannten errichtete man eins, freilich das der Schmach, einen Steinhaufen (Jos. 7, 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17; Hiob 21, 32). Das Denkzeichen war anfangs sehr einfach, ein roher Stein, ein Erdaufwurf, bis es später die Form von Mausoleen erhielt mit Säulen und sinnbildlichen Verzierungen (1 Makk. 13, 27 fg.). Da die Nähe von Todten, also auch die Berührung des Grabes, verunreinigte (4 Mos. 19, 16), pflegte man dieses, wahrscheinlich durch weißen Anstrich, kenntlich zu machen. Nach dem Talmud wurden die Gräber in der nachexilischen Periode nach der Regenzeit, im Monat Adar (März), von außen neu übertüncht, um die zum Passah nach Jerusalem wallfahrenden Fremden vor verunreinigender Berührung zu warnen (Matth. 23, 27).

Dem bei mehrern Völkern üblichen Brauch, den Todten mancherlei in das Grab mitzugeben, verdanken unsere Sammlungen, außer den üblichen Obolen, Waffen, Lampen, verschiedenes Thongeschirr, das mit Eßwaren dahin gesetzt ward, Schmucksachen u. s. w. aus dem classischen Alterthum. Die Germanen gaben ihren Todten nicht nur Waffen, Schmuck und anderes Geräth, auch den Lieblingshund oder das Lieblingspferd mit; oft mußten Knechte und Gefangene des Verstorbenen ihr Leben lassen, um demselben nachzufolgen, und seine Gattin that dies zuweilen auch wol freiwillig. Unter den Hebräern scheint diese Sitte nicht allgemein gewesen zu sein, die Bibel erwähnt nur des Brauchs, Kriegern Waffen mitzugeben (Ez. 32, 27; vgl. 1 Makk. 13, 29). Nach Josephus ließ zuerst Hyrkanus und dann Herodes der Große das Grabgewölbe David's, das große Schätze enthalten haben soll, erbrechen, um letzterer habhaft zu werden. Solch gewaltsames Oeffnen der Gräber, sei es zu jenem Zweck oder um die Gebeine herauszuwerfen (Bar. 2, 24), galt nicht nur bei den Hebräern, sondern im ganzen Alterthum für frevelhafte Roheit. Alle Gräber waren bei den Römern als res religiosa den diis Manibus geweiht, und deshalb unverletzlich, wie sie auch von den Germanen als heilig betrachtet wurden. Die Gräber der Vorfahren waren daher im classischen Alterthum Gegenstand steter Pflege; man liebte es, auf den Hügel oder um das, gewöhnlich mit einer poetischen Inschrift versehene Denkmal duftende Blumen zu setzen, und wer es an gewissen Tagen mit Kränzen oder Blüten zu schmücken vernachlässigte, verfiel der öffentlichen Misachtung. Auch die Hebräer hielten die Ruhestätten der Verstorbenen in Ehren, und nach dem Exil

suchte man die verfallenen Gräber der Propheten und anderer, durch theokratische Gesinnung ausgezeichneter Personen herzustellen und zu zieren (Matth. 23, 29). Dagegen war ihnen das Verweilen unter Gräbern, um Todtenbeschwörung zu treiben, als heidnisches Wesen gesetzlich verboten (5 Mos. 18, 11 fg.). Da, im Zusammenhang damit, die Gräber als Aufenthaltsort der Dämonen galten (Matth. 8, 28), und letztere mit der Vorstellung von heidnischen Göttern zusammenflossen, an die sich der Glaube an Zauberei und Wahrsagerei im heidnischen Sinn knüpfte (Jes. 8, 19), so konnte der Prophet, von seinem theokratischen Standpunkt aus, ein Volk, das in dieser Beziehung unter den Gräbern wohnt, d. h. heidnischem Wesen nachgeht, als verloren bezeichnen (Jes. 65, 3 fg.). Roskoff.

Granatbaum (Rimmón, punica granatum L.), in wildem Zustand ein dorniger Strauch, in der Cultur ein gewöhnlich 8—10 Fuß hoher Baum mit immergrünen, glänzenden, lanzettförmigen Blättern und glockenförmigen, vom Scharlach bis ins Orangenroth spielenden Blüten. Der Baum hört erst im Juni auf, die letzten Blüten zu treiben, da auch bereits dessen erste Früchte reif sind. Letztere zeigen die Größe von Orangen, sind von einem Kelchsaum gekrönt, was nicht wenig zur Zierlichkeit ihrer Form beiträgt, und besitzen eine hellrothe Farbe. Im Herbstmonat findet die Haupternte statt. Es wird sowol eine sauere als eine süße Art von Granaten in den Baumgärten gepflegt, beide angenehm zu genießen, während die Frucht des wilden Strauchs von bitterm und zusammenziehendem Geschmack ist. Die Samen, in saftreicher Hülle liegend, in viele kleine Fächer hübsch eingebettet, glänzen uns, wenn wir den Apfel aufscheiden, wie Rubinen entgegen.

In allen Ländern am Mittelmeer findet man den Granatbaum einheimisch. Schon in der mosaischen Zeit gehörte er zu den Culturgewächsen von Aegypten (4 Mos. 20, 5) und ebenso Kanaans. Als die Kundschafter der in der Wüste harrenden Israeliten das Hebronthal durchstreiften, nahmen sie nicht blos eine gewaltige Traube, sondern nebst anderm auch Granaten mit (4 Mos. 13, 24), denn solche zeugten mit für den preiswürdigen Reichthum des Landes (5 Mos. 8, 8). Einzelne Gegenden mochten besonders großartige Granatbaumpflanzungen besitzen, sodaß eine daselbst liegende Ortschaft geradezu den Namen Rimmon erhielt. So gab es ein Rimmon an der Grenze von Juda (Jes. 15, 32; Sach. 14, 10), ein anderes in Sebulon (Jos. 19, 13 fg.). Einzelne außergewöhnlich große Bäume blieben selbst in historischer Erinnerung, wie jener Granatbaum, unter welchem einst König Saul geruht (1 Sam. 14, 2).

Hinter dem Schleier schimmert Schlaf und Wange der Schönen nach dem Hohenlied wie die Hälfte des Granatapfels hervor, so frisch und duftig, so fein nuancirt erscheint das Roth in ihrem Angesicht, und ihre ganze Erscheinung mahnt an einen Paradieshain von Granaten (HL. 4, 3. 13). Die Geliebte hinwieder möchte ihren Freund in der Mutter Haus mit dem Saft der Granatäpfel tränken (HL. 8, 2). Noch jetzt genießt man solchen Saft als kühlendes Getränk und läßt ihn bisweilen zu einem leichten Wein gären, nachdem man zuvor einige Spezereien beigesetzt.

In der Ornamentik fand die hübsche Form der Granate bei den Israeliten mehrfache Verwendung. So trug der Hohepriester am untern Saum seines Obergewandes Granaten, die aus bunten Fäden gewirkt waren (2 Mos. 28, 33. 34), je eine Granate neben einem goldenen Schellchen, und am Capitäl jener berühmten Säulen vor dem Tempel Salomo's liefen zwei Reihen eherner Granatäpfel hin (1 Kön. 7, 18; vgl. Thenius zu der Stelle). (Ueber die syr. Gottheit Rimmon, deren geheiligtes Symbol der Granatapfel gewesen zu sein scheint, s. den Artikel.) Furrer.

Granatstein, s. Edelsteine.

Greuel bezeichnet zunächst die widrige Empfindung, welche das Unreine und Unheilige auf das fromme Gemüth hervorbringt und nach dem Gesetz hervorbringen soll (5 Mos. 7, 26). Es ist ein im A. T. viel gebrauchter Ausdruck, woraus zu schließen ist, daß er für die alttest. Frömmigkeit charakteristisch sein müsse. Greuel ist noch wohl zu unterscheiden von dem Ekel, dem rein der Natur anhaftenden Widerwillen, wofür das Hebräische andere Ausdrücke hat (2 Mos. 7, 18; 4 Mos. 21, 5; Hiob 33, 20). Es ist vielmehr die Verbindung religiöser Gefühle mit dem natürlichen Abscheu, das Grauen vor dem Unheimlichen als einem Ungöttlichen oder auch Dämonischen, was das Wesen des Greuels ausmacht. Der fromme Abscheu traf zunächst und ursprünglich Naturdinge, deren Berührung und Gebrauch die religiöse Sitte auf Grund natürlichen Widerwillens und re-

ligiöser Symbolik verbot (z. B. Blutgenuß, Benutzung gewisser Thiere zur Nahrung, Berührung von Leichnamen). An diese naturalistisch-religiösen Regungen, welche ihre Parallele in den heidnischen Religionen, namentlich in der ägyptischen, der babylonischen und der persischen finden, schließt sich dann der Widerwille gegen den Götzendienst als den Sammelpunkt dessen, was das fromme Gefühl des Israeliten verletzt, aber auch der Abscheu vor der sittlichen Verkehrtheit, insonderheit vor dem als ungöttlich Erkannten (5 Mos. 7, 26; Spr. 29, 27).

Greuel bezeichnet jedoch auch den Gegenstand des frommen Widerwillens, und in diesem Sinn hat die hebr. Sprache mehrere gleichbedeutende Ausdrücke. Der priesterlich technische und wol auch älteste ist schekez (3 Mos. 11, 10. 12. 13. 20. 23. 41. 42); der gewöhnlichste ist tho:ebah, der schriftstellerisch forcirte schikkuz. Diese Prädicate werden angewendet auf Thiere und Speisen (3 Mos. 11; 5 Mos. 14, 3), auf Personen (5 Mos. 23, 8), auf Frevelthaten (Spr. 26, 25), namentlich aber auf das, was mit dem Götzendienst zusammenhängt (3 Mos. 18, 22—26; 5 Mos. 32, 16; 1 Kön. 14, 24), und auf die Götzen selbst; ja die letztern erhalten geradezu die Benennung „Greuel" (5 Mos. 29, 16; 1 Kön. 11, 5. 7; 2 Kön. 23, 13; Jes. 44, 19). Da, was dem religiösen Gefühl ein Greuel ist, eben damit von ihm als widergöttlich betrachtet wird, so findet auch eine Uebertragung der genannten Empfindung auf Gott statt. Auch Gott hat Greuel, natürlich an dem, was dem religiösen Gefühl widerstrebt. Durch diese nothwendige Zurückverlegung des heiligen Abscheus in Gott selbst erlangte der Begriff für die religiöse Praxis eine sehr eindringliche Wirkung auf das gläubige Gemüth, sofern sie die Vorstellung erzeugte, daß der dem menschlichen Subject zugemuthete Abscheu sich von seiten Gottes gegen den wende, in welchem er sich nicht in strengem Gehorsam bethätige, daß also der Uebertreter selbst ein Gegenstand göttlichen Abscheus, zum Greuel vor Gott werde (Ps. 106, 40; Hiob 15, 16). Im N. T. finden sich von diesem Sprachgebrauch nur noch Reste (Offb. 17, 4. 5; 21, 8. 27; Tit. 1, 16). Ursache davon ist ohne Zweifel, daß die Wurzel verdorrt war, welcher er eigentlich entstammte. Jene unmündige Stellung zur Natur, welche mit tiefem Grauen ein unheimliches Gebiet ausscheidet, um sich nicht zu verunreinigen, hat einer freiern Platz gemacht (1 Tim. 4, 4; Tit. 1, 15). Nicht mehr Naturdinge, sondern nur noch sittliche Zustände und Handlungen sind Gegenstände des frommen Abscheus; aus dem, dem Naturinstinct analogen, Grauen ist daher sittliches Urtheil geworden. Mit dieser Erhebung des religiösen Subjects über den Naturbann mußte von selbst das Bedürfniß aufhören, die Gemüthsbewegung des Greuelhabens auf Gott überzutragen. Wie im Menschen selbst an die Stelle des naturalistischen Pathos die rein sittliche Regung getreten war, so trug er nun auch die entsprechenden Prädicate auf Gott über, welche eine sittliche Reaction gegen das Böse bezeichneten (Röm. 2, 8; 9, 22). Einen eigenthümlichen Gebrauch findet der Ausdruck Greuel noch im N. T. Im Buch Daniel ist (Kap. 11, 31; 12, 11) von dem „Greuel des Verwüsters" die Rede, d. h. von dem Götzenaltar, welchen Antiochus Epiphanes (s. d.) auf der Brandopferstätte im Vorhof des Tempels aufstellen ließ, und Kap. 9, 27 wird mit offenbarem Bezug darauf in Aussicht gestellt: sobald der Verwüster auf dem Gipfel der Greuel angekommen sei, werde es zum Ende kommen, und der göttliche Rathschluß, d. h. das Gericht, werde sich über den Verwüster ergießen. Im Anschluß an die alexandrinische Uebersetzung findet Matthäus (Kap. 24, 15) in der letztgenannten Stelle das entscheidende Zeichen (V. 14) für den Beginn des Weltendes angedeutet, den „Greuel der Verwüstung (statt des Daniel'schen Verwüsters) stehend am heiligen Ort", was Lukas, der es freilich nur noch als das entscheidende Zeichen der Endkatastrophe für Jerusalem gelten lassen will, wol ganz im Sinn des Matthäus (und auch des Markus, Kap. 13, 14) auf das Schlagen der röm. Lager um Jerusalem deutet. Späth.

Griechen. Kein Gegensatz innerhalb der Alten Welt tritt schärfer hervor, keiner hat sich im Verlauf seiner innern Vermittelung fruchtbarer erwiesen, als der zwischen dem alttest. Bundesvolk und den Hellenen, von den Römern Griechen, von den Hebräern (ähnlich auch in Aegypten) Iavanim (Ἰάονες, Ionier) genannt. Zuerst kommt Javan in der Völkertafel (1 Mos. 10, 2. 4) mit den vier secundären Namen Elisa, Tharsis, Kittäer und Dodanim (Rodanim) vor; Jes. 66, 19; Ez. 27, 13 steht der Name für die äußerste Westgrenze des hebr. Horizonts, und Joel 4, 6 ist die Rede von nach Javan verkauften Israeliten, die Sach. 9, 13 wieder zurückkehren sollen (doch s. Javan). Näher rückt das griech. Wesen dem Semitismus erst seit der Zeit Alexander's des Großen, welcher nach

Dan. 8, 21 König von Javan heißt, während in den Apokryphen (2 Makk. 4, 36; 6, 8) bereits der Nationalname Hellenen (Ἕλληνες) steht. „Reich der Griechen" heißt insonderheit im 1. Makkabäerbuch (Kap. 1, 10; 8, 18) das seleucidische Reich in Syrien. An den Sprachgebrauch der Apokryphen schließt sich der des N. T. an (Joh. 7, 35; Apg. 11, 20; 19, 10; 20, 21; 21, 28), wo die Hellenen bald als Repräsentanten der gesammten Heidenwelt den Juden (Röm. 2, 9; 1 Kor. 1, 24; 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11), bald als Vertreter der cultivirten Welt den Barbaren (s. d.) gegenüber erscheinen. Dem conservativ angelegten Semiten gegenüber ist das griech. Volk von Natur munter, regsam, lebhaft und unternehmend. Nimmer befriedigt durch das Vorhandene strebt der Grieche immer nach Neuem und sinnt unermüdlich auf Umgestaltung der Gesellschaft, ja auch der Religion. Im sprechenden Gegensatz zum Semitismus haben die griech. Heroen sich nicht gescheut, in zornigem Rechtsgefühl selbst den Göttern mit dem Schwert in der Hand entgegenzutreten. Recht und Staatsordnung haben die großen Männer des Volks auf Erden allenthalben gegründet, und nie war in Griechenland eine Verfassung gut genug, daß nicht der Gedanke, wie sie noch besser werden könnte, die Köpfe der Besten beschäftigt hätte. „Alle Athener, auch die dort weilenden Fremden, waren zu nichts Anderm aufgelegt, denn immer etwas Neues zu sagen oder zu hören." Diese Bemerkung der Apostelgeschichte (Kap. 17, 21) kann auf das hellenische Volk als solches ausgedehnt werden und ist vom semitischen Standpunkt aus ganz richtig empfunden. Ein beständiger Wechsel von Anschauungen und Theorien entspringt aus der formenfrohen Beweglichkeit und schnellen Denkkraft des griech. Geistes. Das reiche Leben desselben zeigt sich in dem Wohlgefallen an immer neuen Gebilden auch auf den Gebieten der Kunst und in einer unerschöpflichen Mannichfaltigkeit des sprachlichen Ausdrucks, der durch natürliche Redseligkeit belebt, durch erworbene Gedankenfülle verfeinert worden ist. Wo der Morgenländer nur durch ein kurzes Wort seine Gedanken andeutet und errathen läßt, da ergießt sich die griech. Ausdrucksweise in wohlgefälliger Breite. Die Rede des Semiten ist ein Symbol, die des Griechen ein Gewand des Geistes.

Aus dieser außerordentlichen Kräftigkeit und Fülle, womit der griech. Genius von Haus aus angethan, erklärt es sich, daß selbst das Urtheil der religiösen Abgelebtheit und Abgespanntheit, das man über die Welt, wie sie in den Jahrhunderten vor und nach Christus war, gern ausspricht, auf Griechenland nur eine bedingte Anwendung findet. Das hellenische Wesen war noch weniger verbraucht, als die übrigen Volksgeister im Reich. Nur muß man dabei nicht an See- und Handelsstädte denken, wie Thessalonich oder gar Korinth, wo der eigenthümliche Anstrich des Griechenthums sich in kosmopolitischer Buntscheckigkeit fast verlor, sondern mehr in das Innere des Landes gehen. Noch im Anfang des 2. christl. Jahrh. lebte in Böotien ruhig und glücklich, voll jenes harmonischen Weltgefühls, welches die bessern Tage der griech. Geistesentwickelung gekennzeichnet hatte, ein Mann wie Plutarch, in dessen Schriften wir kaum einem Zug von religiösem Zerfall und sittlicher Zerfahrenheit begegnen. So mochte der griech. Geist noch da und dort seine alte Kindlichkeit und Heiterkeit, seinen Stolz auf die Mythologie, deren heilige Orte alle vom eigenen Vaterland umschlossen waren, beibehalten haben. Jene ewige Jugend, die man ihm beigelegt hat, mußte ihn widerstandsfähiger gegen das Christenthum machen, als irgendein anderer antiker Volksgeist war, und so sehen wir denn auch in den Jahrhunderten, welche auf das Auftreten Christi und der Apostel folgen, daß das Hellenenthum in der That einen Versuch wagt, sich als Religion neu zu constituiren; Philosophie und Mythologie gehen eine neue Mischung untereinander ein, um dem Christenthum die Wagschale zu halten, und gegen die Apostel und Propheten werden noch einmal die Sänger und Weisen der Vorzeit, werden die Philosophen und Dichter der Blütejahre, werden Pythagoras und Plato heraufbeschworen.

Offenbar war darum auch von Anfang an Griechenland der Boden, auf welchem es der Mission am schwierigsten wurde, sich anzusiedeln. Doch war auch in dieser Beziehung eine Vorarbeit geleistet, theils durch die seit den Zeiten Alexander's fortschreitenden griech. Einflüsse, die nach Palästina eindrangen, theils umgekehrt durch die Ausbreitung des Judenthums in der griech. Welt (das letztere betreffend s. Diaspora). In ersterer Beziehung war schon die Periode der ägypt. Oberherrschaft von bedeutenden Folgen begleitet gewesen, wenngleich die angrenzenden Gebiete viel rascher und unbedingter der Oberherrschaft des Griechischen verfielen als Palästina. Ganz aber konnte auch dieses Land

sich gleichem Geschick nicht entziehen. An der Küste wie im innern Lande entstanden damals eine Menge Städte, meistens durch Erweiterung oder Herstellung älterer verödeter oder herabgekommener Orte, durch welche griech. Sprache, Sitten und Einrichtungen über ganz Palästina verbreitet wurden. So unternahm schon Perdikkas den Wiederaufbau von Samaria; im äußersten Norden wich das alte Dan dem heidnischen Paneas (Paneion, später Cäsarea Philippi); Pella und Dion jenseit des Jordans verrathen schon durch ihre Namen den macedon. Ursprung; das alte Rabbath=Ammon verwandelte sich unter dem zweiten Ptolemäus in Philadelphia, Ar=Moab in Areopolis; im südlichen Phönizien erhob sich bald die neugegründete Hafenstadt Ptolemais (Akko) zu großer Bedeutung; noch weiter südwärts erstand der sogenannte Stratonsthurm, welcher später als Cäsarea am Meer Berühmtheit erlangte und je länger je mehr zur reinen Griechenstadt wurde. So wurde das alte Kanaan bis in seinen heilig gewordenen Mittelort hinein von griech.=macedon. Bildung eingeschlossen und bedrängt. Einem ungemischten Judenthum begegnete man zur Zeit der syr. Religionsverfolgung nur noch in Judäa. Der Versuch, es auch hier einzuschläfern oder auszurotten, mislang bekanntlich und endete mit gänzlicher Vertilgung der gräcisirenden syr. Partei. Der wieder erstarkte nationale Gedanke verfestigte sich im Pharisäismus zu ausschließend ablehnendem Verhalten gegenüber allem Griechenthum, während eine gewisse Tendenz auf Weltbildung, vielleicht auch auf Annahme griech. Gewohnheiten und Sitten, vielfach zu den Eigenthümlichkeiten des Sadducäismus gerechnet wird. In den, dem Auftreten Jesu unmittelbar vorhergehenden Jahrhunderten hatte sonach zwar eine starke Gegenwirkung gegen das Griechenthum stattgefunden, aber ein eigentlicher Ausschluß desselben hatte um so weniger gelingen können, als das Land ja keineswegs durchgängig von Juden bewohnt war, noch ausschließlich unter jüd. Herrschaft stand. An der Seeküste hatten sich viele altheidnische Bewohner erhalten und waren neue griech. Ansiedler in Masse hinzugetreten. Oft genug begegnen unter hasmonäischer und herodäischer Herrschaft uns diese griech. Seestädte als Freistädte; in der Römerzeit wurden die phöniz. Städte zu einem Städtebund zusammengefaßt und zu Syrien geschlagen. Ebenfalls zählte Samaria viele griech. und röm. Bewohner, und nicht minder war auch im Norden das Religions= und Machtgebiet der Juden stets ein sehr schwankendes. Die starke Mischung des Heidnischen mit dem Jüdischen in dem „Bezirk der Heiden" (Galiläa; Jes. 8, 23) war eine Hauptursache der mindern Werthschätzung, deren sich die Galiläer bei den Bewohnern Judäas zu erfreuen hatten, und ganz besonders waren die nördlichen Ostjordanländer von einer aus Juden und Syrern gemischten Bevölkerung besetzt. Was endlich für Entnationalisirung der Juden und für griech.=röm. Anstrich Palästinas unter Herodes dem Großen geschah, ist bekannt und wir verweisen in dieser Beziehung auf den Artikel.

Unter solchen Umständen mußte von mehr als einer Seite das Griechische vordringen oder zum mindesten bekannt werden unter den palästin. Juden. Als großentheils hellenisirte Städte nennt Josephus z. B. Cäsarea und Gaza im Westen, Skythopolis in der Mitte, Gadara und Hippos im Osten. Von da aus und auf dem Wege des Umgangs und Verkehrs namentlich mit ihren hellenistischen Stammgenossen, die sich öfters auf längere Zeit in Palästina aufhielten, lernten es die palästin. Juden in immer steigendem Umfang. Hatten doch zur neutest. Zeit nach Apg. 6, 9 die jüd. Libertiner (Römer), Cyrenäer und Alexandriner, die sich in Judäa niederließen, besondere Synagogen zu Jerusalem, in welchen ohne Zweifel griechisch gesprochen wurde. In andern Städten Palästinas mochte Aehnliches der Fall sein. Dies begreift sich daraus, daß seit Pompejus das Land bald mittelbar, bald unmittelbar in Abhängigkeit von den Römern stand, und daß namentlich auch die Herodäer das griech. Element absichtlich vermehrten. Gewiß war das Griechische damals die Sprache, in welcher die Juden mit ihren Besiegern verkehrten, und in welcher die Landpfleger zu dem Volk redeten. Daher die griechisch gebildeten Staatsmänner und Aspiranten griech. Wissenschaft bei Josephus („Alterthümer", XVI, 7, 1; XX, 11, 2; Contra Apion., I, 9; „Leben", Kap. 9). Aber auch abgesehen davon lernten die meisten palästin. Juden ganz von selbst einige griech. Ausdrücke und Redeformen; ja, es untermischte sich die Landessprache mit einer Masse griechischer und sogar röm. Wortbildungen, die man gebrauchte, ohne ihres Ursprungs sich bewußt zu sein. Am meisten Kenntniß des Griechischen wird aber wol in Jerusalem selbst zu erwarten sein, wo nach dem Talmud 480 Synagogen gestanden haben sollen, in denen die auswärtigen Juden sich zum Gottes=

dienst versammelten und wo, nach einer freilich etwas übertrieben klingenden Angabe, oft über 2 Mill. Menschen allein zum Passahfest sich einfanden. Darum heißt es Apg. 21, 40; 22, 2, Paulus habe, als er Erlaubniß erhalten, zum Volk in Jerusalem zu reden, demselben mit der Hand gewinkt, worauf eine große Stille entstanden. Noch wesentlich gesteigert aber habe sich die Aufmerksamkeit, als sie hörten, daß er hebräisch, d. h. aramäisch zu ihnen sprach. Daraus geht hervor, daß die versammelte Menge erwartete, von einem Hellenisten wie Paulus griechisch angeredet zu werden, daß sie also auch zum Anhören einer griech. Rede nothdürftig muß befähigt gewesen sein. Freilich darf man nicht vergessen, daß es ein Unterschied ist, eine Sprache verstehen und eine Sprache reden oder schreiben. Die feinere Aussprache des Griechischen erreichten selbst gebildete Juden nicht, wie Josephus („Alterthümer", XX, 11, 2) von sich selbst bezeugt.

Endlich ist zu bedenken die Verbreitung und der Gebrauch der griech. Uebersetzung, nicht blos in den Synagogen, welche die Hellenisten in Palästina errichteten, sondern auch bei palästin. Juden dieser Zeit. Die Sprache, in der die heiligen Schriften ursprünglich geschrieben waren, war eine todte Sprache geworden. Schriftliche Uebersetzungen ins Aramäische waren zur neutest. Zeit gerade erst im Entstehen. Um so mehr waren auch palästin. Juden, welche, ohne Schriftgelehrte zu sein, doch Interesse für die heiligen Schriften hegten und sich durch eigene Lesung mit denselben vertrauter zu machen wünschten veranlaßt, sich zu diesem Behuf nach der griech. Uebersetzung umzusehen; und das hatte wieder die Folge, daß sie mit dem Griechischen, namentlich in der Anwendung auf religiöse Gegenstände, vertrauter wurden, daher diese Sprache mit der Zeit selbst von palästin. Juden für derartige Gegenstände angewendet wurde. Die religiösen Machthaber konnten dem auf die Dauer nicht widerstehen, und bald sehen wir die griech. Sprache neben der aramäischen eine Art Privilegium genießen. Die biblischen Lectionen dürfen griechisch gehalten, der Scheidebrief kann hebräisch oder griechisch ausgestellt werden. Die griech. Sprache ist somit für den gerichtlichen und für den religiösen Gebrauch legitimirt. Nach alledem ist es zu begreifen, wenn der jüd. Geschichtschreiber Josephus (Contra Apion., II, 10) sagt: „Von den Griechen sind wir mehr durch den Ort, als durch die Beschäftigungen getrennt."

Was Josephus der griech. Wissenschaft als „Philosophie" der Juden entgegenstellt, das ist nun freilich der Sache nach nichts als Schriftgelehrsamkeit und Rabbinismus. Aber wenigstens in Alexandria hatte sich eine wirkliche Auseinandersetzung zwischen jüdisch und griech. Geist vollzogen, und seit dem schriftgelehrten Antigonus von Socho bis herab auf den 200 Jahre später wirkenden Gamaliel (s. d.) läßt sich auch bezüglich einer Richtung innerhalb der palästin. Theologie Befreundung mit griech. Bildung nachweisen. Gamaliel's großer Schüler Paulus war es, der die im 4. Evangelium geweissagte Bekehrung der Griechen (Joh. 12, 20) vollbringen und „Juden und Griechen" (Apg. 14, 1; 18, 4) zu einem Gottesvolk sammeln sollte. Freilich heftet sich an die beiden letzterwähnten Stellen die Vermuthung, daß, da die „Griechen" in der Synagoge anwesend sind und von den Heiden unterschieden werden (Apg. 14, 2), der Ausdruck gleichbedeutend mit den „gottesfürchtigen Griechen" (Apg. 17, 4), d. h. „gottesfürchtigen Proselyten" (Apg. 13, 43) zu nehmen sei. Dagegen hätte man nimmermehr aus dem Ausdruck „Zerstreuung der Griechen" (διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων) in Joh. 7, 35 schließen sollen, daß im N. T. hellenistische Juden Hellenen heißen können. Die Juden sind vielmehr die „Zerstreuung", und der Genetiv dabei bedeutet, daß sie unter Griechen wohnen. Wohl aber scheint auch aus Joh. 12, 20 hervorzugehen, wo freilich Schweizer und Hengstenberg reine Heiden, Ewald und Meyer wieder hellenistische Juden finden, daß man in der jüd. Synagogensprache die Proselyten des Thors auch einfach als „Griechen" bezeichnete. Aber nicht blos an Proselyten war die Paulinische Rede gerichtet, immer entschiedener wandte sie sich unmittelbar an das griech. Volk selbst. Die Apostelgeschichte verlegt diesen Wendepunkt besonders nach Korinth (Kap. 18, 6), wie denn auch die Korintherbriefe das redendste Zeugniß davon ablegen, wie der Apostel es verstanden hat, den Griechen ein Grieche zu werden (1 Kor. 9, 21). Freilich glich der griech. Boden fast überall mehr oder weniger dem Ackerland, welches im bekannten Gleichniß als steiniges Erdreich bezeichnet wird, dessen dünne Gartenerde der Pflanze zuerst ein günstiges Gedeihen verspricht, bis ihre Wurzeln an den harten Felsen stoßen, der sich darunter hinzieht. Ueberall sehen wir ein hastiges Zudrängen zu der neuen Botschaft; nicht eilends genug kann man sich auf den neuen Boden herüber-

begeben. Die Neugierde der Athener, deren die Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit Erwähnung thut, ist sprichwörtlich geworden. Aber auch die Schnelligkeit ist zu bemerken, womit das Christenthum Tagesgespräch wird, dessen Echo aus allen Ecken der Welt widertönt. Kaum ist der Apostel von Thessalonich nach Korinth gereist, so findet er schon dort in aller Munde, was er erst erzählen zu sollen meint — die von reisenden Kaufleuten und anderswie verbreitete Nachricht von der Bildung der neuen religiösen Gemeinschaft in Thessalonich (1 Thess. 1, 8). Aber wie es schon zu Thessalonich an den Tag kommen sollte, daß mit dem Uebertritt zum Christenthum alte Laster, wie geschlechtliche Vergehen, nicht plötzlich ausgerottet werden, ja sogar neue, wie geistliche Müßiggängerei, leicht sich bilden können, so sollte eine ähnliche Erfahrung bald genug und in erweitertem Maße auch in Korinth zu machen sein. Ueberhaupt pflegte man über die neue Lehre mehr zu discutiren und zu reden, sich zu streiten und zu erhitzen, als daß der rechte Ernst, die eigene Person und das eigene Leben unter die Zucht des Evangeliums zu stellen, überall hätte zu finden sein können. Und so sehen wir denn auch in der Folgezeit den Geist des griech. Christenthums sich in unabsehbaren Lehrstreitigkeiten erschöpfen, welche die innere Auflösung nicht hemmen konnten und schließlich das Ihre dazu beitrugen, den altgriech. Boden, welchen Paulus für das Kreuz erobert hatte, an den Halbmond verloren gehen zu lassen. Holtzmann.

Griechenland. So übersetzt Luther im A. T. Javan (s. Griechen) und Apg. 20, 2 den Namen Hellas (Ἑλλάς), welcher theils im Gegensatz zum Peloponnes, dem andern Stück der Provinz Achaja, theils im Gegensatz zu Macedonien, das mit der Provinz Achaja das gesammte griech. Gebiet ausmachte, gebraucht wird (s. Achaja). Holtzmann.

Griechisches Reich, s. Syrien.

Griffel, s. Schreibkunst.

Groschen, s. Drachme und Münzen.

Gruß. Die Sitte des Morgenländers, bei der Begegnung eines Freundes, besonders aber eines hochgestellten Mannes, oder beim Eintritt in ein Haus sich zu grüßen, war eine mit großer Pünktlichkeit befolgte und mit manchen Ceremonien umgebene Handlung der Höflichkeit; denn man begnügte sich nicht durch einfache Hand- oder Körperbewegung oder durch ein kurzes Wort, dem Vorübergehenden Freundschaft und Unterwürfigkeit auszudrücken, sondern je nach dem Rangunterschied der einzelnen ließ man in einer oft hyperbolischen Weise Wort und Geste zusammenwirken, zum Ausdruck höchster Freundschaft und Ergebenheit. Wie umständlich und zeitraubend oft alle diese bei der Begegnung vorkommenden Segenswünsche, Umarmungen, Küsse, Erkundigungen und Verbeugungen gewesen sein mögen, geht unter anderm aus dem Umstand hervor, daß der Prophet Elisa, bewogen durch die Bitte der Sunamitin, seinem Knaben gebietet, die Lenden zu gürten, den Stab des Propheten in seine Hand zu nehmen und hinzugehen nach Sunem, unterwegs aber niemand zu grüßen und dem Grüßenden nicht zu danken (2 Kön. 4, 29); ein flüchtig gesprochenes Wort wird mit diesem Befehl gewiß nicht verboten gewesen sein, aber ganz gegen den Willen des zuerst Grüßenden konnte durch den Gruß doch ein Aufenthalt entstehen, der in jenem Fall nicht erwünscht war. Den auszusendenden siebzig Jüngern gibt auch der Herr in einer, die großen Aufgaben und Bedingungen dieser Sendung zusammenfassenden Rede das Gebot, niemand auf der Straße zu grüßen (Luk. 10, 4); auch hier sollte nicht der Gruß überhaupt untersagt sein (V. 5. 9); indem aber der einfache Friedensgruß beim Eintritt in ein Haus, und dem Kranken gegenüber der sofortige Hinweis auf das nahende Reich Gottes geboten wird, ist die Befolgung vieler unnützer störender Ceremonien, namentlich bei Verfolgung eines so großen Ziels, verboten und das schlichte, an das höchste göttliche Geschenk des Friedens mahnende Wort als Gruß empfohlen; in solcher Weise grüßend tritt Jesus ein in den Kreis seiner Jünger: „Friede sei mit euch!" (Luk. 24, 36; Joh. 20, 19. 21), und ebenso grüßen die Verfasser der apostolischen Sendschreiben des N. T. ihre Leser zu Anfang und Ende derselben in jener wunderbar schönen, das specifisch christl. Moment tief erfassenden Weise (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 16, 21. 23. 24; 2 Kor. 1, 2; 13, 13; Gal. 1, 3; 6, 18; Eph. 1, 2; 6, 24; Phil. 1, 2; 4, 23; Kol. 1, 2; 4, 18; 1 Thess. 1, 1; 5, 28; 2 Thess. 1, 2; 3, 17 fg.; 1 Tim. 1, 2; 6, 21; 2 Tim. 1, 2; 4, 22; Tit. 1, 4; 3, 15; Phil. 3; 2 Petr. 1, 2; 2 Joh. 3; 3 Joh. 15; Hebr. 13, 25; Jud. 2; Offb. 1, 4; 22, 21). Zwar findet sich dieser Friedensgruß auch im hebr. Alterthum, es scheint sogar die einfachste Form der Begrüßung nur

in den Worten: Šalóm lekâ, d. i. Friede (sei mit) dir! bestanden zu haben (Richt. 19, 20; 2 Sam. 20, 9; 1 Chron. 12, 18); so ist es auch heute noch bei den Arabern gewöhnlich, zu sagen: Salam alaikum, d. i. Friede euch! worauf geantwortet wird: Alaikum Salam, d. i. auch euch Friede! Aber bei dieser einfachen Formel blieb man nicht stehen, sondern erweiterte sie zunächst so, daß man den Wunsch des Friedens nicht nur auf die Person, sondern auch auf ihr Haus und all ihr Eigenthum ausdehnte (1 Sam. 25, 6). Hierbei hat das Wort „Friede" zumeist die Bedeutung: Wohlergehen, Wohlbefinden, Heil; wie denn überhaupt die mit dem Gruß oft identische Nachfrage nach dem Befinden des andern ausgedrückt wird durch die Formel: „Fragen nach dem šalom", d. i. nach dem Wohlsein des andern (2 Mos. 18, 7; Richt. 18, 15; 1 Sam. 10, 4; 2 Kön. 4, 26). Statt des Friedens wünschte man auch die Gegenwart des letzten und höchsten Gebers desselben dem Begrüßten, indem man sagte: „Der Herr sei mit dir!" (Ruth 2, 4); die Antwort war dann: „Der Herr segne dich!" (Ruth, a. a. O.), und wurde dabei dem Begrüßten ein Ehrenprädicat gegeben (Richt. 6, 12); auch wünschte man dem andern, daß er von Gott begnadet werde (1 Mos. 43, 29) oder daß der Segen Jahve's über ihm sei (Ps. 129, 8).

Die genannten Formeln waren nun von verschiedenen Gesten begleitet; besonders pflegte man sich zu neigen beim Gruß, und vor allem dann, wenn derselbe einer hochgestellten, fürstlichen Persönlichkeit galt. Das dafür übliche Wort ist im A. T. gewöhnlich hištahawë, völlig entsprechend dem im N. T. gewöhnlichen griech. προσκυνεῖν; dieses sowie jenes bezeichnet ursprünglich das Sichbeugen, Sichniederwerfen, wie solches natürlich vor allem bei der Verehrung Gottes, als des am meisten Verehrungswürdigen, gefordert und vollzogen wurde (1 Mos. 22, 5; 2 Mos. 24, 1; 33, 10; Richt. 7, 15; 1 Sam. 1, 3; 1 Kön. 1, 47; 2 Kön. 19, 37; vgl. Matth. 4, 10; Joh. 4, 20. 24; 12, 20; Apg. 8, 27; 24, 11; Offb. 14, 7); so neigen sich auch die Würdenträger und Diener der pers. Fürsten bis zur Erde vor denselben, als vor den sichtbaren Repräsentanten des unsichtbaren Lichtgottes. Hieraus geht hervor, daß diese Art der Verehrung, bei der Begrüßung angewandt, zunächst nicht ein Ausdruck freundschaftlicher Liebe sein kann; wer in dieser Weise grüßte, trat damit gleichsam in das Verhältniß eines Dieners oder Knechtes dem andern gegenüber, stellte sich ihm, als seinem Gebieter, gleichsam zur Verfügung und opferte ihm, wenigstens in diesem Augenblick, das im Alterthum so hochgestellte Recht persönlicher Selbständigkeit auf; oft geschah es wol zu dem besondern Zweck, den andern günstig für sich zu stimmen und zur Erhörung einer Bitte geneigt zu machen. In diesem Sinn grüßte man dadurch, daß man sich vor dem andern tief verneigte, und zwar nicht nur bei der Begegnung, sondern auch beim Weggehen (2 Sam. 18, 21); so beugt sich Lot zur Erde vor den zwei Engeln, die zu ihm kommen (1 Mos. 19, 1), in gleicher Weise Abraham vor den Hethitern (1 Mos. 23, 7), um von ihnen die Grabhöhle für Sarah zu erlangen; so neigen sich auch die Garben der Brüder grüßend vor der Garbe Joseph's (1 Mos. 37, 7); ebenso Mephiboseth vor David (2 Sam. 9, 6), wo die Eile, mit welcher der Gruß in dieser Weise vollzogen wird, veranschaulicht ist durch den Ausdruck „auf sein Angesicht fallen und verehren", wie es 2 Sam. 14, 4 von dem Weibe von Thekoa, und 2 Sam. 1, 2 von dem Boten mit Saul's Todesbotschaft vor David, steht. Vor Elia „fällt" Obadja auf sein Angesicht (1 Kön. 18, 7), ebenso wie Judith vor Holofernes (Jud. 10, 21) und die Brüder vor Joseph (1 Mos. 50, 18), während es an andern Stellen von ihnen heißt, daß sie „zur Erde fielen" (1 Mos. 44, 14) oder „mit dem Angesicht zur Erde" (1 Mos. 42, 6). Noch ausführlicher heißt es von Abigail, daß sie vor David vom Maulthier stieg (wie Rebekka vor Isaak, 1 Mos. 24, 64), auf ihr Antlitz fiel, anbetete und zu seinen Füßen fiel (1 Sam. 25, 23), während sonst auch einfacher gesagt wird: „Fallen vor jemand" (2 Sam. 19, 19). Jedoch man begnügte sich nicht mit dieser einmaligen Verbeugung; von der Feierlichkeit eines bedeutungsvollen Augenblicks überwunden neigt sich David dreimal (1 Sam. 20, 41) und Jakob sogar siebenmal (1 Mos. 33, 3) vor Esau, um durch diesen höchsten Grad der Unterwürfigkeit den vorher wachgerufenen Zorn des Bruders zu versöhnen. Noch heute sind im Orient diese Arten der Begrüßung üblich; man neigt sich im buchstäblichen Sinn „das Angesicht zur Erde", sodaß oft der Staub der Straße auf dem Angesicht zu sehen ist; eine ähnliche Ehrenbezeigung findet sich auch bei den Hindus, besonders wenn sie ihren geistlichen Führern begegnen, vor diesen werfen sie sich nieder und reiben sich den Staub ihrer Füße an Stirn und Brust.

In der gebückten Stellung verharrte man wol auch, indem man die Knie beugte (2 Kön. 1, 13; Matth. 27, 29), allein an vielen andern Stellen ist das nicht sowol Begrüßung als vielmehr anbetende Verehrung Gottes (1 Kön. 8, 54; Esra 9, 5; Jes. 45, 23; Ps. 95, 6) oder es hat einen ganz besondern praktischen Zweck, wie Richt. 7, 5. 6. Daß bei Freunden, die sich begegneten, auch der Kuß zur Begrüßung üblich war, erhellt aus vielen Stellen; allein es geschah eben nur, wie auch heute noch im Orient, bei solchen, welche genauer miteinander bekannt waren oder auf gleicher Stufe der Verwandtschaft, des Alters oder des Ranges standen, darum konnte als naher Verwandter Jakob ohne Verletzung der Sitte Rahel küssen (1 Mos. 29, 11); denn das, was sonst Frechheit gewesen wäre (Spr. 7, 13), war den nächsten Verwandten, besonders Geschwistern (HL. 8, 1), erlaubt. So finden wir den Kuß erwähnt, außer bei der Begegnung (2 Sam. 20, 9), besonders beim Weggehen (Ruth 1, 9; Tob. 10, 13; Apg. 20, 37) und Kommen (Tob. 9, 8; 11, 11; Luk. 15, 20; vgl. 22, 47). Wie sehr diese Art der Begrüßung beim Eintritt in ein Haus Sitte gewesen sein muß, erhellt aus den Worten Jesu in Luk. 7, 45. Man küßte immer den Mund, vielleicht auch den Bart (2 Sam. 20, 9), doch ist wol in der angeführten Stelle nur von einem Erfassen des Bartes und Küssen des Kinnes die Rede. In gleicher Weise wird der Kuß heute noch im Orient gegeben, aber nach dem Bericht eines Reisenden nicht nur auf das Haupt, sondern auch auf Hand und Schulter. Wie man aber jetzt, z. B. in Aegypten und Syrien, derartige Grüße nur an Glaubensgenossen richtet, so scheinen auch zu Jesu Zeiten die Heiden von jeglicher Begrüßung der Juden ausgeschlossen gewesen zu sein. Allein der niedrige Standpunkt einer solchen Liebe, welche nur die durch gleiche Nationalität Verbundenen achtet und liebt, und daher auch nur ihnen den Ausdruck wohlwollender Gesinnung im Gruß gibt, wird von dem Erlöser ebenso verurtheilt (Matth. 5, 47) wie jener pharisäische Hochmuth, der gerade darin sich gefiel, von andern durch den Gruß ausgezeichnet zu werden (Matth. 23, 7; Mark. 12, 38; Luk. 11, 43; 20, 46). Die Rabbinen untersagten den Gruß nur in den Frühstunden zu der Zeit, wo das Gebet noch nicht vorüber war, da man zum Gebet zuerst am Tage seinen Mund öffnen solle, höchstens dürfe man vorher sich waschen und scheren zur Vorbereitung für das Gebet, nicht aber essen und trinken, sich geistig beschäftigen oder auch jemand grüßen, ehe man des Herrn gedacht; in den Erklärungen zu der Stelle 1 Mos. 29, 11 wird von ihnen der Kuß nur in drei Fällen erlaubt, als Kuß der Ehrfurcht, der Begegnung und des Abschieds. Grundt.

Grütze, s. Speisen.

Gur („Einkehr"), die „Anhöhe (von) Gur" bei Jibleam (2 Kön. 9, 27), also im Stammgebiet von Westmanasse, und zwar nach unserer Stelle zwischen Jesreel und Megiddo gelegen, „hatte vermuthlich (wie Thenius bemerkt) ihren Namen von einem einzelnen, dort stehenden Karavanserai (ganz wie bei uns sehr häufig «Schänkhübel»)". Kneucker.

Gur Baal („Wohnung des Baal"), nach 2 Chron. 26, 7, ein Ort oder eine Gegend, wo ein Araberstamm wohnte; kommt aber sonst nirgends vor. Die LXX übersetzen „auf dem Felsen (auf Petra)", scheinen also an die Hauptstadt der Edomiter, Sela, gedacht zu haben; das Targum an die bekannte Philisterstadt „Gerar". Sollte aber nicht vielmehr, während man 1 Chron. 4, 39 auch schon „Gerar" für „Gedor" hat lesen wollen, umgekehrt an unserer Stelle statt des „Gur" des hebr. Textes und des „Gerar" des Targums „Gedor" zu erwarten sein, welches 1 Chron. 4, 39—41 ebenso neben den Meunitern (s. Maon) vorkommt, wie hier „Gur Baal", und ebenso zwischen den Philistäern und Mennitern gelegen ist, wie das Petra der LXX? Kneucker.

Gurken. In Aegypten und Palästina werden zwei Arten von Gurken cultivirt, nämlich cucumis chate und cucumis sativus vulgaris (gemeine Gurke). Das Blatt der Chatespecies ist kleiner, rundlicher und nicht so stark gezähnt als das der andern; die Frucht der Chate dagegen erscheint weit größer, liefert jedoch weniger schmackhaftes und festes Fleisch als die cucumis sativus, deren Anpflanzung überdies durch einen besonders reichlichen Ertrag lohnt.

Im Hochland von Palästina säet man die Gurken gegen Ende April, wenn der Spätregen gefallen, in die Felder, von denen man soeben die Gerstenernte heimgeholt. Während der nächst darauffolgenden Monate kann man oft bei hundert Jucharten an Einem Stück den Boden von kriechenden Gurkenrampen bedeckt sehen. Am üppigsten gedeiht die Pflanze auf feuchtem Boden, wie z. B. in der Ebene Batiha am Nordostende

des Tiberiassees, von wo große Massen frühreifer Gurken auf den Markt von Damaskus gebracht werden. In der Zeit der niederdrückenden Sommerhitze bildet diese Frucht eine äußerst beliebte und angenehme Speise, und armes Volk nährt sich monatelang fast ausschließlich von ein wenig Gerstenbrot mit rohen Gurken. Wir begreifen darum sehr wohl, daß die Israeliten auf der dürren Sinaihalbinsel während des heißen Sommers mit Schmerzen unter anderm auch der saftigen Gurken Aegyptens gedachten (4 Mos. 11, 5).

Noch beobachtet der Palästinawanderer in den weiten Gurkenfeldern die einsamen Wachthütten, mit denen Jesaja einmal das verlassene Jerusalem vergleicht (Jes. 1, 8). Die Wächter haben übrigens mehr als den feindlichen Menschen den wilden Thieren, namentlich den Schakalen, zu wehren, die zuweilen große Verheerungen anrichten. Ihre Hütten sind solche einfachster Art, aus wenigen Pfählen und Zweiggeflecht flüchtig gebaut, eine leichte Beute des Sturmes, wenn die Gurkenernte vorüber ist, darum bei Hiob (Kap. 27, 17) ein passendes Sinnbild für das haltlose Glück der Gottvergessenen.

Neben den eßbaren Gurken fehlt es in Palästina auch nicht an verschiedenen andern Arten, die nicht genießbar, sondern höchstens für medicinische Zwecke zu verwenden sind. Eine dieser wilden Species erscheint im A. T. z. B. in der Elisageschichte unter dem Namen paḳḳuʿót. Ein Angehöriger des Propheten sei beim Kräutersuchen während einer Hungersnoth auf die „Feldrebe" gestoßen und habe sein Kleid voll Feldgurken von ihr gesammelt. Darauf habe er sie in den Gemüsetopf geschnitten, weil die Prophetenschüler die Frucht nicht gekannt. Doch als sie nun das Gericht versuchten, heißt es, „schrien sie auf und sprachen: «Der Tod ist im Topfe!» Und sie konnten es nicht essen", ohne Zweifel wegen der großen Bitterkeit (2 Kön. 4, 39 fg.). Da der Name paḳḳuʿót seiner Wurzel nach auf eine aufspringende Frucht hindeutet, so hat man an die Spritzgurken gedacht (ecbalium elaterium), beinahe fingerlange, zolldicke, eirunde, grüne und fleischige Früchte, die im Zustand der Reife beim Druck am Stiel aufspringen und ihren Saft mit Heftigkeit ausspritzen. Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 451 fg.) versteht darunter die Coloquinte, indem er bemerkt, die Spritzgurke sei im ganzen Lande so verbreitet, daß sie den Prophetenschülern nicht habe unbekannt sein können, während er die Coloquinte nur im Jordanthal getroffen. Dort wachse die Pflanze sehr reichlich, treibe Ranken von außerordentlicher Länge und bringe eine große Menge von Früchten hervor. Sie zeichne sich ferner aus durch ein dem Weinrebenlaub ähnliches, handförmiges Blatt wie auch durch das schöne Aussehen der Frucht, die in Größe und Form der Orange gleiche. Das reif gewordene Fleisch der Coloquinten trocknet rasch und bildet die bekannte bittere und drastisch wirkende Medicin. Unter dem Namen peḳḳaʿím wird die fragliche Frucht auch als Reliefverzierung im Innern des Tempels erwähnt, und es läßt sich nicht bestreiten, daß die Coloquinte wegen ihrer hübschen Form zum Ornament sich sehr eignet. Allerdings findet sich die Coloquinte nicht blos im Jordanthal, wie Tristram andeutet, sondern auch anderwärts, z. B. an der Küstenebene, und ferner ist zu bedenken, daß jenes Gilgal, von welchem der Prophetenschüler (2 Kön. 4, 39) ausging, nach 2 Kön. 2, 1 und 3 auf dem Gebirge oben und nicht im Jordanthal lag, weshalb man vom zahlreichen Vorkommen der Coloquinten in letzterer Gegend keinen Schluß ziehen kann. Wir lassen den Entscheid über die beiden in Frage kommenden Species, weil der Anhaltepunkte zu wenige sind, dahingestellt. Furrer.

Gürtel. Die weite Kleidung ohne Knöpfe oder Heftchen, die im Alterthum gebräuchlich war und noch heute im Morgenland getragen wird, macht den Gürtel nothwendig, um das Gewand zusammenzuhalten und seine Länge zu kürzen, wenn die Bewegung nicht gehemmt werden soll. Wir finden daher denselben allenthalben im Gebrauch, wo die Kleider nicht, gleich den unserigen, nach dem Leib zugeschnitten und angepaßt sind. Die Assyrer, deren Gewänder wegen ihrer Pracht im Alterthum sprichwörtlich waren und von den Persern und andern Völkern angenommen wurden, zeigen auf den Sculpturen ihre Könige in bis auf die Knöchel wallenden Gewändern, in der Hüftgegend mit einem Gürtel, an dem große Quasten an Schnüren bis zu den Füßen hinabhängen. Auch bei den Aegyptern wurde der Leibrock durch einen Gürtel und bei der königlichen Gewandung durch einen kostbaren mit Hieroglyphen zusammengehalten. Die Römer zogen ihre Tunica mit einem Gürtel hinauf, und es gehörte bei ihnen zur guten Sitte, öffentlich sorgfältig gegürtet zu erscheinen, wogegen „ungegürtet" gleichbedeutend mit liederlich oder faul war, da man bei der Arbeit gegürtet sein mußte. Bei den Griechen, wo es allgemeiner Brauch

war, das Chiton gegürtet zu tragen, gehörte der Gürtel bei Männern und Frauen zum vollständigen Anzug, und die Bildwerke zeigen die Sorgfalt der letztern, durch die Gürtung einen schönen Faltenwurf des Gewandes hervorzubringen. Auch bei den Hebräern wurde der Gürtel vom männlichen und weiblichen Geschlecht getragen (Jes. 3, 24; 1 Kön. 2, 5), und obschon ihn der Pentateuch, außer bei der priesterlichen Kleidung, nicht anführt, zählte er doch zu den Hauptstücken des Anzugs (Ez. 23, 15; Dan. 10, 5), daher er in den übrigen biblischen Schriften sehr häufig und unter verschiedenen Namen erwähnt wird. Um das Unterkleid zusammenzufassen, damit es beim Gehen (1 Kön. 18, 46; 2 Kön. 4, 29; 9, 1; Jes. 11, 5; Jer. 1, 17; Joh. 21, 7; Apg. 12, 8), Tanzen (2 Sam. 6, 14) und bei häuslichen Geschäften (Spr. 31, 17) nicht hinderlich sei, genügte wol ein Gürtel aus Leder, wie ihn Arme oder streng Lebende auch zu tragen pflegten (2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4; Mark. 1, 6); Reichere trugen ihn auch von Linnen (Jer. 13, 1), Byssus (Ez. 16, 10), und mit dem steigenden Luxus wurde er kostbar, sogar mit Edelsteinen verziert (Dan. 10, 5; 1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44) und in dieser Art ein Hauptstück besonders des weiblichen Putzes (Jes. 3, 20). Aehnlich verhält es sich im heutigen Morgenland, wo die Gürtel der persischen und ind. Damen, namentlich der Javanerinnen, Gegenstand der höchsten Pracht zu sein pflegen, während der gewöhnliche Gürtel des gemeinen Orientalen häufig von Leder, oft mehreremal übereinandergelegt und gewöhnlich breiter ist als der kostbare, mit Seide, Gold und Silber gestickte. Auch im christl. Westeuropa wendete man vor alters große Sorgfalt auf den Gürtel, der gewöhnlich von Leder, aber auch von Borten, Metall und mit Edelsteinen prachtvoll besetzt war, daher in altdeutschen Gedichten stets mit besonderer Vorliebe erwähnt wird. Der griech. Gürtel bestand bald aus einem einfachen schmalen Bande, bald aus einem breitern, zierlich gearbeiteten Reif. Nach einem Sinngedicht des Asklepiades trägt Hermione einen Gürtel mit der Inschrift: „Liebe mich immer, aber betrübe dich nicht, wenn mich ein anderer liebt." Die hebr. Männer trugen den Gürtel um die Lenden (1 Kön. 2, 5; 18, 46; 2 Kön. 4, 29; Jer. 13, 11; Offb. 1, 13; 15, 6 u. a.); die Priester sollen ihn, nach Josephus, etwas höher gegen die Brust getragen haben, und die Frauen, wie man vermuthet, tiefer und locker, wie im heutigen Orient. Der Priestergürtel aus vier Farben, vorn zugeknüpft, sodaß die beiden Enden auf die Füße herabreichten, heißt Abnet (2 Mos. 28, 4. 39 fg.; 3 Mos. 16, 4); der Ausdruck wird aber auch auf den Leibgurt eines Vornehmen übertragen (Jes. 22, 21); der Frauengürtel wird außer andern Namen mit Kisurim bezeichnet (Jes. 3, 20; Jer. 2, 32). Indem das Kleid durch den Gürtel heraufgezogen ward, entstand ein Ueberhang, den man als Tasche benutzte, deren die oriental. Kleidung entbehrt, um Geld und was man sonst bei sich tragen mochte, zu verwahren (Ez. 9, 2; Matth. 10, 9; Mark. 6, 8), wie der heutige Morgenländer sein Feuerzeug, Schweißtuch u. dgl. am Gürtel verbirgt oder einst der röm. Soldat sein Viaticum aufbewahrte. Am Gürtel trug man auch das Schwert (2 Sam. 20, 8; 25, 13; Richt. 3, 16), wie noch jetzt der Orientale und vor alters in Europa die Männer die Waffen, und die Frauen an demselben Tasche und Messer bis an die Knie hinabhängen hatten. Ein festzusammenhaltender Gürtel gehörte zur Rüstung des Kriegers (1 Kön. 2, 5; Jes. 5, 27), daher „sich gürten" (5 Mos. 1, 41) soviel heißt, als zum Kampf sich rüsten (Jes. 8, 9; Ps. 76, 11; 1 Makk. 3, 58) oder, im allgemeinen, sich bereit halten (Luk. 12, 3), etwa zur Reise (2 Mos. 12, 11). Auch bei Griechen und Römern war der Ausdruck „gegürtet sein" in dieser Bedeutung gebräuchlich. Das Uebergeben des Gürtels war bei den Hebräern zwischen Freunden das Zeichen großen Vertrauens und inniger Verbindung (1 Sam. 18, 4); an einen Beamten wurde damit die Einführung in das Amt sinnbildlich ausgedrückt (Jes. 22, 21). An der Stelle 1 Makk. 10, 89, wo Luther Gürtel übersetzt, ist nach dem Grundtext eigentlich eine Spange gemeint, wodurch das Oberkleid auf der Brust oder Schulter befestigt wurde. Gürtel waren ein Handelsartikel, den fleißige Hausfrauen liefern mochten. Roskoff.

Gut, s. das Gute.

Gute (das). Wie das Böse (s. d.) in der Bibel das Zweckwidrige, was innerhalb der moralischen Weltordnung nicht sein soll, bedeutet, so das Gute das Zweckentsprechende, was zur Verwirklichung der moralischen Weltordnung und der Erfüllung des göttlichen weltregierenden Willens dient. Eigentlich ist nur Gott in der vollkommenen Bedeutung des Wortes gut (Mark. 10, 18; vgl. noch Luk. 18, 18 fg.; Matth. 19, 16 fg.), und Jesus selbst hat deshalb (a. a. O.) dieses Prädicat von sich abgelehnt. Als der absolut Gute

ist Gott schlechthin unversuchbar zum Bösen, die absolute Negation des Bösen (Jak. 1, 13 fg.). Weil Gott, der Weltschöpfer, absolut gut ist, so ist auch „Himmel und Erde“, die Schöpfung Gottes oder die Welt, gut, und zwar hat, nach dem ältesten Erzähler, Gott seine Schöpfung während und nach der Erschaffung durch die siebenmal wiederholte Zustimmungsformel „gut“ sanctionirt (1 Mos. 4, 10. 12. 18. 21. 25. 31; über diese Formel vgl. Schrader, „Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte“ [Zürich 1863], S. 20 fg.). Immerhin versteht jedoch die biblische Erzählung dieses zustimmende „gut“ nicht im absoluten, sondern nur im relativen (potenziellen) Sinn, denn sonst wäre der Sündenfall (s. d.) eine metaphysische Unmöglichkeit gewesen. Gleichwol ist die Thatsache, daß Gott die Welt „gut“ erschaffen, für die biblische Weltanschauung von entscheidender Bedeutung. Es ist damit von vornherein jede dualistische Weltbetrachtung, die Annahme von zwei uranfänglichen oder vorweltlichen Principien, einem guten und einem bösen, abgeschnitten; nur dem Guten wird wesentliche Realität beigelegt, und, aller moralischen Schwankungen innerhalb der weltgeschichtlichen Entwickelung ungeachtet, bleibt hiernach dem Guten der schließliche Sieg gesichert, wogegen das Böse immer nur am Guten und mit Hülfe des Guten seine Existenz zu fristen vermag. Dagegen darf, nach der biblischen Weltanschauung, das Gute mit dem Bösen unter keiner Bedingung vermengt werden. Die sittlichen Gegensätze von Gut und Böse sind zwar keine absoluten; es findet sich nirgends in der wirklichen Welt schlechthin Gutes und schlechthin Böses, und auch im Menschen ist Gutes und Böses gemischt. Das Menschengeschlecht besteht nicht aus Engeln und aus Teufeln, sondern aus mehr oder weniger Guten und Bösen, was zu einer mildern Beurtheilung der Menschen und ihrer Schicksale veranlaßt, worin uns Jesus selbst mit seinem Beispiel vorangegangen ist (Mark. 10, 40; Luk. 13, 1 fg.; 23, 34). Dagegen straft der Prophet ernstlich diejenigen, welche den Unterschied zwischen Gutem und Bösem aufheben, das Böse gut und das Gute böse nennen, Finsterniß zu Licht und Licht zu Finsterniß, Bitteres zu Süßem und Süßes zu Bitterm machen (Jes. 5, 20). Das Gute und das Böse sind zwei sittlich geschiedene Gebiete, und die Vermengung derselben miteinander hebt das sittliche Urtheilsvermögen, und damit die Grundlagen der sittlichen Weltordnung selbst auf. Das Licht ist in der Bibel öfters, besonders auch im N. T., Sinnbild des Guten, weil es rein ist, die Finsterniß Sinnbild des Bösen, weil sie als die Brutstätte der Unreinheit betrachtet wird (Matth. 6, 22 fg.; Matth. 5, 14; Joh. 3, 15 fg.; 1 Joh. 1, 5 fg.; Eph. 5, 8 fg.).

Nach der biblischen Weltanschauung findet sich das Gute nur auf dem persönlichen Gebiet der sittlichen Selbstbestimmung, und bemessen wird es an dem göttlichen Willen, dessen Offenbarung das Gesetz (s. d.) ist, sodaß gut handeln soviel heißt als in Gemäßheit des göttlichen Willens handeln (5 Mos. 6, 17 fg.; Micha 6, 8). Im A. T. manifestirt sich das Gute vorzugsweise in der Form des mosaischen Gesetzes und der theokratischen Gesetzesinstitutionen; von daher erhielt die alttest. Frömmigkeit einen wesentlich gesetzlichen Charakter. Das Gesetz Gottes zu halten immer und ewiglich, erschien dem alttest. Frommen als der höchste Lebenszweck (Ps. 119, 44). Die tiefere Frömmigkeit begnügte sich dagegen mit der blosen Gesetzesgerechtigkeit nicht; sie strebte nach dem Besitz Gottes selbst, den sie im Glauben sich anzueignen bemüht war, und darum galt ihr auch Gottesgemeinschaft allein als das höchste sittliche Gut (Ps. 16, 5; 73, 25 fg.).

Alle irdischen Güter (Eigenthum, Ehre, Macht, Verstand, Hoheit) werden, der biblischen Weltanschauung zufolge, nur dadurch wahre Güter, daß sie den Menschen in seinem Streben nach dem höchsten Gut fördern und zur Verherrlichung Gottes dienen. Die alttest. Schriftsteller sind allerdings noch nicht zur durchschlagenden Erkenntniß dieser Wahrheit hindurchgedrungen. Zwei Stimmen tönen durch das A. T., die in Kohelet (s. d.) sich miteinander auseinanderzusetzen suchen, und zwar in der Art, daß von der guten Stimme, welche das höchste Gut in der Gottesfurcht, d. h. der Gottesgemeinschaft, erkennt, die böse Stimme, welche im irdischen Genuß das Gute sucht, und darum auch an keine sittliche Realität glaubt, zuletzt geschlagen und überwunden wird (Pred. 8, 12; 11, 9; 12, 13). Erst das N. T. lehrt die wahren bleibenden Güter kennen, sie von den vergänglichen und in sich nichtigen unterscheiden, und nach dem Einen Nothwendigen trachten. Das höchste Gut ist, nach der Erklärung Jesu, das Reich Gottes, weil in diesem die göttliche Gerechtigkeit, die sittliche Weltordnung selbst, verwirklicht ist (Matth. 6, 33). Darum soll unser sittliches Streben ausschließlich darauf gerichtet sein, das Reich

Gottes zu erwerben, der Gemeinschaft aller derjenigen anzugehören, welche nicht nach dem Irdischen, sondern nach dem Himmlischen verlangen (Kol. 3, 2; Eph. 1, 3 fg.; Hebr. 10, 1; 12, 28). Dabei ist die neutest. Weltanschauung keineswegs eine einseitig spiritualistische; das Christenthum verachtet und verschmäht den Genuß der irdischen Güter nicht und hält ihn nicht für seelenverderblich, vielmehr wird die falsche Askese sowol von Jesus als von den Aposteln verworfen (Mark. 2, 18 fg.; Matth. 9, 14 fg.; Luk. 5, 33 fg.; Kol. 2, 20 fg.). Das Reich Gottes wird, in richtiger Erkenntniß des alttest. Schöpfungswortes: „Die Schöpfung ist gut", nicht nur als ein jenseitiges überweltliches, sondern als ein diesseitiges innerweltliches, von Jesus Christus thatsächlich gestiftetes, betrachtet. Das Gute ist überall da, wo Gott ist und mit seinem Geiste waltet, und Gott ist vermöge seiner Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit keinem Punkt der von ihm geschaffenen Welt schlechthin fern; hat er doch schon im Alten Bund gesprochen: „Die ganze Erde ist mein" (2 Mos. 19, 2), und „die Erde ist Jahve's und was sie erfüllt" (Ps. 24, 1). In dieser Erkenntniß hat auch Paulus das stolze Wort an die Korinther geschrieben: „Alles ist euer" (1 Kor. 3, 21). Wer das Princip des Guten als ein von Gott geschaffener Mensch in sich trägt und in der Gemeinschaft mit Christus es durch den Glauben in sich erneuert hat, assimilirt vermöge desselben alle irdischen Güter dem Einen göttlichen Zweckgedanken des Gottesreichs oder des höchsten Gutes.

Auf diesem Standpunkt ist leicht ersichtlich, warum es unmöglich ist, das Gute von der subjectiven Ueberzeugung zu trennen, es als etwas an sich Seiendes zu behandeln und eine für jedermann dienliche Casuistik von sittlichen Verhaltungsregeln aufzustellen. Jesus hat seine Jünger stets auf die Gesinnung als die Quelle wirklich guter Handlungen verwiesen. Paulus hat ausdrücklich erklärt, daß in jedem besondern Fall das Gewissensurtheil nach individueller Eigenthümlichkeit, Ueberzeugung und nach jemaliger Sachlage darüber entscheiden müsse, was gut sei (1 Kor. 6, 12 fg.; 8, 9 fg.; Röm. 12, 2; 14, 12 fg.). Darin liegt der wesentliche Vorzug der christl. Sittenlehre vor der alttestamentlichen. Der Gesetzesjude weiß aus der Satzung, was gut ist, und richtet jeden andern nach der Norm ihres Buchstabens. Der Christ handelt jederzeit nach seiner besten Ueberzeugung, und selbst dann, wenn er objectiv irrt, ist, was er thut, noch insofern gut, als er nach seiner Ueberzeugung entschieden hat. Ebendeshalb kann aber auch kein Mensch auf das Prädicat „gut" unbedingten Anspruch erheben, weil auch in dem sittlich Gereiftesten die Ueberzeugung eine irrende sein kann. Wie das Gute, nach biblischer Weltanschauung, einerseits die Basis ist, welche der Weltschöpfung zu Grunde liegt und die Weltordnung trägt, so ist es auf der andern Seite auch das unendliche Ziel, welches dem Menschen und der Menschheit gesteckt ist — und darum eine nur allmählich und im Einzelnen immer mehr oder weniger unvollkommen erfüllt werdende Aufgabe, zu deren immer vollkommenern Erfüllung Jesus Christus die mittlerische Hand bietet. Schenkel.

Güte (Gottes). Unter diejenigen Eigenschaften Gottes, die in der H. Schrift am häufigsten gepriesen werden, gehört seine Güte. War auch in dem Gottesbegriff der Israeliten das dominirende Element die Macht und Größe des Schöpfers und Regierers der Welt, so war doch dieses Volk zugleich tief durchdrungen von dem Bewußtsein des väterlichen Wohlwollens, mit welchem der Ewige alle lebendigen Wesen umfaßt und für ihre Bedürfnisse sorgt. Offenbarungen der Güte Gottes waren ihm die unerschöpflichen Nahrungsquellen, welche er in der Natur den Menschen und Thieren eröffnet hat (Ps. 33, 5; 119, 64; 104, 10—18. 27. 28), gleichwie der Schutz, den seine Vorsehung den Menschen gewährt, und die Freuden, die er ihnen bereitet (Ps. 32, 10; 36, 8; 25, 10; 86, 15). Mit Recht erkannte der Hebräer in den von Gott in der Natur getroffenen Einrichtungen die göttliche Güte als eine schlechthin allgemeine (Ps. 136, 1—9. 25; 36, 6—10; 145, 8 fg.; 33, 5; Sir. 35, 13; 50, 22 fg.). Auf der andern Seite ließ der dem Geist des israelitischen Volks so tief innewohnende Particularismus sie betrachten als eine sich vorzugsweise gegen dieses Volk zu erkennen gebende (Ps. 136, 10. 24; 108, 7 fg.) und sich in höherm Grad gegen die frommen Glieder desselben verherrlichende (Ps. 31, 20—25; 33, 18—22). Doch fehlt es im A. T. auch nicht an Stellen, in welchen diese particularistischen Schranken durchbrochen werden und die Güte Gottes als eine, auch fremde Nationen berücksichtigende aufgefaßt wird (Ps. 67; Sir. 18, 12—14; Weish. 11, 23—26); ausgehend von dem Begriff der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, erkannte der Israelit diese Eigenschaft Gottes als eine ewige und unwandelbare (Ps. 136; 103, 17).

Mit Begeisterung schildern dessen heilige Dichter die Unermeßlichkeit der aus ihr strömenden Güter und Freuden.

Auch die Schriften des N. T. durchzieht überall der Begriff der unendlichen Güte Gottes. Aber vor dem das Evangelium wesentlich charakterisirenden großartigen Universalismus schwinden alle particularistischen Beschränkungen derselben. Sie wird ausdrücklich als eine schlechthin allgemeine, selbst den Sünder nicht ausschließende, dargestellt (Matth. 5, 45; 6, 25 fg.; Luk. 6, 35; Röm. 2, 4 fg.; 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9). Dem von dem Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit durchdrungenen Christen muß die göttliche Güte nothwendig als eine unverdiente, und folglich als Gnade erscheinen (Tit. 3, 4. 5; 1 Kor. 4, 7; Röm. 5, 8).

Verwandt mit der Liebe Gottes, welche das N. T. gewöhnlich als das Princip des ganzen Erlösungswerks Christi bezeichnet (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9. 10 fg.), wird Tit. 3, 4 die göttliche Güte als die Quelle der christl. Heilsanstalt und aller derselben entströmenden geistigen Güter dargestellt.

Ueberblicken wir diese Aeußerungen der biblischen Schriften über die Güte Gottes, so erkennen wir in derselben diejenige seiner Eigenschaften, vermöge welcher er durch seine, die gesammte Schöpfung umfassende Wirksamkeit jedem lebendigen Wesen so viel Wohlsein zuertheilt, als es nach dem Maß seiner speciellen Empfänglichkeit und nach seiner Stellung in dem ganzen Naturzusammenhang erhalten und genießen kann. Da nun aber das Wohlsein der lebenden Wesen in nichts anderm besteht als in ihrem Leben, nebst der naturgemäßen Aeußerung und Entwickelung desselben, so können wir die aufgestellte Definition der Güte Gottes dahin modificiren, daß sie besteht in derjenigen Eigenschaft des absoluten Geistes, vermöge welcher er jedem der von ihm erschaffenen lebenden Wesen die höchstmöglichste Fülle von Leben zutheil werden läßt, deren es an und für sich und in seinem Verhältniß zum großen Naturganzen fähig ist. Jetzt sind wir im Stande, uns von der Begründung der Güte Gottes in seinem Wesen und von dem Zusammenhang, in welchem sie mit seiner Liebe steht, klare Rechenschaft abzulegen.

Als der absolute Geist ist Gott das absolute Leben und Urprincip alles Lebens (Joh. 5, 26); er ist zugleich auch die absolute Liebe (1 Joh. 4, 8. 17). Diese Urliebe gehört zu seinem Wesen und ist zu unterscheiden von der Liebe im speciellen Sinn, die zu seinen Eigenschaften gehört. Wie es nun überhaupt in der Natur der Liebe liegt, sich zu offenbaren und durch diese Selbstoffenbarung sich mitzutheilen, so war es auch diese göttliche Urliebe, die ihn abhielt, sich ewig in dem Geheimniß seines allvollkommenen Wesens zu verschließen. Bewegt von ihr ist Gott von Ewigkeit her ein sich selbst offenbarender, und eben hierdurch ein sich selbst mittheilender. Sie ist in Gott das Princip der Schöpfung der Welt, welche sein Abbild ist, und in welche er aus der Fülle seines Wesens fort und fort unerschöpfliche Ströme des Lebens ergießt. Finden wir nicht wirklich Leben in allen Räumen und Reichen der Natur? Glüht es nicht in der ganzen Thierwelt und selbst in der Pflanze, die mit Unrecht als leblos betrachtet wird? Entdecken wir nicht das Leben selbst in solchen Räumen, in welchen ewiges Dunkel und ewiger Tod zu herrschen scheint? Aus der wesentlichen Liebe Gottes stammen alle die wunderbaren Einrichtungen der Natur, die jedem lebenden Wesen die ihm entsprechende Nahrung zuführen; aus ihr fließen die von Gott in die Natur gelegten Kräfte und Gesetze, welche das sie durchdringende Leben in stets gleicher Fülle, Macht und Frische erhalten; in ihr begründet ist das göttliche Wirken und Walten, welches Menschen und Thieren mit jedem Tage und jeder Stunde ihres Daseins neue Freuden und Genüsse bereitet. Die Güte Gottes ist daher nichts anderes als die Offenbarung seiner wesentlichen Urliebe im Reich der lebendigen Wesen. Unterscheiden wir nun von dieser göttlichen Urliebe seine Liebe als Eigenschaft, so werden wir diese insbesondere auf die vernunftbegabten Wesen zu beziehen haben. Wird doch allgemein angenommen, daß die Liebe als nothwendiges Element die Achtung derjenigen Wesen, gegen welche sie sich äußert, in sich schließt. Man verlangt Güte auch gegen die vernunftlosen Wesen, beschränkt aber die Liebe auf solche Wesen, die als vernunftbegabte uns persönliche Achtung einflößen. Ist Gott nun gleich der allmächtige Schöpfer und Regierer der Geisterwelt, so ist doch für ihn selbst ein jeder vernünftiger Geist ein Gegenstand der Achtung. Denn er erkennt in ihm ein Wesen, das mit ihm selbst verwandt ist, ein Wesen, das er sein Kind nennt und das für ihn Selbstzweck ist. Nun liegt es aber in der Natur der vernünftigen Wesen,

daß das ihnen zugetheilte Leben einer endlosen Evolution fähig ist. Darum beschränkt sich Gott in seinem auf sie gerichteten Wirken und Walten nicht darauf, ihnen zu verleihen, was sie zur Erhaltung ihres Lebens bedürfen, sondern setzt sich zum letzten Zweck, sie auf der Laufbahn ihrer geistigen Lebensentwickelung in endlosem Proceß zu höherer und immer höherer Vervollkommnung und Verähnlichung mit ihm selbst voranzuführen. Und erinnern wir uns nun wieder daran, daß Leben und Wohlsein im Grund identische Begriffe sind, so erkennen wir es, daß die höchst mögliche Vervollkommnung und Verähnlichung mit Gott für die vernünftigen Geister auch zugleich ihre höchst mögliche Beseligung ist. Da nun aber die geistige Entwickelung eine geistige Gemeinschaft zur nothwendigen Bedingung hat, so begründete die göttliche Liebe in der Menschheit ein geistiges Reich der Wahrheit und Sittlichkeit, das Gott selbst durch sein geheimnißvolles Walten zu immer weiterer und herrlicherer Entwickelung bringt. Jetzt begreifen wir es, warum das N. T. die ganze, von Gott durch Christum gestiftete Heilsanstalt als ein Werk der göttlichen Liebe darstellt, sie aber auch wieder der göttlichen Güte zuschreibt. Denn die Güte Gottes steht ja mit seiner Liebe in der innigsten Verwandtschaft. Beide wurzeln in der wesentlichen Urliebe des absoluten Geistes und umfassen die Aeußerungen derselben im Gebiet der endlichen Wesen.

Bloße Modificationen der Güte Gottes sind seine in der H. Schrift so oft genannten: Barmherzigkeit, Langmuth und Gnade. Erstere ist seine Güte in ihrer speciellen Aeußerung gegen Unglückliche. Gegen den Sünder offenbart sie sich als Langmuth, insofern sie die von ihm verwirkten Strafen oft auf längere Zeit hin aufschiebt, um ihm Frist zur Reue und Besserung zu lassen. Zur Gnade wird die göttliche Güte, wenn sie sich gegen solche äußert, die ihrer nicht würdig sind. Da nun, wegen der allgemeinen Herrschaft der Sünde, kein Mensch auf die Güte Gottes einen gerechten Anspruch machen kann, so sind im Grunde alle Aeußerungen derselben Wirkungen der göttlichen Gnade, wie sie auch im N. T. wirklich aufgefaßt werden.

Könnten wir hier abbrechen, ohne auf ein schweres Bedenken, welches sich gegen diese ganze Theorie von der göttlichen Güte zu erheben scheint, hinzuweisen? Ist Gott der Gott der Liebe, der Allgütige, wie sollen wir damit die unermeßliche Last von Schmerz und Unglück vereinigen, welche auf der Menschheit, ja sogar auf der thierischen Schöpfung liegt? Spricht nicht selbst der Apostel Paulus (Röm. 8, 19 fg.) von der seufzenden Creatur? Lassen sich nicht Töne der Klage aus allen Klassen der menschlichen Gesellschaft, aus den verschiedensten Bereichen der Thierwelt vernehmen? Hier begegnet uns das große Problem der Theodicee, an welchem so viele eminente Geister sich abgemüht haben. Es mag hier genügen, auf dasselbe aufmerksam gemacht zu haben. Den Versuch einer glücklichen Lösung desselben überlassen wir einem andern Artikel (s. Vorsehung und Weltregierung). Bruch.

Güte (des Menschen). Endlicher Geist, geschaffen nach dem Bild des unendlichen Geistes, zu einem unvergänglichen Dasein berufen und begabt mit einer Entwickelungsfähigkeit, deren Grenze sich nicht bestimmen läßt, ist der Mensch dazu berufen, in endlosem Fortschritt sich zur höchst möglichen Aehnlichkeit mit Gott emporzuschwingen (Matth. 5, 48). Ihn auf dieser Laufbahn immer weiter voranzuführen, das ist der wahre Zweck des seine Geschicke bestimmenden und ordnenden Waltens Gottes. Zu dieser seiner nie ruhenden Vervollkommnung soll ihm die ganze Fülle der Heilsgüter dienen, die ihm im Christenthum dargeboten werden.

Ist nun Gott seinem Wesen nach die Liebe, so soll auch der Mensch sein ganzes Wesen in Liebe verklären. Darum bezeichnet Christus als das größte aller Gebote das der Liebe (Matth. 22, 36 fg.; vgl. 1 Kor. 13, 13). Diese Liebe soll nun zunächst eine, Geist und Herz des Menschen umfassende und heiligende, seine ganze Handlungsweise bestimmende Liebe zu Gott sein (Matth. 22, 31; 1 Joh. 4, 19). Aus der Gottesliebe soll sich aber eine aufrichtige, alle Menschen umfassende, rastlos thätige, zu jeder Aufopferung bereite Nächstenliebe entwickeln (Matth. 19, 19; 22, 39; 1 Kor. 13; 1 Joh. 4, 21; 5, 1). Diese Liebe soll das Merkmal sein, durch welches sich die Schüler Christi zu erkennen geben (Joh. 13, 34). Gleichwie nun die Urliebe Gottes sich in seiner Güte offenbart, so soll die Menschenliebe des Christen sich in seiner Güte erweisen.

Eine solche Güte macht das A. T. auch dem Israeliten zur Pflicht. Es verlangt, daß er seinen Nächsten lieben (3 Mos. 19, 18), daß er die Armen großmüthig und mit

vollkommener Uneigennützigkeit unterstützen (5 Mos. 15, 11; Hiob 24, 12. 16; 31, 19; Ps. 112, 9; Spr. 14, 31; 19, 17), daß er Witwen und Waisen seine zarte Theilnahme zuwenden und ihnen in der Noth zu Hülfe kommen (2 Mos. 22, 22; 5 Mos. 24, 17; 27, 15), daß er nachsichtig, versöhnlich und wohlthätig gegen den Beleidiger und Feind sein soll (3 Mos. 19, 18; 2 Mos. 23, 4. 5; Spr. 25, 21). Allein bei diesen Vorschriften fehlten die Prämissen, auf welche das Christenthum das Gebot der Gottesliebe und der Güte gegen alle Menschen gründet. Vorzugsweise von seiten seiner Macht, Größe und richterlichen Strenge aufgefaßt, war Gott für den Israeliten mehr ein Gegenstand der Furcht als der Liebe. Von der unveräußerlichen Würde der Menschen, von ihrer ursprünglichen Gleichheit und den sie alle umschlingenden Bruderbanden hatte der Israelit keinen Begriff. Deswegen hatte seine Nächstenliebe etwas Particularistisches; sie bezog sich im Grunde nur auf die Volksgenossen, die er allein als seine Nächsten anerkannte; und wenn auch 3 Mos. 19, 34 Liebe und Wohlthätigkeit gegen die Fremdlinge geboten wird, so waren unter solchen Fremdlingen doch nur solche gemeint, welche Insassen hebr. Städte waren. Außerdem hatte, wie die ganze Moral des Judenthums, so auch die hebr. Nächstenliebe einen streng gesetzlichen Charakter. Es war bei derselben immer nur auf die That abgesehen. Die innige Achtung des Menschen als Menschen, das zarte theilnehmende Wohlwollen gegen alle, die das Wesen der christl. Nächstenliebe und Güte bilden, wurde wenig beachtet.

In der Bestimmung der Aeußerungen der Güte offenbart das N. T. einen überraschenden Reichthum und eine bewunderungswürdige Zartheit. Es verlangt nicht nur, daß man mit freudiger Bereitwilligkeit den Leidenden zu Hülfe komme (Matth. 6, 1—4; 5, 7; Matth. 25, 34 fg.; Luk. 6, 30—35; 10, 30 fg.; Jak. 2, 5 fg.), daß man in dem Gutesthun nie müde werden (Gal. 5, 6), daß man bei diesen wohlthätigen Bestrebungen jede eigennützige Rücksicht ausschließen (Matth. 6, 1—4), daß man vor keinem Opfer zurücktreten (Luk. 10, 30 fg.), sondern auch, daß man, bei vorzüglicher Berücksichtigung der Bedürfnisse der Familien- und Glaubensgenossen (1 Tim. 5, 8; Röm. 12, 13), doch niemand von seiner Wohlthätigkeit ausschließen (Gal. 6, 10), daß man dem Beleidiger und Feind verzeihen, für ihn beten und ihm Gutes thun (Matth. 6, 44—48; Röm. 12, 20), daß man die Schwachheit der andern mit Geduld tragen, mit ihren eingeschränkten religiösen und sittlichen Ueberzeugungen Nachsicht haben (Röm. 4, 1; 15, 1; 1 Kor. 9, 22), ja daß man sogar auf dasjenige, was man, nach eigener Ueberzeugung, für vollkommen erlaubt ansieht, Verzicht leisten solle, wenn man zu befürchten habe, den weniger Aufgeklärten Anstoß zu geben oder sie zu einem, ihren Ueberzeugungen widersprechenden Verhalten hinzureißen (Röm, 14, 19—23). Es mag genügen, zum Schluß noch zu bemerken, daß das Christenthum die einzige Religion ist, welche die Menschenliebe und mit ihr die Gütigkeit der Gesinnung und des Verhaltens auf die richtige Basis gestellt hat, und daß die großen Principien, welche es in dieser Beziehung aufstellt, die Quelle des Geistes der Wohlthätigkeit waren, der von jeher die christl. Völker auszeichnete, und der die unzähligen, und mit jedem Tage sich noch vermehrenden, zur Abhülfe oder doch wenigstens der Erleichterung menschlicher Noth bestimmten Anstalten und Vereine ins Leben gerufen hat, die der Kirche Christi zum Ruhm gereichen. Bruch.

Gutfurt (griech. Καλοὶ λιμένες), ein Ankerplatz an der Südküste der Insel Kreta (s. d.), in der Nähe der Stadt Lasäa, wo das Schiff, welches den Apostel Paulus von Cäsarea nach Rom brachte, anlandete (Apg. 27, 8). Aus ältern Quellen ist über die Lage dieses Platzes Näheres nicht bekannt (vgl. Höck, „Kreta" [Göttingen 1823—29], I, 440). Dagegen berichtet Pococke („Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von v. Windsheim [Erlangen 1754], II, 361) von einer in der Nähe von Lebena gelegenen kleinen Bucht, welche jetzt noch der Gute oder Schöne Hafen genannt werde. Da der der spätern Römerzeit angehörige Name der Stadt Lisia wol. eine Umbildung von Lasäa ist, so lag der Ankerplatz am wahrscheinlichsten zwischen Lebena und Lisia, etwas südöstlich. Nach Apg. 27, 12 bot er zur Winterszeit keinen genügenden Schutz. Schenkel.

Gütergemeinschaft. Bekanntlich ist dieser Begriff mit dem Urchristenthum durch zwei Stellen der Apostelgeschichte (Kap. 2, 42—47; 4, 32—37) in überraschendster Weise verknüpft. Und zwar erhellt ebenso deutlich, daß die Worte des Lukas von einer wirklichen, wahrhaftigen Gütergemeinschaft sprechen, wie sie denn auch in dieser Richtung seit Chrysostomus und Augustinus allgemein verstanden wurden, als es andererseits seit der, in der modernen Auslegung jener Stellen Epoche machenden Abhandlung von Mosheim

(De vera natura communionis bonorum in ecclesia hierosolymitana, in seinen Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes [Altona 1744—67], II, 1 fg.) ein mit Ausnahme Meyer's, Ewald's und Schneckenburger's von fast allen Auslegern und Geschichtschreibern getheiltes Resultat der historischen Exegese genannt werden kann, daß jene Notizen des Lukas, sofern sie die herrschende Bereitwilligkeit, das Privatvermögen dem Gesammtinteresse zu opfern, zu wirklicher Gütergemeinschaft steigern, übertrieben seien. Schon in dem Artikel über die „Apostelgeschichte" wurde bemerkt, daß dieses Werk in seinen frühern Theilen auf Quellen beruht, in denen die Zustände der ersten Gemeinde in ein ideales Licht gerückt waren und insonderheit aller Glanz des Urchristenthums in der Person des Petrus vereinigt erschien. Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 35 fg.) und Zeller („Die Apostelgeschichte" [Stuttgart 1854], S. 122 fg.) haben zu solchen idealen Zügen ohne weiteres auch die Gütergemeinschaft gezählt. Allerdings steht dieselbe im allgemeinen im Zusammenhang mit dem zwei- bis dreimal erwähnten „beständig und einmüthig Verharren" (Apg. 1, 14; 2, 42. 46). Die ersten Christen sollen erscheinen wie Soldaten in Einem Lager: so hat es die Schilderung der Apostelgeschichte durchaus abgesehen auf den Eindruck einer gesellschaftlichen, nicht aber einer eigentlich kirchl. Organisation. Und darin dürfte doch von vornherein ein Nachklang wirklicher Geschichte gefunden werden. Die Sache liegt ja nicht so, wie wenn die kath. Kirche des 2. Jahrh. in die christl. Urzeit zurückdatirt worden wäre, vielmehr wird gerade Apg. 2, 46 das „beständig und einmüthig Verharren" in den jüd. Tempel verlegt, und auch sonst erhellt aus zahlreichen Zügen, daß die ersten Gläubigen nur einen, innerhalb der Volksgemeinschaft Israels bestehenden engern Verein Gleichgesinnter bildeten, die in Jesus den Messias verehrten. Das eigenthümlich Christliche dagegen zog sich völlig zurück in die vertraulichen Kreise der Häuser, in welchen man sich täglich (καθ' ἡμέραν, Apg. 2, 46) abwechselungsweise (κατ' οἶκον, Apg. 2, 46, das mit Erasmus, Salmasius, Mosheim, Kühnöl, Olshausen und Hildebrand wie κατ' οἴκους, Apg. 20, 20, oder κατὰ πόλιν, Apg. 15, 21; Luk. 8, 1, zu fassen ist) versammelte, alle (gegen Abend gehaltenen) Mahlzeiten zu Brüdermahlen (μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, Apg. 2, 46), und jedes Brudermahl zu einem Gedächtniß des Herrn machte, welcher einst mit den Seinen „das Brot gebrochen" hatte (κλάσις τοῦ ἄρτου, Apg. 2, 42. 46, ist nach Luk. 24, 30 und 22, 19 auszulegen). In solchen Schilderungen, wie Apg. 2, 42, daß die Gläubigen sich anhaltend von den Aposteln unterrichten ließen (ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων) und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und Gebet blieben, haben wir somit nicht sowol mit den Nachfolgern Mosheim's (a. a. O., II, 113 fg.) eine Beschreibung des urchristl. Gottesdienstes, als vielmehr nur die aus der gesellschaftlichen Separation sich entwickelnden Keime und Ansätze zu einem solchen zu erblicken (Nitzsch, „Praktische Theologie" [2. Aufl., Bonn 1859—67], I, 174 fg., 213 fg.). Sonach ist das Wort „Gemeinschaft" (κοινωνία) mit Meyer, Ewald, Neander u. a. auf das brüderliche Zusammenhalten (wie Phil. 1, 5) zu beziehen, nicht aber speciell (wie Röm. 15, 26; 2 Kor. 8, 4; 9, 13; Hebr. 13, 16, wo der Context darauf führt) auf die Mittheilung milder Gaben (Mosheim, Heinrichs, Kühnöl, Olshausen, Baumgarten, Löhe, Harnack, Hackett, Lechler).

Die erste Gemeinde erscheint somit als eine vergrößerte Hausgemeinschaft, und noch Paulus muß, als er sie zerstören will, „hin- und hergehen in den Häusern" (κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος, Apg. 8, 3). Schon Chrysostomus sieht daher in der ersten Gemeinde gleichsam eine im gemeinsamen Hause versammelte Familie, was seither oft nachgesprochen wurde. Es erscheint somit als ein nothwendiger Zug in dem ganzen Bilde des als Familienleben dargestellten Gemeinschaftslebens, daß auch diejenige Form des Verhaltens zu den materiellen Gütern darin aufgenommen wird, welche eben der Familie als solcher eignet, d. h. die Gütergemeinschaft.

Mit jenem ständigen Zusammensein (ἐπὶ τὸ αὐτό) verknüpft also die Stelle Apg. 2, 44 unmittelbar die Nachricht, daß die Gläubigen „alle Dinge gemein gehabt hätten", und Apg. 4, 32 tritt diese Gütergemeinschaft als unmittelbare Folge der, in rein idealem Licht erscheinenden ersten Brüdereinheit auf: „Die Menge der Gläubigen aber war Ein Herz und Eine Seele. Auch kein einziger sagte von seinen Gütern, daß sie sein eigen wären, sondern es war ihnen alles gemein." Näher soll diese „Gütergemeinschaft" nach Apg. 2, 45 so zu Stande gekommen sein, daß die Gläubigen „ihre Güter und Habe (κτήματα καὶ ὑπάρξεις, liegender und fahrender Besitz) verkauften und unter alle ver-

theilten, nachdem jedermann noth war". Es scheint damit also eine Reduction des Hausbesitzes innerhalb der neuen Gemeinschaft bis auf jene Wohnungen angedeutet zu sein, welche Apg. 8, 3 als die eigentlichen Wohnstätten der Gesellschaft selbst erscheinen. Eine solche wäre dann wahrscheinlich noch Apg. 12, 12 in dem mütterlichen Haus des Johannes Markus zu finden, während wieder andere Glieder der Gemeinde bei Jakobus (Apg. 12, 17) oder bei dem Joh. 19, 27 (εἰς τὰ ἴδια) erscheinenden Lieblingsjünger sich aufgehalten haben mochten.

Die Schilderung der Apostelgeschichte geht aber noch weiter, insofern aus dem Erlös der, für die Bedürfnisse der Gemeinde überflüssig erscheinenden Häuser und Aecker eine gemeinschaftliche Kasse gebildet worden sein soll, die zunächst unter der Apostel Verwaltung stand. „Es war auch keiner unter ihnen, der Mangel hatte; denn wie viele ihrer Besitzer von Aeckern oder Häusern waren, verkauften solche und brachten den Preis des Verkauften und legten ihn zu der Apostel Füßen; man gab einem jeglichen, nachdem ihm noth war" (Apg. 4, 34. 35). Als Beispiel eines solchen richtigen Verhaltens wird dann die aufopfernde That des Barnabas mitgetheilt (Apg. 4, 36. 37), dem aber sofort als Contrast der Betrug des Ananias gegenübertritt, welcher die ganze, aus dem Erlös des verkauften Grundstücks gewonnene Summe als Gabe der Bruderliebe erklärte und sich den Schein gab, dieselbe als Liebesgabe der Gemeinschaft zu opfern, während er einen Theil davon für sich behielt (Apg. 5, 1—11). Wenn Petrus nun diesem Betrüger ausdrücklich erklärt, er habe an sich sowol mit dem Acker als mit dem Kaufgeld machen können, was ihm beliebte (Apg. 5, 4), und wenn jenes Apg. 12, 12 erwähnte Gemeindehaus immer noch Haus der Maria heißt, so erhellt daraus freilich zum mindesten, daß die Gütergemeinschaft als eine freiwillige, nicht als eine gesetzliche vorzustellen ist. Letzteres liegt aber auch in den Ausdrücken des Lukas keineswegs. Dieselben gehen also nur darin, daß sie die Gütergemeinschaft factisch als eine absolute hinstellen, entschieden über die Wirklichkeit hinaus. An sich aber ist schon glaublich, daß die messianische „Sekte" (Apg. 24, 14) zugleich als ein mitten in der Welt aufgerichtetes Asyl der „Stillen im Lande" und der „Armen im Geist", als ein Ruheplatz für das Leben im Geist, als eine durch die innigsten Bande zusammengehaltene Brüderschaft erschien, in welcher das bei den classischen Schriftstellern häufige Wort sich erfüllte, daß Freunden oder Brüdern alles gemeinsam ist. Man denke etwa an die spätern „Brüder vom gemeinsamen Leben", die in ihren Bruderhäusern beisammenwohnten und ebenfalls nur Gewohnheiten, keine Gesetze in dieser Beziehung kannten. In der ersten Christengemeinde kommt noch hinzu die Erwartung des nahen Weltendes und des alsdann anbrechenden Reiches Gottes. Wie dieselbe in Thessalonich dazu führte, daß vielen Händen die tägliche Berufsarbeit entfiel, so konnte eine, durch das frische Feuer heiliger Begeisterung zusammengefaßte Gemeinschaft, die sich bereits auf der Schwelle des anbrechenden Himmelreichs stehend glaubte, auch eine Zeit lang in Gütergemeinschaft leben, und konnten Thaten geschehen, wie die Apostelgeschichte sie schildert. Ja, es wird diese Annahme bestätigt durch eine Reihe anderer Thatsachen. In erster Linie kommt hier in Betracht die zweifellos feststehende rasche Verarmung der ganzen Gemeinde in Jerusalem, sodaß bald von Antiochia (Apg. 11, 29), bald aus dem Paulinischen Missionsgebiet (Gal. 2, 10) eine beständige Zufuhr oder, wie man es nannte, „Dienstleistung, Sammlung, Mittheilung für die Heiligen" (Röm. 15, 26; 1 Kor. 16, 1. 15; 2 Kor. 8, 4; 9, 1) nothwendig erschien.

Die „Heiligen" — das ist bekanntlich der Name, welchen die Christen im Heiligen Lande, insonderheit die jerusalemischen Christen der ersten Zeit, vorzugsweise führen. Daneben aber kommt noch ein anderer Name auf, der mit den soeben beschriebenen Verhältnissen im Zusammenhang steht. Sie heißen die „Armen" (Ebjoniten). Reichthum war damals in Palästina überhaupt wenig zu finden. Der der röm. Civilisation aus religiösem Fanatismus den Rücken wendende Jude blieb eben damit auch arm. In demselben Maße, als sich der Reichthum in den Händen der Römerfreunde anhäufte, ward die Armuth eine theokratische und politische Tugend, und es erzeugte sich unter diesen Armen Gottes ein glühender, von religiösen Motiven getragener Haß gegen die Reichen. Um nicht vor Hunger zu sterben, mußten sie Arbeiten leisten bei dem Bau der zahllosen Monumente, welche die Herodäer ihrer röm. Politik setzten, und welche doch in den Augen der Frommen nur Denkmale der Selbstüberhebung und der Gottesfeindschaft waren. Um so mehr hielten sie sich für Schlachtopfer der Reichen und der Treulosen.

Renan (Les apôtres [Paris 1866], S. 115 fg.) glaubt nicht ohne Grund, daß das Christenthum in seiner palästin. Gestalt sich dieser socialen Bewegung bemächtigt habe, indem es eine Gemeinde von Armen Gottes schuf, in deren Mitte die ärgerliche Frage nach dem Mein und Dein aufhören sollte. Mit um so mehr Schwierigkeiten war freilich die Leitung und Verwaltung einer solchen Gemeinde verknüpft. Nur wenn es gelang, den Geist der Brüderlichkeit in einer Reinheit, wie sie dieser Erde nicht verstattet zu sein scheint, auf Jahre hinaus zu erhalten, konnte auch die Gemeinschaft aller Güter aufrecht erhalten werden. Es war dies gleichsam der Stand der Unschuld für die christl. Gesellschaft, daraus sie freilich bald genug herausgefallen ist. Denn nicht blos erfahren wir aus der Geschichte von Ananias und Sapphira, daß allmählich Unlauterkeit sich einschlich, indem nicht alle, welche an der Gütergemeinschaft theilhaben wollten, auch aufrichtig und rückhaltlos ihr ganzes Vermögen darangaben, sondern es machte sich auch ein Geist der Eifersucht zwischen Hebräern und Hellenisten, d. h. geborenen Palästinensern und von auswärts eingebürgerten Juden, geltend, von denen die einen aramäisch, die andern griechisch sprachen. Die Hellenisten beklagten sich, daß bei den täglichen Austheilungen ihre Witwen zu kurz kämen. Dies war der erste bedeutende Zwiespalt, welcher die Gemeinde bewegte. Derselbe wurde bekanntlich dadurch beigelegt, daß die Apostel von der Leitung der speciellen Gemeindeangelegenheiten ganz zurücktraten und zur Verwaltung der Vermögensverhältnisse, insonderheit zur Aufsicht über die täglichen gemeinsamen Speisungen (διακονία καθημερινή und διακονεῖν τραπέζαις, Apg. 6, 1. 2), sieben Gemeindebeamte aufgestellt wurden, denen wir später wieder als „Aeltesten" begegnen (Apg. 11, 30).

Schwerlich hat sonach die jerusalemische Gütergemeinschaft in ihren strengern Formen die Apg. 8, 1. 3 geschilderte erste Auflösung der Gemeinde überdauert. Schon Schleiermacher wollte in dem, was wir Apg. 6, 1 von der Uebersehung einiger Witwen lesen, einen, von der ursprünglichen Gütergemeinschaft abweichenden Zustand angedeutet sehen. Freilich nöthigt dazu der Wortlaut nicht, sofern er zunächst nur auf ein Misverhältniß in Bezug auf die Anwendung der durch die Gütergemeinschaft verfügbar gewordenen Mittel hinweist (vgl. Meyer). Immerhin aber sind es seither insonderheit die Witwen, in Bezug auf welche jener, der Gütergemeinschaft zu Grunde liegende Opfersinn als selbstverständliche Forderung des Christenthums erscheint (1 Tim. 5, 3—16; Jak. 1, 27). Andererseits ist es die Stelle 2 Kor. 8, 13—15 mit ihrem Dringen auf „Ausgleichung" (ἰσότης) der bestehenden Gegensätze von Ueberfluß und Mangel, die den idealen und ewigen Kern dessen enthält, was, jenen Berichten der Apostelgeschichte zufolge eine vorübergehende, aber prophetisch bedeutsame Form in der jerusalemischen Gütergemeinschaft gefunden hatte. Wie aber der Apostel Paulus jene seine Forderung selbst als eine Erfüllung des alttest. Typus vom Mannasegen (2 Mos. 16, 18) verstehen lehrt, so liegen auch für die Lukanische Gütergemeinschaft die alttest. Impulse deutlich genug vor, nicht blos in dem jederzeit eine ideale Geltung beanspruchenden Jubeljahr (3 Mos. 25, 8—55; Jer. 34, 8—16) oder in der Eigenthumslosigkeit der Leviten, sondern auch namentlich in der treuen Sorge, welche das Deuteronomium für die Armen trägt (vgl. darüber Merz, „Armuth und Christenthum" [Stuttgart 1849], S. 5 fg., 86). Gipfeln doch seine Vorschriften geradezu in dem Apg. 4, 34 wol nachklingenden Wort: „Es soll keinen Armen bei dir geben" (5 Mos. 15, 4).

Dürfen wir sonach selbst die Zustände zu Jerusalem nur für etwas Relatives und Vorübergehendes halten, so wird es natürlich völlig unmöglich, die Gütergemeinschaft als ein charakteristisches Merkzeichen für das Urchristenthum überhaupt auszugeben oder gar mit Arnold („Die erste Liebe zu Christo". Neue Ausgabe von Knapp [Stuttgart 1844], S. 573) auf die ersten zwei Jahrhunderte auszudehnen Nirgends fordern sie die Apostel, und wie die judenchristl. Gemeinden (Apg. 9, 36; Jak. 2, 1—4; 5, 1—5), so besitzen auch die Christen zu Antiochia (Apg. 11, 29), Ephesus (Eph. 4, 28; 1 Tim. 5, 8; 6, 17), Korinth (1 Kor. 13, 3; 16, 2; 2 Kor. 8, 14), Thessalonich (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 7. 12) Privateigenthum. Dagegen findet schon Chrysostomus in den gemeinsamen Mahlzeiten der spätern Zeit noch einen Nachhall der ersten Gütergemeinschaft, wie überhaupt der Gedanke, daß die Christen mit allem ihren Besitz den darbenden Brüdern verpflichtet sind, auch in der nachapostolischen Zeit nicht selten ist (vgl. z. B. die Clementinische Epist. ad Jacob., 9). Lucian schreibt ihnen Gütergemeinschaft zu und verspottet sie in seinem „Peregrinus" (Kap. 13), um der zahlreichen Täuschungen willen, zu denen auch der im

„Hirten" (Mandat. II) ausgesprochene Grundsatz, allen ohne Unterschied zu geben und die Rechenschaft dafür den Empfängern zu überlassen, führen konnte. Aus der alten Kirche haben Bingham (Origenes ecclesiasticae [Halle 1752—61], X, 7, 10), Neander („Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens" [3. Aufl., Hamburg und Gotha 1845—46], I, 92 fg.), und vor allem Mosheim (a. a. O., II, 36 fg.) eine ganze Reihe von Zeugnissen, letzterer namentlich aus Barnabas, Justin, Tertullian, Arnobius, beigebracht, welche beweisen, wie geläufig der Gedanke, daß die Christen nur gemeinsame Güter besitzen könnten, noch lange Zeit gewesen ist. Als classisch für diese ganze Reihe mag hier nur das Wort des Barnabas (Kap. 19) stehen: „Du sollst in allen Stücken deinem Nächsten Gemeinschaft erweisen (κοινωνήσεις) und nicht von Eigenthum sprechen (οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι): denn wenn ihr in Bezug auf das Unverwesliche Genossen (κοινωνοί) seid, wie vielmehr in Bezug auf das Verwesliche?" (Für die weitere Entwickelung vgl. Ratzinger, „Geschichte der kirchlichen Armenpflege" [Freiburg 1868].) So schwebt dem christl. Geist von Anfang an die Idee der Gütergemeinschaft vor, als höchster Ausdruck für die sittliche Werthschätzung der irdischen Güter, sofern solche im Reich Gottes niemals Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für Erreichung eines über der Sinnenwelt gelegenen höchsten Zieles sein können. Wie aber dieses ein allgemeines ist, immer nur von der Gesammtheit zu verwirklichendes, der Gesammtheit sich bietendes, so stehen, einer rein idealen Betrachtung zufolge, auch die dazu nöthigen Mittel nicht sowol dem Einzelnen, als dem Ganzen zu Gebote.

Auch hier ist somit die allgemeine ideale und religionsgeschichtliche Bedeutung der Erscheinung interessanter als die nur vorübergehende Erscheinung selbst. Zumal als wir mit der apostolischen Gütergemeinschaft einen Punkt erreicht haben, von welchem aus die Zusammenhänge des Christenthums mit der allgemeinen Entwickelung der Religion und Philosophie eine gewisse Durchsichtigkeit erlangen. Der ascetische Zug, welcher im Gefolge der altoriental. Religionen meist einhergeht, fordert nämlich in seiner Anwendung auf die materiellen Güter des Lebens und die Eigenthumsfrage entweder eine Praxis wie die der Bettelmönche, oder aber, wo Erwerb und Besitz gestattet werden, mindestens Gütergemeinschaft. Daher z. B. der klösterliche Grundcharakter des Buddhismus, welchen Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", X, 97 fg., und XI, 343 fg.) in der That in dem Essäismus nachwirken läßt. Näher als die oriental. Impulse liegen, wo es auf Erklärung des urchristl. Communismus ankommt, jedenfalls die in der griech. Philosophie gegebenen. Im Zusammenhang mit seiner Grundforderung, daß im Staat alle persönlichen Interessen den allgemeinen geopfert werden müssen, kommt bekanntlich Plato auf die Forderung der Güter- und Weibergemeinschaft. Was er aber so in der „Republik" als Ideal aufstellt, das erklärt er freilich in den „Gesetzen" (V, 10—13) selbst für einen nur bei Göttersöhnen, nicht aber bei Menschen denkbaren Zustand. Die überhaupt vielfach platonisirenden Neupythagoräer schrieben dann auch dem Pythagoras und seiner Schule eine ähnliche Gütergemeinschaft zu, wie aus Gellius, Diogenes Laertius, Porphyrius und Jamblichus erhellt. Dagegen haben trotz ihres sonstigen Platonismus, mit Ausnahme des Clemens, die Kirchenväter dem Plato aus jenem seinen Vorschlag einen schweren Vorwurf gemacht. Bei Theophilus, Lactanz, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus, Salvianus, Theodoret u. a. ist diese Polemik reichlich vertreten. Dazu mochten jene Kirchenväter allerdings Veranlassung genug haben, seitdem gnostische Unternehmungen, wie die des Karpokrates, das platonische Ideal zum allgemeinen Entsetzen der Christenheit in Wirklichkeit umzusetzen versucht hatten. Und doch haben solche Sekten von jeher den Anspruch erhoben, mit ihrem Vorgehen nur den Urstand der Kirche zu reproduciren, sie haben sich nicht selten und schon früh geradezu die „apostolischen" genannt (Augustin, De haeres., 40). Ja noch mehr! Zeller hat in einer Arbeit über den „Platonischen Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit" (in seinen „Vorträgen und Abhandlungen" [Leipzig 1865], S. 62 fg.) reichliche Parallelen gezogen zwischen dem platonischen Staat und dem christl. Kirchenwesen. Mit Recht behauptet er, daß jene berüchtigte Gemeinsamkeit alles Besitzes, welche Plato als sicherstes Heilmittel gegen die zersetzenden Mächte der Selbstsucht anpreist, wenigstens in der Form der freiwilligen Entsagung, der geistlichen Armuth, auch Ideal der Kirche geworden ist; die politischen Gründe aber für die Zerstörung der Familie sind bei Plato dieselben gewesen wie für die Durchführung des Cölibats in der mittelalterlichen Kirche. Sicherlich handelt es sich dabei nicht blos um zufällige Analogien, sondern um geradlinigen Zusammenhang. Wenn die platonische

Staatslehre sich vielfach mit dem mittelalterlichen Kirchenwesen berührt, so liegt der tiefere Grund hierfür in der beiden gemeinsamen, ethischen Grundrichtung. Denn in der That hat Plato jenen Dualismus theoretisch aufgerichtet, dessen praktische Consequenzen aus dem oriental. Religionswesen in das Christenthum eindringen sollten. Wie es nun außerhalb alles Zweifels steht, daß beiderlei Einflüsse in der lehrhaftigen und lebensmäßigen Ausbildung des Christenthums schon früh nachweisbar geworden sind, so hat man solche auch schon in Bezug auf die erste Entstehung selbst statuiren wollen. Als Mittelglieder sind in dieser Beziehung namentlich die Essäer und ihre Gütergemeinschaft verwendet worden. Die Voraussetzungen dieser Geschichtsauffassungen sind doppelter Art: erstlich muß angenommen werden, daß die neupythagoräisch und platonisch gefärbte Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden sich auch nach Palästina erstreckt habe, daß sich das herüberdringende ägypt. Wesen namentlich in der dritten der von Josephus beschriebenen sogenannten Sekten angesammelt, und daß die Essäer nur das palästin. Seitenstück zu den von Philo als Muster von praktischen Philosophen beschriebenen Therapeuten seien. Es ist besonders Zeller, welcher in seiner „Philosophie der Griechen" ([1. Ausg., Tübingen 1845—52], III, 583 fg.; [2. Aufl., Leipzig 1855—68], III, II, 234 fg.) diese Auffassung vertritt, wonach Therapeuten und Essäer das aus Vermischung von Platonismus und Mosaismus neugewonnene Bewußtsein in die ursprünglichen Sitze des Judenthums übergeleitet haben. So kann dieser Orden als der wichtigste jener Kanäle betrachtet werden, durch welche die griech. Bildung, und somit auch die ethischen und religiösen Anschauungen der griech. Philosophie in das Judenthum einströmten, wie sich denn auch von dem platonischen Staatsideal bei den Essäern alsbald die Gütergemeinschaft wiederfindet, in welcher dieselben als Vorgänger der christl. Mönche in klösterlichen Vereinen zusammenlebten. Die Therapeuten zwar, als auf dem unheiligen ägypt. Boden lebend, verwarfen überhaupt jeden Besitz, außer ihren Zellen, die ihnen als Wohnung dienten. Die Essäer lebten nach Josephus („Jüdischer Krieg", II, 8, 3 fg.; „Alterthümer", XVIII, 1, 5) ebenfalls in Gütergemeinschaft. Aber sie bebauten den Boden des Heiligen Landes und daneben verschmähten sie auch nicht handwerksmäßigen Betrieb. Als Verächter des Reichthums hatten demnach auch sie nur gemeinschaftliches Gut. Die geistige Verbrüderung erkannte nur solches als berechtigt an. Der Besitz von Privatvermögen dagegen galt als Verderben. Jeder trat daher das Seine an den Orden ab, welcher es durch eigene Geschäftsführer verwalten ließ. Untereinander selbst kauften und verkauften sie nichts, sondern jeder nahm und gab, was man bedurfte. Wo überhaupt Essäer wohnten, war einer ausdrücklich zur Versorgung der reisenden Brüder aufgestellt. Durch dies alles sowie durch gemeinsame Erbauungsübungen, durch Enthaltung vom sinnlichen Genuß und strenge Ordenszucht übernahm es dieser Verein, die Seele von den Banden des Körpers zu lösen.

Wenn wir nun in der ersten apostolischen Gemeinde wiederum dieselbe Gütergemeinschaft finden, so lag es allerdings nahe genug, in ihr ein von den Essäern entlehntes Institut zu erblicken, wie schon Grotius, dann Heinrichs, später Ammon, Schneckenburger u. a. thaten. Indessen ist dabei noch ein anderes zu beachten. Wenn directe Einflüsse angenommen werden sollen, so müssen dieselben, da sie gleich im Geburtsmoment der Kirche hervortreten, schon auf den Keim jener apostolischen Gütergemeinschaft, d. h. auf das Zusammenleben Jesu mit seinen Aposteln, eingewirkt haben. In der That war es früher eine der weltbekanntesten Entdeckungen der Deisten und Freimaurer — durch Wachter (1713) nach Deutschland verpflanzt, und hier nicht blos von Friedrich dem Großen, sondern auch von Theologen wie Stäudlin und Ammon vertreten — daß in Jesus ein ans Licht getretener Sendbote des geheimen Essäerordens zu erkennen sei, und neuerdings noch hat Hilgenfeld das Essäerthum in der besondern Gestalt einer wesentlich prophetischen Schule auffassen wollen, um es damit zugleich als Mutterschos des Christenthums darzustellen; dieses bilde nämlich mit seiner Taufe, seinem Gemeindemahl, seiner um des Himmelreichs willen übernommenen Ehelosigkeit, seiner Bußforderung, seiner vielfachen Abneigung vor Wein- und Fleischgenuß, aber auch mit seiner Scheu vor Privatbesitz, also mit seiner Gütergemeinschaft, die unmittelbare Fortsetzung des Essäismus. Was man freilich von Vergleichungspunkten zwischen der Lehre des Stifters selbst und derjenigen des Essäerthums ausfindig zu machen suchte, sind Aeußerlichkeiten von meist allgemeiner Natur, unter denen höchstens das Verbot des Eides für die Genossen des Gottesreichs einen wirklichen Anhaltspunkt gewährt. Aber schwerlich kann dies irgend in Betracht kommen

neben den entschiedenen Erklärungen Jesu gegen den Werth aller rituellen Reinigkeit (Mark. 7, 14—23), überhaupt neben dem durchgreifenden Gegensatz zwischen der Weltflucht und Weltenthaltsamkeit des klösterlichen, von dem Markt des Lebens scheu zurückweichenden Ordens mit seinem mechanischen Methodismus einerseits und dem Geist großartiger Menschenliebe andererseits, der in Jesus die Welt auf ihren öffentlichsten Schauplätzen, auch in dem von den Essäern gemiedenen Tempel zu Jerusalem, ja auch in der Gesellschaft der Unreinen und der Sünder, aufsucht und ihr so recht sehnsüchtig zustrebt, sich darbietet und öffnet. Derjenige ist das Gegentheil eines essäischen Ordensmeisters, der seine Jünger das Licht der Welt nennt, der sie von den Dächern predigen heißt, was ihnen ins Ohr gesagt war, der als Regel aufstellt, daß man keine Leuchte unter einen Scheffel stellen darf. Im allgemeinen gilt daher die Hypothese vom essäischen Ursprung des Christenthums seit Wegnern's Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Christenthums zum Essenismus" („Zeitschrift für die historische Theologie", XI, 3 fg.) für abgethan. Fast geht man seither eher nach der andern Seite zu weit und übersieht, daß es in Jesu Persönlichkeit und öffentlichem Programm in der That Züge gibt, welche im Essäerthum schlagende Parallelen finden — Parallelen freilich, wie sie sich unter gleichen geschichtlichen Voraussetzungen mit Nothwendigkeit gestalten. So kann man, wie in dem Asklepiosbilde des spätern Griechenthums, auch in der von dem essäischen Judenthum gepflegten Idee der ärztlichen Hillfe für die kranke Welt die nächste und unmittelbarste Weissagung auf denjenigen erkennen, welcher als Heiland für die Kranken, für die Mühseligen und Beladenen gekommen sein will. Nicht anders verhält es sich auch mit der Parallele, in welcher die Gütergemeinschaft der Neupythagoräer auf griechischem, der Essäer auf jüd. Boden mit derjenigen Gütergemeinschaft besteht, welche die ebenfalls familiär eingerichtete Gesellschaft, die sich um Jesus sammelte, nach Luk. 8, 3; Joh. 12, 6; 13, 29 ausgebildet hatte, und mit der ganzen Stellung, welche diese erste Jüngergemeinde nach Jesu Anweisung (Luk. 6, 29. 30. 33—35; 9, 3; 10, 4; 12, 33; 18, 22—25) zu den Gütern dieser Welt eingenommen hatte. Dann aber liegt nichts näher, als in der Gütergemeinschaft, welche nach der Apostelgeschichte innerhalb der ersten Gemeinde von vornherein bestand, die einfache Fortsetzung und Erweiterung des beschriebenen Verhältnisses zu erblicken, und das herkömmliche Urtheil, dem zufolge wir in Apg. 2, 42—47; 4, 32—37 halb Wahrheit, halb Dichtung hätten, dahin zu schärfen, daß in der Linie, welche sich aus der Fortsetzung jener Gesellschaftssitte ergibt, zugleich die Scheidungslinie zwischen Dichtung und Wahrheit erkannt wird.

Was dann aber als ideale Färbung zurückbleibt, das wird allerdings als Ausfluß essäischer Phantasie und Lebensauffassung gelten dürfen. Es hat sich ja seit Credner's Abhandlung „Ueber die Essäer und Ebjoniten" (in Winer's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" [Sulzbach 1826—32], I, 211 fg.; 277 fg.) die Annahme immer mehr bestätigt, daß die Essäer, welche seit den Zeiten des Josephus aus der Geschichte verschwunden sind, in Masse in das Christenthum eingedrungen und demselben ihren ascetischen Ordensgeist theilweise mitgetheilt haben. Was man in der nachapostolischen Zeit Ebjoniten nennt, das sind nicht mehr die „Armen" der jerusalemischen Urgemeinde, sondern das ist das gnostisch-ascetische, mit Einem Wort das essäische Judenchristenthum. Aber schon vor der Zerstörung Jerusalems sind solche Einflüsse anzunehmen, wie denn der Essäismus mit seiner Sittenstrenge, seiner weitherzigen Menschenliebe, seiner Verwerfung des Opferwesens dem Christenthum von Anfang an nahe stand. Gehört auch, wie wir sahen, in das Gebiet der Fabel, was man vom Einfluß dieses Vereins auf Jesus selbst hat wissen wollen, so stellen doch schon die Clementinen, Hegesippus und Clemens von Alexandria mehrere Apostel, namentlich den Jakobus, den Matthäus, den Petrus und den Johannes ganz wie essäische Heilige dar. Dieselben Clementinen (Homil., XV, 9) halten die Gütergemeinschaft immer noch wenigstens für den idealen Zustand innerhalb einer wahrhaft religiös gestimmten Menschheit.

In den Therapeuten Philo's, welche den palästin. Essäern in Aegypten entsprechen, haben bekanntlich schon Eusebius und die Kirchenväter christl. Mönche finden wollen. Und in der That war der Essäismus das wichtigste Mittelglied, welches die zunächst auf Besitzlosigkeit, dann auch auf Gütergemeinschaft drängende heidnische Askese mit der christl. verbindet. Das Mönchsthum setzt die essäische Ansicht vom irdischen Besitz einfach fort (vgl. z. B. die interessante Aeußerung in der von Karyophilus herausgegebenen Vita Nili,

S. 162). Einen interessanten Ueberblick über die weitern Nachwirkungen, welche diese Grundstimmung im Christenthum gefunden hat, gibt Hundeshagen in seinem Aufsatz über den „Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte" (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1845, S. 535 fg., 821 fg.). Man kann in diesem christl. Communismus drei Kreise unterscheiden: erstens die biblische Richtung der Begharden und Brüder vom gemeinsamen Leben, die sich an die Aussprüche der Bergpredigt und an die Lukanische Gütergemeinschaft hielten, zweitens die dualistische Ascese der Bogomilen und Katharer, welche im materiellen Besitz das dämonische Element scheuten, endlich die pantheistischen Consequenzen der Brüder vom freien Geist, der Wiedertäufer von Münster und der libertinischen Richtung zu Genf. Wie Calvin diesen letzten, aus dem ascetischen Charakter in den frivolen umschlagenden Schößling der altheidnischen Wurzel abschnitt, so hat denn auch die gesammte protestant. Rechtgläubigkeit, unbekümmert um die Parallele, welche der platonische Communismus in dem Bericht der Apostelgeschichte findet, ihn, als von jeglicher göttlichen Autorität entblößt, verworfen („Apologie der Augsburger Confession", Art. VIII, S. 217). Gerade der anabaptistischen Forderung zum Trotz wollte Mosheim selbst die Existenz der urchristl. Gütergemeinschaft in Abrede stellen. Aber der Platonismus hatte schon damals angefangen, auch abgesehen von religiösen Unterlagen seine communistischen Forderungen zu erneuern. Seit des Kanzlers Morus „Utopia" bildet die Gütergemeinschaft einen stehenden Zug der sogenannten Staatsromane (worüber vgl. Mohl, in der „Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft", Jahrg. 1845, II, 24 fg.). Der rein irdische Eudämonismus, welcher diesen Staatsromanen zu Grunde liegt, bildet auch den Niederschlag allgemeiner Weltanschauung, der aus den Träumereien der modernen Communisten seit Charles Fourier, Cabet und Considérant zurückbleibt. Nur bei Saint-Simon war noch etwas von religiöser Schwärmerei und urchristl. Phantasien wahrnehmbar. In Wahrheit aber ist dieses vom modernen Communismus gefeierte Leben ohne Individualität, diese Einheit ohne Selbständigkeit des einzelnen, diese Existenz, da niemand einen Rockknopf, einen Schrank, einen Mantel haben kann, der nicht vom Ausschuß vorgesehen, vom Gesetz verordnet wäre, das reine Gegentheil von der freien Hingabe der Liebe, in welcher das Christenthum die einzig ausreichende Gegenkraft gegen alle gesellschaftlichen Schäden zu erkennen vermag (vgl. übrigens über die modernen Gestaltungen der Gütergemeinschaftslehre das classische Werk von Stein, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs" [2. Ausg., Leipzig 1847]).

Holtzmann.

Gymnasium, d. i. Uebungsplatz, bei den Griechen ein weitläufiger öffentlicher Platz, auf welchem körperliche Uebungen verschiedener Art angestellt wurden. Die Gymnastik spielte im griech. Leben von alters her eine bedeutende Rolle; wie sie die Gewandtheit und Kraft des Körpers bedeutend entwickelte, so diente sie auch dazu den den Griechen eigenthümlichen Sinn für Ebenmaß und Schönheit zu heben. Das Gymnasium bestand aus verschiedenen Räumlichkeiten, es hatte Säulengänge und war mit Statuen und Gemälden verziert; für Zuschauer waren Sitze angebracht. Der mittlere große freie Raum wurde zu den Uebungen benutzt und zwar bestanden diese im Laufen (stadion, Laufbahn, Wettlauf), Springen, Ringen (palaestra, Ringplatz), Werfen mit Wurfscheiben (diskoi, Spießwerfen), im Faustkampf und im Pankration, welches letztere das Ringen und den Faustkampf in sich vereinigte. Die Uebungen wurden nackt ausgeführt und der Körper vorher durch eine Salbung geschmeidiger gemacht (näheres s. bei Petersen, „Das Gymnasium der Griechen" [Hamburg 1858]). Den Juden, die überhaupt den Spielen nicht geneigt, waren diese Uebungen fremd, und bei ihrem Widerwillen gegen das Nackte verabscheuten sie dieselben als etwas Heidnisches. Es waren daher abtrünnige Juden, welche unter dem syr. König Antiochus Epiphanes in Jerusalem ein Gymnasium errichteten, und es kam so weit, daß man sich der Beschneidung schämend, um nicht als Beschnittener zu erscheinen, sich durch eine chirurgische Operation wieder eine Vorhaut zu verschaffen wußte (1 Makk. 1, 14. 15). Näheres weiß hierüber das 2. Buch der Makkabäer (Kap. 4, 7 fg.) zu berichten. Nach diesem war es der durch Bestechung zum Hohenpriesterthum gelangte Jason, der Bruder des Onias, der sein Volk zu heidnischem Wesen zu bringen suchte und in erschreckender Weise brachte. Er errichtete sogar unter der Burg Jerusalem ein Gymnasium (2 Makk. 4, 12; vgl. 4 Makk. 4, 20), und gar Priester unterstützten, ihren Dienst vernachlässigend, die Spiele mit Beiträgen (2 Makk. 4, 14), wie denn Jason

selbst zu dem alle fünf Jahre in Tyrus gefeierten Kampfspiel Abgeordnete mit Geschenken sandte (2 Makk. 4, 18. 19; vgl. auch Josephus, „Alterthümer", XII, 5, 1). Später suchte Herodes der Große tendenzmäßig sein Volk mit heidnischem Wesen zu befreunden. Daß er in Tripolis, Damaskus und Ptolemais, die griech. Bevölkerung hatten, Gymnasien erbaute und auswärtige Gymnasien mit Geschenken bedachte, berichtet Josephus („Jüdischer Krieg", I, 21, 11), wogegen von einem Gymnasium in Jerusalem nichts gemeldet wird. Da indeß Herodes alle fünf Jahre zu Ehren des Kaisers einen Wettkampf veranstaltete, in Jerusalem ein Theater, in der Ebene ein großes Amphitheater erbaute und die gymnastischen Uebungen in Aufnahme zu bringen suchte (Josephus, „Alterthümer", XV, 8, 1), so wird auch in Jerusalem zu dem Gelegenheit gewesen sein, was sonst ein Gymnasium bot. Fritzsche.

H.

Haar. Die Aegypter, denen das Haar als Product der Unreinheit erschien, schoren sich den Kopf kahl oder doch sehr kurz, und auch Fremde, die in ägypt. Hofdienst traten, mußten sich dieser Sitte unterziehen, so auch Joseph, als er vor den Pharao geführt ward (2 Mos. 41, 14). Herodot, der die Schädel der Aegypter fester als die der Perser findet, leitet dies von dem Brauch, von Kindheit an geschoren zu gehen, ab, wobei ihre Schädelknochen, der Sonne mehr ausgesetzt, stärker geworden seien. Nach dessen Bericht schoren sich die ägypt. Priester alle drei Tage den ganzen Leib.

Dagegen betrachten die meisten übrigen Völker des Alterthums das Haar als Zeichen frischer Lebenskraft und als natürliche Zierde des Menschen, daher auch als Gegenstand der Pflege. Die reichbehaarten, langgelockten Achäer sind aus Homer bekannt. In der Folge trugen nur die Dorier und unter diesen die Spartaner langes Haar, das sie vor der Schlacht zu ordnen pflegten, später jedoch zeichneten sich die Spartaner durch kurzgeschnittenes Haar aus, das früher nur Knaben trugen. Bei den Athenern trugen die Knaben ihre langen Locken bis zum Ephebenalter (18. Jahr), wo es feierlich abgeschnitten und einer Gottheit, gewöhnlich dem Apollo, geweiht wurde. Der Ephebe ging von da an mit kurzem Haar, das der Mann dann wieder länger wachsen ließ, zeitweise aber stutzte. — Die Germanen zeichneten sich durch volles blondes Haar aus, das sie auch sorgfältig pflegten, wobei sie sich einer Seife aus Talg und Buchenasche und wol auch der Kämme bedienten, wofür mancherlei in Grabstätten gefundene Werkzeuge gehalten werden. Die Sueven trugen das Haar von der Stirn nach dem Scheitel rückwärts gekämmt, oft in einen Knoten gebunden mit Anwendung von langen Haarnadeln mit zierlichen Knäufen. Die meisten Germanen betrachteten das langwallende Haar als Schmuck der Freien und der Frauen, das sogar im Gesetz der Sachsen erwähnt wird, und dessen Verlust als Strafe galt, mit der Ehebrecherinnen belegt wurden. Nur Knechte trugen kurzes Haar. — Auch die Assyrer trugen langes Haar, das sie auf der Stirn gescheitelt, auf künstliche Weise in Locken gedreht, in reicher Fülle hinter den Ohren über die Schulter hinabhängen ließen.

Den Hebräern galt das Haar als Merkmal der Lebensfülle und als natürlicher Schmuck, daher ein Kahlkopf Gegenstand kindischen Spottes (2 Kön. 2, 23), und eitle Prunksucht mit dem Verlust der Haare bedroht werden konnte (Jes. 3, 17. 24). Die Männer beschnitten das Haar zwar zeitweise (2 Sam. 14, 26), scheinen es aber nicht gar kurz getragen zu haben (vgl. Ez. 8, 3; Jer. 7, 29), namentlich jüngere Leute mögen ihre Locken länger haben wachsen lassen (HL. 5, 2. 11), was später am Mann als weibisch gerügt wird (1 Kor. 11, 14). Das weibliche Geschlecht legte, wie bei den meisten Völkern, auf langes schönes Haar einen vorzüglichen Werth (Ez. 16, 7; 1 Kor. 11, 15) und trug es in Flechten und Locken, wol auch mit zierlichen Binden oder Schnüren umwunden (2 Kön. 9, 30; Jud. 10, 3; 16, 8; 1 Petr. 3, 3; 1 Tim. 9, 30), wie auch die griech. Frauen schon im homerischen Zeitalter das Haar künstlich zu flechten verstanden. Der Dichter des Hohenlieds (Kap. 4, 1; 6, 5, Luther V. 4) vergleicht den weiblichen Haarschmuck mit einer

Ziegenheerde, die am Berg Gileads lagert, oder mit einem kostbaren Geflecht, das den Geliebten gefangen hält (Kap. 7, 6, Luther V. 5). Bei dieser Werthschätzung der Haarzier erklärt sich der Brauch, daß der des Ehebruchs verdächtigen Frau bei dem von ihr zu leistenden Eid das Haar gelöst wurde (4 Mos. 5, 18), da sie demüthig dabei erscheinen sollte. Obschon das A. T. keine Kämme erwähnt und erst der Talmud eine Bezeichnung dafür hat, steht es außer Zweifel, daß die Hebräer ihr Haar der Pflege unterzogen, zu der wol auch, wie noch jetzt im Orient und anderwärts, das Salben mit duftenden Essenzen und Oelen gehörte (Ps. 23, 5; 45, 8; 92, 11; 133, 2; Pred. 9, 8; Matth. 6, 17; Luk. 7, 46). Mit überhandnehmender Prunksucht und Ueppigkeit riß auch die Künstelei in der weiblichen Haartracht ein, und der Prophet spricht in dieser Beziehung tadelnd von einem „Drechselwerk" (Jes. 3, 24), wie Horaz über den hohen künstlichen Lockenbau röm. Damen spottet. Bei Josephus wird zwar auch des Brauchs, Goldstaub den Haaren einzustreuen, erwähnt, wovon aber die Bibel nichts weiß, sowenig als von künstlicher Färbung derselben, die unter griechischen und röm. Frauen, ja selbst Männern, zu gewissen Zeiten üblich war. Nach den Talmudisten wären auch falsche Haartouren von Hebräerinnen getragen worden; in den biblischen Schriften findet diese Annahme keine Unterstützung. Daß im heutigen Orient keine Perrüken im Gebrauch sind, beweist indeß nichts dagegen, da falsche Haartrachten bei mehrern Völkern des Alterthums üblich waren. So bei den Aegyptern, die auf Denkmälern mit üppigem falschen Haar erscheinen und von denen auch Perrüken in Gräbern gefunden worden sind; auch die Meder und später die Perser nahmen die Mode, falsches Haar zu tragen, an; bei den Römern waren Perrüken in der Kaiserzeit unter Männern und Frauen sehr gebräuchlich. Aus der ängstlichen Regelmäßigkeit der gedrehten Locken, mit welchen die Assyrer dargestellt werden, hat man auch bei diesen auf Perrüken geschlossen; allein da ihre Bärte ebenso künstlich frisirt sind, so ist die Vermuthung wieder schwankend geworden. — Der Talmud kennt schon eine Frauenfriseurin unter den Hebräerinnen, was nicht befremden dürfte, da bei den Griechen die Barbiere (κουρεῖς), die in den vielbesuchten Leschen ihre Locale hatten, die Frisur und die übrige Kosmetik besorgten, sowie die Römer ihre Haarkünstler (Ciniflones) hatten, die das Eisen zum Haarkräuseln hitzten. — Der Hebräer ließ das Haar wachsen infolge eines Gelübdes (4 Mos. 6, 5. 14; Richt. 13, 5; 16, 22; Apg. 18, 18). Das Haupt des Nasir, der ganz der Gottheit verlobt war, sollte kein Schermesser berühren. — Das wilde Wachsenlassen der Haare und Nägel gilt als Zeichen der Verthiertheit Nebukadnezar's (Dan. 4, 30). Andererseits war das Ausraufen (Esra 9, 3; St. i. Esth. 3, 2) und Abscheren der Haare Ausdruck der Trauer (Jer. 7, 29; Micha 1, 16), also auch Zeichen der Gefangenschaft (Jes. 7, 20). Nach der Priesterordnung des neuen Jerusalem sollen die Priester sich weder kahl scheren, noch das Haar frei wachsen lassen, sondern es zeitweise verschneiden (Ez. 44, 20). Obwol die Hebräer das Haar von Zeit zu Zeit stutzten und wol auf verschiedene Weise tragen mochten (vgl. Ez. 44, 20; Richt. 16, 13. 19), war ihnen doch eine gewisse Art, das Haupt- und Barthaar zu scheren, verboten (3 Mos. 19, 27), und zwar im Hinblick auf die heidnische Sitte von Wüstenarabern, die zu Ehren ihres Gottes Orotal die Schläfenenden kahl schoren (s. Bart). Roskoff.

Habakuk. Unter der Aufschrift: „Hochspruch, den schauete Habakuk der Prophet", ist uns im Kanon des Alten Bundes, und zwar unter der Zahl der sogenannten kleinen Propheten, ein Buch überkommen, welches für den Historiker ein nicht minder großes Interesse hat wie für den Theologen und Bibelleser überhaupt. Dasselbe versetzt uns in jene entscheidenden Zeiten, da Israel-Juda, außer Stande, wie das vom Blut des Königs Josia geröthete Schlachtfeld von Megiddo gelehrt hatte, seine Selbständigkeit den mächtigen Nachbarreichen gegenüber zu wahren, ein Spielball in der Hand der Aegypter und der Chaldäer geworden war: eine Lage, die seinen endlichen Untergang zu einem unvermeidlichen machen mußte. Es sind nun aber näher die Chaldäer, mit denen der Prophet es in seinem Orakel zu thun hat. Von ihnen entwirft er gleich im ersten Kapitel eine der lebendigsten Schilderungen. Er beschreibt sie uns als ein Volk, wild und nimmer rastend, vordringend bis an der Erde Enden, um Wohnungen einzunehmen, die nicht sein sind; schneller als Parder sind seine Rosse und stolz sprengen daher seine Reiter; jeder Festung spottet der Chaldäer, schüttet Erde auf und nimmt sie; alles fängt er an seiner Angel, zieht es in sein Netz und rafft jubelnd es mit seinem Garn. Aus der Art dieser Schilderung ersieht man deutlich das Doppelte: einerseits, daß die Chaldäer in den un-

mittelbarsten Gesichtskreis des Propheten gerückt sind, andererseits, daß sie noch nicht Juda selbst überschwemmt, gar die Hauptstadt eingenommen haben. Im letztern Fall lag zur Entwerfung einer solchen Schilderung in der That kein Antrieb vor: Leute, mit denen man von Mund zu Mund verkehrt, in dieser Weise zu beschreiben, wäre etwas gänzlich Ueberflüssiges gewesen. Fragen wir dennach, da anderweitige glaubwürdige Notizen über das Leben dieses Propheten uns nicht überkommen sind — die in der Geschichte vom Drachen zu Babel (V. 32 fg.), bei Pseudepiphanius (Opera, II, 247), sowie bei den Rabbinen (vgl. Wolf, Bibl. hebr. [Hamburg und Leipzig 1715—33], II, 182) sich findenden eigenthümlichen Nachrichten über ihn geben sich sofort als reine Fabeln und Legenden zu erkennen — nach der nähern Zeit seines Wirkens, so können wir dieselbe ebenso wenig mit einigen Gelehrten (Hävernick, Keil u. a.) in die Zeit des Königs Manasse, oder aber (mit Vitringa, Delitzsch u. a.) in diejenige Josia's setzen, als sie mit wieder andern in die Zeit nach der Ankunft der Chaldäer in Juda herabdrücken. Als Zeitpunkt ist vielmehr die Zeit unmittelbar vor dem Einrücken der Chaldäer in Palästina, nachdem bereits die Entscheidungsschlacht bei Karkemisch (Circesium) im 4. Jahr Jojakim's stattgefunden hatte, zu setzen. Die Concipirung des Orakels vor diesem Zeitpunkt, wie neuerdings Kleinert angenommen hat, ist unwahrscheinlich, da bis dahin Juda vollständig durch Necho gedeckt war und erst nach dieser Schlacht der Babylonier für Juda ein Gegenstand des Schreckens und der Besorgniß werden konnte. Deutlich sehen wir auch Kap. 1, 10 fg.; 2, 5 fg. den Chaldäer von Sieg zu Sieg und von Triumph zu Triumph eilen, was vor der Schlacht bei Karkemisch für den Judäer hervorzuheben nicht wohl eine Veranlassung war. Das Buch ist geschrieben im J. 604 v. Chr.

Und der Zweck des Orakels? — Kein anderer als dem von Furcht und Schrecken vor der gewaltigen Militärmacht des Ostens ergriffenen Volk Judas Muth einzuflößen und Vertrauen zum Lenker der Geschicke der Menschen, zu dem, der von alters her Israels Gott ist, „sein Heiliger“ (Kap. 1, 12). Demgemäß entwirft der Prophet nach voraufgeschickter vorwurfsvoller, an Gott gerichteter Frage, warum Gott so lange vergeblich den Propheten um Abhülfe des Unrechts, des Druckes und der Gewaltthat (nämlich des von dem Chaldäer an den Völkern ringsum geübten und nunmehr auch für Israel in Aussicht stehenden Unrechts) habe flehen lassen (Kap. 1, 2—4), eine Schilderung des Thuns und Treibens des Chaldäers (Kap. 1, 5 fg.), das (V. 17) unmöglich beständig so dauern kann. Durch diese Ueberlegung gleichsam getrieben, begibt sich der Prophet im Geist auf seine Warte, um die, freilich erst auf ferne Zeiten gehende, Offenbarung zu vernehmen (Kap. 2, 1—3). Ihr Inhalt ist kein geringerer, denn daß der, der da jetzt alle Völker an sich rafft und alle Nationen an sich bringt, ein Gegenstand des Spottes und des Hohns werden wird für eben diese Nationen. Weil er viele Nationen plünderte, werden auch ihn Nationen plündern, seine Götzen werden ihm nichts nützen, Herrscher der Welt, vor dem diese in Ehrfurcht zu verstummen hat, ist Jahve in seinem heiligen Tempel (Kap. 2, 4—20). Diese frohe Aussicht hat den Propheten plötzlich so mit Zuversicht und freudiger Dankesstimmung erfüllt, daß er sich (Kap. 3) zu einem erhabenen Hymnus begeistert fühlt, in welchem er in den frischesten Farben und mit den treffendsten Bildern die Erscheinung des allmächtigen Gottes zum Gericht malt (V. 2—15), sowie den Eindruck schildert, den die ihm gewordene Kunde auf ihn, den Propheten und Sänger, gemacht (V. 16—19).

Fragen wir nun nach dem Eigenthümlichen des Inhalts dieser Weissagung, so ist der Angelpunkt, um den sich das ganze Orakel dreht, der Satz (Kap. 2, 4), daß der Gerechte durch seine Treue lebe. Nach der historischen Stellung und Entstehung des Orakels bezieht sich dieser Ausspruch (vgl. Kap. 1, 2—4, welche Worte von einigen Auslegern ganz verkehrt vom Volk Israel verstanden werden, da sie sich lediglich auf den, Druck und Gewalt ausübenden Chaldäer beziehen) zunächst auf das Verhältniß des Volkes Israel zu den Babyloniern. Der Prophet spricht den Satz aber so aus, daß er nicht blos auf dieses Bezug hat; was von diesem gilt, gilt ja auch ebenso gut von allen ähnlichen Lagen, überall basirt wahres Leben, Leben, das da mit dem ewigen Leben im letzten Grund identisch ist, auf der rechten Herzensstellung zu Gott, und wenn Paulus (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11) diesen Ausspruch unsers Propheten zur Stütze seines Satzes von der Rechtfertigung durch den Glauben allein verwendet, so ist dieses freilich eine neutestamentlich-christl. Ausdeutung, nicht aber eine dem Geist des Propheten widerstrebende Umdeutung

des alttest. Schriftwortes. — Im übrigen lehnt sich unser Prophet an die Anschauungen der frühern Propheten, namentlich was die Vorstellung vom Gericht betrifft, an; auch zu dem Satz Kap. 2, 4 ist schon Jes. 7, 9 zu vergleichen. Daß uns die Hoffnung auf einen persönlichen Messias in dem Orakel nicht entgegentritt, kann den nicht überraschen, der sich erinnert, daß diese Hoffnung überhaupt während der ganzen babylonisch-exilischen Zeit vollständig in den Hintergrund zurücktritt.

Angehend den schriftstellerischen Charakter gehört Habakuk's Prophetie zu dem Vollendetsten, was die hebr. Literatur aufzuweisen hat. Gedanke, Bild und Wort stehen durchweg in harmonischem Einklang; auch da, wo die Rede zu dem erhabensten Schwung aufsteigt, bleibt dieselbe beherrscht von ruhiger Klarheit; nirgends Schwulst und Ueberladung, durchweg Ebenmaß. Im Einklang damit steht die, durch Umstellung von V. 18 und 19 wiederzugewinnende ursprüngliche, bis ins einzelnste regelmäßige strophische Anlage des großen Weherufs Kap. 2, 6—20. Fünfmal hebt die Rede von neuem mit einem „Wehe ihm" an, um dann je in einer dreiversigen Strophe die Begründung dieser Unglücksündung nachzubringen. Der Hymnus (Kap. 3) wird auch äußerlich durch eine Ueber- und Unterschrift nach der Weise der Beischriften des Psalmbuchs als ein wesentlich poetisches Stück gegen das Vorhergehende abgehoben.

Hat der Prophet sein Orakel wie die ältern Propheten zuerst mündlich gesprochen und dann erst schriftlich redigirt oder aber war es von Anfang an lediglich eine schriftstellerische Composition? — Der enge Zusammenhang der drei Theile des Orakels untereinander, der deutliche Hinweis von Kap. 2, 20 auf Kap. 3, das Fehlen jeder Spur einer öffentlichen Wirksamkeit des Propheten lassen nur das letztere als das richtige erscheinen; wie schon Zephanja und später die Mehrzahl der exilischen und nachexilischen Propheten war Habakuk prophetisch vorwiegend oder ausschließlich als Schriftsteller thätig. Ueber den Namen des Propheten noch die Bemerkung, daß er (sonst im A. T. nicht vorkommend) etymologisch schwer zu deuten ist. Sinnig bringt Luther („Werke" [Erl. Ausg.], XLII, 13) ihn mit der Wurzel habak, umarmen, in Verbindung und deutet ihn als „den Herzer", „denn Habakuk heißt auf deutsch ein Herzer, oder der sich mit einem andern herzet und in die Arme nimmt. Er thut auch also mit seiner Weissagung, daß er sein Volk herzet und in die Arme nimmt, d. i. er tröstet sie und hält sie auf, wie man ein arm weinend Kind oder Mensch herzet, daß es schweigen und zufrieden sein soll, weil es (ob Gott will) soll besser werden". — Exegetische Bearbeitungen des Propheten sind von Ewald, Hitzig, Delitzsch, Keil und Kleinert vorhanden. Schrader.

Habel, s. Abel.

Haberim soll nach 2 Sam. 20, 14 ein Bezirk Palästinas sein; ein solcher ist aber nirgends bekannt, auch ganz unpassend in der dortigen Aufzählung von Städten; es ist daher ohne Bedenken der hebr. Text nach der lateinischen Uebersetzung der Vulgata (omnesque viri electi) zu verbessern (bahurim statt haberim) und an Stelle des sinnlosen „und durch ganz Berim" vielmehr zu übersetzen „und allerlei waffenfähige Mannschaft versammelte sich und schloß sich (auch) an ihn (Joab) an." Kneucker.

Habicht. Darunter versteht Luther (3 Mos. 11, 13; 5 Mos. 14, 12) den zum Adlergeschlecht gehörenden peres, während er Hiob 39, 26 als Habicht richtig den neṣ bezeichnet, den er 3 Mos. 11, 16; 5 Mos. 14, 15 als Sperber deutet. Bei Hiob a. a. O. wird gesagt, es breite der Habicht seine Flügel nach Süden aus, was man aus der Ansicht der Alten erklärt, von allen Vögeln könne allein der Habicht (doch wol auch der Adler) in die Strahlen der Sonne sehen und die Reise nach oben unternehmen, auch umgewendet, d. i. mit dem Rücken zur Erde gekehrt, fliegen (s. Knobel zu 3 Mos. 11, 16). Doch viel einfacher erklären wir das Fliegen nach Süden vom Ziehen in wärmere Himmelsstriche. Nun ist zwar allerdings z. B. der Astur palumbarius, der uns bekannteste Habicht, kein Wandervogel, ebenso wenig der Astur nisus, der Sperber, der im übrigen da und dort in Palästina vorkommt. Da jedoch das Habicht- und Falkengeschlecht eng zusammengehört, so darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß unter dem neṣ auch einige Falkenarten mitverstanden seien. Unter diesen ist z. B. der kleine, im Heiligen Land zahlreich verbreitete Röthelfalke (tinnumulus cenctoris) ein bekannter Zugvogel. Er lebt in großen Gesellschaften zusammen und macht gern belebte Ortschaften und Städte zu seinem Aufenthalt. Da nistet er in den Nischen und Winkeln alter Gebäude bisweilen zu Hunderten, wie z. B. in der verfallenen Kirche zu Lydda, bleibt jedoch nur den

Frühling und Sommer über in Palästina. Außer seinem reichgefärbten röthlichen Gefieder zeichnet er sich durch weiße Krallen aus. Seine Nahrung soll nur in Insekten bestehen (Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 190), wie dies beim Falco rufipes ebenso fast ausschließlich der Fall ist (Tschudi, „Das Thierleben der Alpenwelt" [4. Aufl., Leipzig 1858], S. 117).

Unter den Verwandten der Röthelfalken bemerkt man in Palästina auch den Baumfalken (Falco subbuteo), jenen 12—14 Zoll langen, äußerst klugen und überaus schnellen Raubvogel mit weißer Kehle, breitem schwarzen Backenstreif und langen schmalen Schwingen. Er gehört ebenfalls zu den Zugvögeln. Da derselbe zur Jagd abgerichtet wird und auch in wildem Zustand oft stundenlang über dem Jäger schwebt, um die von diesem aufgestörten Wachteln, Schwalben u. s. w. für seinen Hausgebrauch abzufassen, so möchten wir in ihm eher den 'Ajjâh wiedererkennen (Hiob 28, 7; s. Geier).

Alle Raubvögel und somit auch das Habichtgeschlecht zählt das Gesetz den unreinen Thieren bei. Furrer.

Habor. Nach 2 Kön. 17, 6 = 18, 11 (1 Chron. 5, 26 ist im Grund damit identisch, aber entstellt) versetzt der assyr. König gefangene Israeliten u. a. „an den Habor (Ḥâbôr), den Fluß von Gosan (Gôzân)". Mit Recht sieht man hierin jetzt allgemein den Fluß, welchen die Griechen, je nachdem sie den anlautenden Kehlhauch härter (wie das arab. H) oder gelinder (wie H) hörten oder auffaßten, Chaboras oder aber Aborras, Aboros, die Syrer Hâbôr, die Araber Hâbûr nennen. Gosan nennt Ptolemäus (V, 18) als Landschaft in Mesopotamien in der Form Gauzanitis. Der Chaboras ist der größte Nebenfluß des Euphrat. Sein Hauptarm entspringt aus den reichen Quellen von Rês ʿainâ (Rhesaina, d. i. „Quellhaupt"); von den Bergen des Nordens und Ostens empfängt er namhafte Zuflüsse, und das durch seinen Wasserreichthum befruchtete Land unterbricht erfreulich die Mesopotamische Wüste. Eine Reihe von Culturstätten lag noch unter der arab. Herrschaft an dem schiffbaren Fluß; jetzt ist so ziemlich alles verödet. Bei Circesium (arabisch Karḳisiâ, gewöhnlich, aber wol mit Unrecht, dem biblischen Karkemiš [Jer. 46, 2 u. s. w.] gleichgesetzt) vereinigt sich der Chaboras mit dem Euphrat.

Die arab. Geographen kennen noch einen andern Hâbûr, nämlich einen Fluß, welcher sich ungefähr unter dem 36° n. Br. von Osten her in den obern Tigris ergießt. Auch er führt noch jetzt diesen Namen. Es ist nicht unmöglich, daß der alttest. Geschichtschreiber, oder vielmehr dessen ursprüngliche Quelle, durch den Zusatz „Fluß von Gosan" eben den mesopotamischen Chaboras von dem assyrischen hat unterscheiden wollen.

Die Meinung, daß auch der von Ezechiel mehrfach erwähnte Fluß Chebar mit dem Chaboras identisch wäre, haben wir in dem Artikel „Chebar" zu widerlegen gesucht. Nöldeke.

Hadad, der Name eines syr. Götzen, nach Macrobius, Saturn., I, 23, der Sonne, nach Philo von Byblus bei Eusebius, Praep. evang., X, 38, und Plinius, XXXVII, 11, des Königs der Götter, wird zwar als solcher im A. T. nicht erwähnt, doch kommt er ohne Zusatz als Eigenname wie auch anderer Göttername, z. B. Baal, und in Zusammensetzungen vor. So heißen drei syr. Könige in Damaskus Benhadad, Sohn des Hadad, wie sich die ägypt. Könige als Söhne des Ammon Ra bezeichneten (1 Kön. 15, 20; 20, 1; 2 Kön. 13). Ferner kommt das Wort in Hadad-Rimmon, d. h. Hadad des Granatapfels, vor (Sach. 12, 11), was zunächst entweder nichts bedeutet, als eine durch das Attribut des Granatapfels ausgezeichnete Form der Hadad, oder aber, wie Hitzig zu der Stelle annimmt, auch Rimmon ist nach 2 Kön. 5, 18, sowie dem Eigennamen Ṭabrimmon (d. h. Rimmon ist gut), ein Göttername, sodaß wir in Hadad-Rimmon eine combinirte Götterfigur hätten, wie Baal-Moloch, Baal-Adon u. a. Hitzig, der die Sache in der zweiten Art nicht ohne große Wahrscheinlichkeit ansieht, erachtet nach dem Zusammenhang der Stelle den Hadad-Rimmon für den einheimisch syr. Namen des Adonis, während nach Hieronymus, dem viele neuere folgen, der Name die Stadt Maximianopolis im Gefilde von Megiddo bezeichnet, was der Hitzig'schen Erklärung jedenfalls nachsteht. Die altjüd. Erklärung im Targum sieht darin den Namen eines Königs, der den Ahab tödtete. Freilich bieten die LXX blos den einfachen Namen Remman = Rimmon, wobei sie auch die syr. Uebersetzung auf ihrer Seite haben. Endlich ist uns als Name noch Hadadʿezer in 2 Sam. 8, 3—11; 1 Kön. 11, 23 erhalten, d. h. dem Hadad hilft, wie Eliezer und Joezer bedeutet, dem Gott und Jahve hilft (s. Hadad-Rimmon).

Den blosen Gottesnamen Hadad führt 1 Chron. 1, 30 ein Stamm, der zu den Ismaeliten gerechnet wird, sodann ein edomit. König (1 Mos. 36, 35; 1 Chron. 1, 46) und endlich ein edomit. Prinz, über welchen wir 1 Kön. 11, 14—24 eine leider im Hebräischen am Schluß verstümmelte, aber selbst so noch sehr interessante Notiz besitzen.

Als nämlich David oder sein kriegstüchtiger Feldherr Joab die Edomiter besiegt hatte (2 Sam. 8, 14; Ps. 60, 10), war der Königssohn Hadad, mit andern edomit. Männern in seines Vaters Dienst, geflohen, da Joab alles, was männlich war, niedermetzeln ließ, und hatte, von Beduinen aus der Wüste Pharan geführt, in Aegypten eine Zuflucht gefunden. Hier wies ihm der König Haus und Einkünfte an, auch schenkte er ihm Land und gab ihm die Schwester seiner Frau zur Gemahlin, mit der er einen Sohn, Genubat, erzeugte, der mit den königlichen Prinzen erzogen wurde. Nach David's Tod wollte er nach Edom zurückgehen, um sein Land wieder zu gewinnen (1 Kön. 11, 14—22.) Hier bricht unsere Urkunde ab, die LXX aber ergänzen den Bericht so: „Und Hadad kehrte in sein Land zurück. Dies ist die Bosheit, die Hadad that, und er beschwerte Israel und war König im Lande Edom", und diesen Zusatz haben die LXX sicher nicht selbst ersonnen, sondern vorgefunden, er ist also echt, und selbst in dem an dieser Stelle beschädigten hebr. Text findet sich V. 25 noch ein Stückchen davon, das im alexandrinischen Text der LXX fehlt, zum Beweis dafür, daß es, im Hebräischen versprengt, jetzt nicht an der rechten Stelle steht.

Aus dem schon zerstörten hebr. Text setzt Josephus („Alterthümer", VIII, 7, 6) eine Phantasieerzählung zusammen, die dahin lautet, daß Hadad, unfähig sein Land zu erobern, sich mit Rezon (bei Josephus Raazor), einem aram. Feind Salomo's, verbündet und in dessen Dienst den Norden Palästinas durch Streifzüge beunruhigt habe. — Die ganze Erzählung ist dem verdorbenen hebr. Text zu Liebe erfunden.

Endlich noch eine Bemerkung über die Namensformen. Da d und r in dem semitischen Alphabet von jeher schwer zu scheiden waren, so wechseln bei den Hebräern selbst schon, und dann bei den Griechen, die Namensformen Hadad, Hadar, Ader, Arad (1 Chron. 1, 30; 2 Sam. 10, 16. 19; 1 Chron. 18, 3; 19, 16. 19; 1 Mos. 36, 39). Die bezeugtere Lesart ist im Hebräischen Hadad, bei den LXX aber Ader. Merx.

Hadad-Eser, auch **Hadar-Eser** (doch jenes die ursprüngliche und richtige Form, weil Hadad [s. Hadad-Rimmon], der Name eines syr. Gottes — des phöniz. Adonis — auch sonst in syr. Eigennamen vorkommt), so viel als: „Hadad ist Hülfe", wie z. B. Elieser = „mein Gott ist Hülfe", war der Name eines, wie es scheint, sehr mächtigen und kriegerischen Königs von Syrien-Zoba, wol auch daselbst als Königsname ebenso erblich, wie später Ben-Hadad in Syrien-Damaskus. Mit dem Fürsten Thoi von Hamath verfeindet, konnte Hadad-Eser nur von Damaskus Hülfe erwarten gegen David, wurde aber von diesem im Nordosten vom Jordan gegen den Euphrat hin (bei Helam, Halama? s. d.) geschlagen, zog dadurch auch das ihm hülfreiche Damaskus mit sich ins Verderben und mußte Hamath, das er bedrängt und schon als Eroberung in seinen Königstitel (als „Hamath-Zoba"; 1 Chron. 18, 3; 2 Chron. 8, 3; s. Zoba) aufgenommen, wieder fahren lassen. Aus den Städten, welche Hadad-Eser besaß, Tebach (s. Betach) und Berothai, führte David sehr viel Erz fort und im damascenischen Gebiet baute er Castelle und versah sie mit Besatzung zur Behauptung seiner Oberherrschaft (2 Sam. 8, 3—12; 10, 16—19; 1 Chron. 18, 3—11). Wol schon vor Hadad-Eser's Niederlage hatte ihn einer seiner tapfersten Hauptleute, Reson, verlassen, eroberte mit einer Kriegerschar Damaskus und gründete ein selbständiges Königreich Syrien-Damaskus (1 Kön. 11, 23. 24; V. 25 gehört nicht hierher, sondern zu V. 14—22, und bezieht sich auf Hadad, den Edomiter). Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1865), III, 212 fg. Kneucker.

Hadad-Rimmon wird Sach. 12, 11 in einem Gedankenzusammenhang genannt, welcher eine „Klage in Jerusalem" ankündigt und deren Größe mit einer andern Klage „im Thal Megiddons" vergleicht, ohne daß von vornherein aus der Stelle klar hervorgeht, ob die Benennung Hadad-Rimmon den Gegenstand der Klage oder auch den Ort der Klage bezeichne. So viel steht fest, daß das Wort zwei syr. Götternamen enthält. Hadad (s. d.) oder Adad (vgl. 1 Kön. 11, 17 mit V. 25) ist der Name „des Königs der Götter" (Sanchuniathon, Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 34), des „ersten und obersten Gottes" (Macrobius, Saturn., I, 13. 23), des Sonnengottes der Syrer; er wurde als Symbol der befruchtenden Naturkraft, neben der Derketo (Atergatis) verehrt, welche Symbol der weiblichen Naturkraft und also auch der Erde war, und hieß in Tyrus und Karthago

Melikertes, Melkarth, d. i. „Stadtkönig", auf Inschriften Baal-Hamman, d. i. „Sonnen-Baal" (s. Baal). Der Name dieses Gottes war, wie Nikolaus Damascenus (Histor. excerpta et Fragm., ed. Orelli [Leipzig 1804], S. 293) erzählt, auf zehn syr. Könige von einem Hadad in David's Zeit an, übergegangen (s. Ben-Hadad, Hadad-Eser, und vgl. 2 Sam. 8, 3 fg.; Am. 1, 4; Jer. 49, 27; etwa auch 1 Mos. 36, 36. 39; 1 Kön. 11, 14 fg.). Rimmon wird ebenfalls (2 Kön. 5, 18) als syr. Gott, der in Damaskus einen Tempel hatte, genannt, und seinen Namen führte der damascenische König Tabrimmon, d. i. „gütig ist Rimmon". Wenn nun Rimmon mit Hadad zur Einheit des Namens sich verbindet, so ist jener Gott diesem wenigstens gleichartig oder vielmehr mit diesem eins, und Hadad als Sonnengott im allgemeinen heißt Hadad-Rimmon eben in einem besondern Sinn, und zwar in der besondern Beziehung als Symbol der kraftlos dahinsterbenden Wintersonne; denn Rimmon kommt von einem Wurzelwort ramam, welches „milde sein" oder „werden", „altern" bedeutet. Zu derselben Deutung des Gottesnamens kommt im Grund auch eine andere Ansicht, welche in Hadad-Rimmon den syr. Sonnengott erkennen will, welchem der Granatapfel — denn diesen soll der Beiname „Rimmon" bedeuten — als das Symbol für des Gottes reiche Productionskraft, als heilig gegolten haben soll; denn diese Gottheit kann nur die Sonne des Spätsommers sein, welche Granatfrüchte und Obst zur Reife bringt. Es leuchtet also zunächst ein, daß „Hadad-Rimmon" die syr. Bezeichnung für den Gott Thammuz (Ez. 8, 14) und mithin identisch mit dem Adon, Adoni der Phönizier, dem griech. Adonis ist, dem Gott der gereiften Feld- und Baumfrucht und der reifen Trauben, welcher seinen Namen von dem Klageruf „Hoi adoni", d. h. „Ach, mein Herr" (Jer. 34, 5), erhalten hat und von dessen Cultus uns die große Todtenklage durch Weiber überliefert ist, welche in der Stelle Ez. 8, 14 angezeigt und in Sach. 12, 10. 11 mit der Klage um den einzigen Sohn in Parallele gestellt wird, wie denn auch Hadad nichts anderes als „der einzige" bedeutet (Macrobius, Saturn., I, 21. 23; vgl. auch Ammianus Marcellinus, XXII, 2; Lucian, De dea syria, §. 8; Marcianus Capella, II, 192), und Thammuz schon von Cyrill von Alexandria (zu Hos. 48) und Hieronymus (zu Ezechiel) auf den phöniz. Adonis gedeutet wurden und die Vulgata in der Stelle des Propheten Ezechiel dafür geradezu diesen Namen gesetzt hat (vgl. auch Gesenius, Scripturae linguaeque phoenic. Monumenta [Leipzig 1837], II, 400). Uebrigens war die Statue des Thammuz, nach der rabbinischen Ueberlieferung, eine Art von Talisman. „Es soll ein chernes Götzenbild gewesen sein, dessen Augen mit Blei angefüllt waren; wenn dieses nun durch Feuer geschmolzen und flüssig gemacht worden sei, so wären die herausfließenden Tropfen den Augen des Volks als große Thränentropfen erschienen, welche den Augen der Gottheit entflössen."

Die ältere Form der Adonissage und Adonisfeier weicht vielfach von der spätern ab. Adonis war der Sohn des Phönix und der Alphesiböa, einer Tochter des Agenor, oder des assyr. Königs Thias, oder des Kinyras, Königs von Paphos auf Cyprus und der Myrrha (Smyrna), Tochter eben dieses cypr. Königs, und wurde, nachdem die verzweiflungsvolle Mutter in einen Myrrhenbaum verwandelt worden, Liebling der Aphrodite (Venus), welche den schönen Knaben aus besorglicher Eifersucht in einem Kasten verbirgt und der Göttin der Unterwelt, Persephone, anvertraut. Diese aber, gleichfalls von Liebe zu dem Knaben ergriffen, will ihn nicht wieder herausgeben. Der Streit darüber kommt vor Zeus, dessen Richterspruch dahin entscheidet, daß Adonis ein Drittheil des Jahres in der Unterwelt bei Persephone, ein Drittheil auf der Oberwelt bei Aphrodite weilen und über seinen Aufenthalt im letzten Drittheil selbst entscheiden sollte. Adonis schenkte es der Aphrodite und weilt acht Monate bei ihr, vier in der Unterwelt. So sang Panyasis (Appolodor, Biblioth., III, 14, 4). Nach Ovid (Metam., X, 298—739) wurde der schöne, von Aphrodite geliebte Jüngling ebendadurch Nebenbuhler des Gottes Ares (Mars); dieser sendet im Gebirge einen Eber, durch dessen Zahn Adonis auf der Jagd fällt und von Aphrodite beweint wird, wie denn auch die syr. Göttin Atergatis, Aschera bei den Phöniziern, den Adonis betrauert.

Bei der auffallenden Uebereinstimmung des Adonis- und Osirisdienstes erklären sich viele Gelehrte (de Sacy, Hug, Hitzig u. a.) dahin, daß dieser Cultus des Adonis oder Thammuz ursprünglich aus Aegypten zu den Syrern und Phöniziern gekommen sei, wie denn auch Thammus, kraft vieler ägypt. Königs- und anderer Eigennamen, der ägypt. Sprache angehört und, nach einigen Kirchenvätern, der Sohn Pharaos gewesen sein soll. Auf eine ägypt. Heimat weisen auch die geschichtlichen Zeugnisse. Nach Macrobius

(Saturn., I, 21. 23; s. Aven) war der syr. Jupiter (Baal) zu Heliopolis aus dem ägypt. Heliopolis gekommen, und Stephanus von Byzanz (u. d. W. Amathus) sagt: Adonis sei ein ägypt. Gott, den sich die Phönizier und Cyprier in Byblos und Amathus zugeeignet und Adonis-Osiris genannt hätten (vgl. auch Pausanias, IX, 41, 2; Lucian, De dea syr., §. 7; Gesenius, a. a. O., S. 96, 228); ganz in Uebereinstimmung mit Damascius, welcher bei Suidas erzählt, daß die Alexandriner den Osiris und Adonis in einem Idol zugleich angebetet haben. Von seiner ursprünglichen Heimat Aegypten aus verpflanzte sich also die Thammuz- oder Adonisklage im 7. Jahrh. v. Chr. unmittelbar nach Jerusalem, wo der Prophet Ezechiel (Kap. 8, 14) die klagenden Weiber sogar im Tempel „sitzen" fand, den Thammuz beweinend.

Eben daher, aus Aegypten, wanderte in Juda auch der Dienst der sogenannten asiat. Artemis ein, jener Himmelskönigin (Jer. 7, 18; 44, 17. 19), welche mit Trankopfern und Kuchen verehrt wurde, nämlich die Thanith (= Astarte), welche neben dem Baal Hamman auf den Inschriften vorkommt und also ohne Zweifel den Mond bedeutet (s. Diana) und mit der Nanäa (2 Makk. 1, 15), wahrscheinlich als ihrer Mutter, identisch ist.

Zu den Ephraimiten („im Thal Megiddo", Sach. 12, 11) war der Adoniscultus einst über Syrien gekommen, sodaß wir also für Ephraim einen vollständigen Sonnendienst anzunehmen haben, einen Dienst der Sonne überhaupt als Baal-Hamman, wie auch speciell als Wintersonne, als Adonis (s. Baal).

Keine syrophöniz. Gottheit war wol so weithin verehrt als Adonis. Seinen Hauptsitz hatte dieser Cultus in Byblos, der „heiligen Stadt des Adonis" (Strabo, XVI, 755; vgl. auch Byblius Adon bei Marcianus Capella, II, 192), und in einigen benachbarten Orten am Libanon, namentlich zu Aphaka am Adonisfluß (s. Aphek). In Byblos, wurde er als der höchste Gott verehrt und hatte mit der byblischen Aphrodite (Baaltis) einen gemeinschaftlichen Tempel, in welchem die Adonien begangen wurden. Hier, wo der Königssitz seines Vaters Kinyras, war Adonis geboren; hier zeigte man die Stelle, wo er von dem Eber getödtet worden, und wies seine Grabstätte nach. Verehrt wurde er auch in dem bei Byblos fließenden, schönen klaren Fluß Adonis (jetzt Nahr Ibrahim), dessen Vereinigung mit dem Meer man als Bild seiner Vermischung mit der Aphrodite ansah und dessen Wasser alljährlich zur Herbstzeit sich blutroth färbte: angeblich von dem in den Fluß rinnenden Blut des im Gebirge von Mars oder dem Eber getödteten Adonis, in Wirklichkeit von der rothen Erde, welche der Regen an den Ufern, Quellen und Bächen im Libanon losspülte. Von Byblos aus läßt sich der Dienst des Adonis weiter bei den Gebirgsvölkern im Libanon, über Antiochien, Persa am Euphrat, Babylonien bis nach Elymais hin verfolgen, wo Löwen in seinem Tempel gehalten wurden. Mit Byblos und Umgegend stritten sich die phöniz. Städte auf Cyprus, wohin der Adoniscultus von Kitäern, also von Phöniziern gebracht worden war, um die Ehre, daß ihnen Adonis angehöre, besonders Amathus und Paphos. Die Verbindung zwischen Phönizien und dieser Insel vermittelt der mythische König Kinyras, welcher in der Mythe als der Gründer der Städte und Cultusörter des Adonis und der Baaltis im phöniz. Syrien (Byblos, Aphaka) und auf Cyprus (Paphos, Amathus) und des dort betriebenen unzüchtigen Götterdienstes erscheint. Die Griechen, welche die Mythen und den Cultus des Adonis von Cyprus aus erhielten, machen deshalb gewöhnlich diese „Insel des Adonis" zu seiner Heimat. Ueber Cyprus kamen die Adonien in den Peloponnes und namentlich nach Argos. Nach Athen scheinen sie erst zur Zeit der pers. Kriege verpflanzt worden zu sein (vgl. Plutarch, Vita Niciae, Kap. 13, und Vita Alciabiadis, Kap. 18); wahrscheinlich jedoch war der Adoniscultus schon in der Urzeit Griechenlands durch Völkerwanderungen von Cyprus und Phönizien nach dem Westen vertragen worden. Als alle Culte in Rom Eingang fanden, wurde auch Adonis eingeführt: das älteste Zeugniß dafür ist das des Dichters Ovid (Ars amat., I, 75) zur Zeit des Kaisers Augustus, und viel früher kam er gewiß nicht vor.

Das Adonisfest, die Adonien, wurden in einem großen Theil Vorderasiens und in Aegypten, besonders zur Zeit der Ptolemäer in Alexandria, mit der größten Pracht, in Griechenland und auch zu Rom gefeiert, und zwar zu verschiedenen Zeiten des Jahres; im Occident zur Zeit der Frühlings-Tagundnachtgleiche, im Orient um die Zeit nach der Sommersonnenwende, und auch hier wieder in den verschiedenen Orten verschieden. In

Syrien z. B. und Byblos wurde kraft des Gottesnamens „Thammuz", welcher zugleich Name eines unserm Juli entsprechenden Monats der Syrer ist, die Adonisklage eben in diesem Monat, dem ersten nach dem Sommersolstitium, begangen, zur Zeit der sengenden Sonnenhitze und Getreidereife (vgl. Ammianus Marcellinus, XXII, 10; Julian, Epist. 52). Zu Jerusalem hingegen wurde das Thammuzfest bei Ezechiel, und jedenfalls auch das damit identische des Hadad-Rimmon bei Sacharja „im Thal Megiddo", wie es eben gemäß der Stelle Ez. 8, 14 (vgl. V. 1) scheint, das Fest der absterbenden Spätherbstsonne, erst gegen die Herbstnachtgleiche hin gefeiert, im Anfang des sechsten Monats, welcher unserm September entspricht, genannt „Elul" = „Traubenmonat" (vom koptischen Wort aloli, Traube), in welchen die Obst- und Weinlese fällt, woran sich ja, wie sonst an das Abernten des reifen Getreides, die symbolische Todtenfeier des Gottes am natürlichsten anschließen mochte (vgl. Ammianus Marcellinus, XIX, 1; XXII, 9). Während diese Feier aber bei den Griechen nur zwei Tage währte, dauerte das Fest der Adonien im Orient sieben Tage, nach Sitte der gewöhnlichen Todtentrauer (Ammianus Marcellinus, XX, 1; vgl. 1 Mos. 50, 10). Lucian hat in seiner Schrift: „Von der syrischen Göttin" die geheimnißvollen Feste beschrieben, welche dem Adonis und der Aphrodite zu Byblos gefeiert wurden. Wie bei den Griechen, so war die Adonisfeier auch bei den Syrern und Phöniziern ein Fest der Weiber (vgl. auch Ez. 8, 14), und zwar theils ein Trauer-, theils ein Freudenfest (Lucian, De dea syria, §. 6 fg.). Die Göttin Derketo, Aschera bei den Phöniziern, bei den Griechen Aphrodite (Venus), betrauert ihren Gemahl, den Adonis, und „mit Aphrodite trauern und weinen, und freuen sich und jubeln die Sterblichen". Die Feier nahm ihren Anfang mit dem „Verschwinden" (ἀφανισμός) des Adonis, dem das „Suchen" (ζήτησις) der Weiber folgte. Was dieselben suchten, war ein Holzbild des Adonis, welches man in den sogenannten „Adonisgärtchen" versteckt hatte. Diese waren irdene Gefäße, mit Erde angefüllt, in welche man gegen die Zeit der Adonisfeier Weizen, Gerste, Fenchel, Lattich und etwa einige andere Sämereien gesäet hatte, und die, an den Thüren des Hauses (Plutarch, Vita Niciae, Kap. 13) oder in den danach genannten „Vorhöfen des Adonis" (vgl. Plutarch, Consolat. ad Apollon., VII, 32 mit Sanchuniathon, a. a. O., S. 22) starker Sonnenhitze, auch wol künstlicher Wärme ausgesetzt, innerhalb acht Tagen ihre grünen Gräser rasch emportrieben, aber ebenso schnell auch wieder verwelken ließen. Das Hinwelken dieser schnell aufgeschossenen zarten Pflanzen war ein Symbol des vom Feuergott Mars getödteten Jünglings Adonis, und wird nicht selten gebraucht als ein Bild für die Kürze und Hinfälligkeit des Lebens überhaupt und aller Herrlichkeiten des Menschen.

> Am Morgen blühet er und grünet wie das Gras und die Blume des Feldes,
> Das am Mittag vom Glutwind und von der Hitze verdorret.

(Vgl. Jes. 40, 6. 7). — In einem der Gärtchen wurde Adonis wiedergefunden, weshalb die Mythe sagt, er sei vom Eber im Lattich getödtet und darin von Aphrodite wieder aufgefunden worden. Dieses „Wiederfinden" (εὕρεσις) war der Anfang einer gewöhnlichen Todtenfeier, durch die Frauen mit allen morgenländischen Gebräuchen in Scene gesetzt (Ovid, Metam., X, 298—739, besonders V. 720 fg.). Das Leichenbild des Adonis wurde gewaschen, mit Spezereien gesalbt und mit Leinwand oder Wolle umwunden, dann in einen Sarg gelegt, der Sarg auf einer Leichenbahre ausgestellt, und sein Mörder, Mars, in Schweinsgestalt neben der Bahre. Daneben setzte man sich auf die Erde mit zerrissenen Kleidern nieder (wie Ez. 8, 14 die klagenden Weiber nach Sitte der Trauernden am Boden sitzen und den Thammuz beweinen; vgl. auch 1 Mos. 23, 2; Jes. 3, 26; Neh. 1, 4) und beklagte mit dem Ruf: „Weh' Herr!" (Hoi adon) oder: „Weh' Herr, was ist seine Herrlichkeit!" in dem in der Blüte des Lebens durch gewaltsamen Tod hingerafften schönen Jüngling die kurze Zeit des menschlichen Lebens und die Nichtigkeit der irdischen Güter (Jer. 22, 18). Ein Todtenopfer und feierliche Bestattung des Idols, wobei alle sonstigen Begräbnißgebräuche beobachtet wurden, beschloß die Trauertage (s. Begräbniß). Statt des üblichen Zerraufens der Haare mußten im Orient die Frauen am Tag der Todtenfeier ihr Haar abscheren lassen, oder dafür, wenigstens zu Byblos, ihre Keuschheit im Tempel den zum Fest gekommenen Fremden um Geld preisgeben und den Erlös der Göttin des Tempels, Aphrodite, zum Opfer darbringen (Lucian, De dea syria, §. 6). Nach diesen Trauertagen folgten ohne Unterbrechung die Tage der ungezügeltsten Freude und Ausgelassenheit, jedoch nur bei den syr. Adonien. Da, am Tag nach dem sieben-

tägigen Todtenfest, hieß es: „Adonis lebt und ist (zum Himmel) aufgefahren!“ (Lucian, De dea syria, §. 6; Hieronymus zu Ez. 8; vgl. Ammianus Marcellinus, XIX, 1; XXII, 9).

Auch in Alexandria wurden die Adonien zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus nach Theokrit's schöner Beschreibung in der 15. Idylle (V. 112 fg.): „Die Adoniazusen“, auf prachtvolle Weise begangen; aber nur, wie es scheint, an zwei Tagen. Am ersten Tage des Freudenfestes befindet sich Aphrodite im Besitz des Adonis und ist in der Hofburg neben dem Jüngling in der schönsten Jugendblüte auf einem silbernen Polster gebettet:

Neben ihm steht, anmuthig, was hoch auf dem Baume gereifet;
Neben ihm auch Lustgärtchen, in silbergeflochtenen Körben
Wohl umhegt; auch Syrergedüft in goldenen Krüglein;
Auch des Gebackenen viel, was Frau'n in der Pfanne gebildet,
Weißes Mehl mit der Blumen verschiedener Würze sich mengend;
Was sie mit lauterem Oele getränkt, und der Süße des Honigs.
Alles erscheint wie Geflügel und wandelndes Leben um jenen.
Grünende Laubgewölbe, vom zartesten Dille beschattet,
Bauete man, und oben als Kinderchen fliegen Eroten.
Auf meerpurpurnem Glanze der Teppiche (sanfter wie Schlummer
Rühmt sie die Samische Stadt, und wer Miletos bewohnet)
Ward ein Lager gedeckt, und dabei dem schönen Adonis,
Dort hält Kypris die Ruh und hier der schöne Adonis.

Am zweiten Tag, dem Trauertag, des Morgens früh wurde dann das Bild des Adonis in Procession, die Königin an der Spitze der Frauen vornehmen Standes mit aufgelöstem Haar, zerrissenem Gewand, entblößter Brust, unter dem Klagegesang:

Komm, theurer Adonis, einzig hier wie am Acharon bevorzugt unter den Halbgöttern,
Wie weder dem Agamemnon, noch Ajas, noch Hektor,
Patroklus und Pyrrhus, nicht den Lapithen noch den Argivischen Heroen zutheil ward;
Sei uns günstig, Adonis, jetzt und im kommenden Jahre,
Freundlich kamst du, und sei uns freundlich, wenn du wiederkehrst,

zum Meer hinabgetragen, an andern Orten nach einem Brunnen, und dort versenkt, und mit ihm zugleich die Adonisgärtchen, zur Versinnlichung des rasch erblühten und ebenso rasch dahingewelkten Adonis, wie denn auch Theokrit selbst sagt, Adonis wandere zum Acharon und kehre im künftigen Jahr wieder. Vgl. noch Bion, Epitaphius Adonidis, 1. Idylle.

Wie schon zur Zeit des Propheten Ezechiel zu Jerusalem der Thammuz betrauert wurde, so standen auch wieder, seit Hadrian's Wiederaufbauung der heiligen Stadt, auf der Stelle, welche man zu Konstantin des Großen Zeit für die Stätte des Heiligen Grabes und Golgatha hielt, die Bildsäulen und Tempel der Aphrodite, des Adonis und Zeus, wurden aber von der Kaiserin Helena hinweggeräumt. Auch das Thal am Fuß des Moria, am Quell Siloah, war zu des Hieronymus Zeiten wieder zum Hain des Aphrodite- und Adonisdienstes geworden und der Sammelplatz des Volkes zu Festen und Gelagen. Und nicht blos zu Jerusalem, auch an andern Orten, auch zu Bethlehem ist „in der Höhle, wo einst das Christuskind weinte“, von Frauen die Trauerklage um Thammuz gehört worden (Ritter, „Die Erdkunde“, XI, 417; Hieronymus zu Jes. 32, zu Mal. 10, und Epist. ad Paul. 564).

Die ursprüngliche einfache Bedeutung dieses Cultus ist klar: er symbolisirte, entsprechend dem ägypt. Osirisdienst, den Sonnenlauf und dessen Einfluß auf die Erde (Macrobius, Saturn., I, 21; Eusebius, Praep. evang., III, 11; vgl. Lucian, De dea syria, §. 7). Im Winter wirkt die Sonne nicht, sie ist mit dem Spätherbst „gealtert“ (Rimmon!), kraftlos geworden und für die Erde also gleichsam verloren und verschwunden, und aller Pflanzenwuchs mit erstorben; in den Sommermonaten aber verbreitet sie überall wieder Leben und Blüte, sie ist gleichsam selbst ins Leben zurückgekehrt. Die Anschauung, daß die schöne Jahreszeit die schlechte an Dauer übertreffe, stellte den Sonnengott als acht Monate bei der Frühlingsgöttin Aphrodite, d. h. auf der obern Hemisphäre der Erde weilend dar, vier Monate hingegen in der Unterwelt, d. h. der untern Hemisphäre, bei der winterlichen Persephone, zu welcher er hinabsteigt, vom Zahn des Ebers, d. h. des Winters, sterbend, wenn die Tage nach der Herbstnachtgleiche immer kürzer werden (Macrobius, Saturn., I, 21). Ebenso tödtet auch der ägypt. Typhon den Osiris und erscheint bald als Mars, bald als der Glutwind Samum: der wilde Eber, welchen Typhon im Mondschein über die Fruchtgefilde am Nil jagt (Plutarch, De Iside et Osiride, Kap. 8). Gegen-

über dieser astronomischen Deutung des Adonis als Sonnengott, der im Jahr seine Wechsel durchläuft, machte sich schon im Alterthum noch eine andere, im Grundgedanken übrigens identische, tellurische Deutung geltend, die in Adonis als Jahresgott die Metamorphosen symbolisch dargestellt sieht, welche das Samenkorn bis zur Reife erfährt. Als Frühlings- und Herbstsonne, als Spender der Obst- und Feldfrüchte, ist der Gott nach dieser Deutung bald das aus der Erde aufkeimende Saatkorn, bald die auf dem Halm stehende, gereifte und abgeerntete Frucht.

Ist also „Hadad-Rimmon" der Name des herbstlichen und winterlichen Sonnengottes der Syrer, und mithin die Sach. 12, 11 (vgl. Ez. 8, 14) erwähnte „Klage Hadad-Rimmon" eben die von anderwärts her bekannte Adonisklage: so fragt es sich nun weiter, ob man mit gleichem Recht und zureichenden Gründen auch eine Ortschaft gleichen Namens, und zwar sogleich speciell eine syr. Colonie, „im Thal Megiddo" behaupten durfte, welche ihre Benennung eben von dem daselbst beklagten Gott erhalten haben sollte. Die Sach. 12, 10 fg. angekündigte Klage „in Jerusalem" und angeblich „zu Hadad-Rimmon" bezieht man dann gewöhnlich nach dem Vorgang des Hieronymus auf die Trauer um den König Josia, welcher infolge der Schlacht bei Megiddo starb (611 v. Chr.; 2 Kön. 23, 29. 30; 2 Chron. 35, 22—25). Doch dieser Fürst des Königreichs Juda wäre zwar wol in seiner Hauptstadt Jerusalem, nicht jedoch auf dem Schlachtfeld feierlich zu betrauern gewesen, wird aber zudem vollends ausgeschlossen durch das bedeutend höhere Alter des prophet. Abschnitts, welcher höchstens bis in die erste Zeit des Königs Manasse (699 v. Chr.) herunterreicht (s. Sacharja). Dazu kommt: wo soll denn näher die syr. Colonie Hadad-Rimmon gelegen sein? Hieronymus (zu Sach. 12) sagt: „Nahe bei Jesreel" (10 röm. Meilen davon, 20 von Cäsarea) und fügt hinzu, zu seiner Zeit habe es aber nicht mehr Adad-Remmon, sondern Maximianopolis geheißen, ein Name, welcher auch als Bischofssitz in den Acten der Concilien zu Nicäa (325) und Jerusalem (536) vorkommt, dessen Ortslage übrigens in neuerer Zeit auch schon mit Kapharkotia (Kaporkotani) des Geographen Ptolemäus, eines Zeitgenossen des Antonius Pius, dem heutigen Kefr Kûd, ungefähr eine Stunde westlich von Dschenin (En-Gannim), zusammengestellt, also viel zu weit südlich gesetzt worden ist. Und wie sollte auch an die Stelle Hadad-Rimmons dieser ganz andere Name getreten sein? Aus allem scheint vielmehr hervorzugehen, daß Hadad-Rimmon, wie es als Name einer Stadt zu des Hieronymus Zeit nicht mehr vorhanden war, überhaupt nie als Ortsname existirte, und Hieronymus scheint seine Angabe, Adad Remmon sei auch Name einer Ortschaft, des spätern Maximinianopolis (s. Megiddo), gewesen, eben einfach aus der Stelle Sach. 12, 11 nur erschlossen zu haben. Hadad-Rimmon würde also nicht sowol die Stätte einer berühmten „Klage um einen großen Todten", als vielmehr den großen Todten selbst bezeichnet haben, um den geklagt wird (die Stelle Am. 4, 3 mit ihrer verderbten Lesart „gen Harmon" für „zum Gebirge hin als Zufluchtsort" gehört nicht hierher), und der Sinn der prophet. Stelle Sach. 12, 10 fg. wäre mithin einfach der: „Zu Jerusalem wird am drohend bevorstehenden Gerichtstag die Klage der Judäer um den einen wahren Gott Jahve so groß sein, wie die Klage der Ephraimiten um den Gott Hadad-Rimmon (Adonis) im Thal Megiddo, wie die Klage um den einzigen (Ḥadad!) Sohn" (vgl. noch Jer. 6, 26; Am. 8, 10): ein Gerichtstag, der auch wirklich bald gekommen ist über Jerusalem durch Esarhaddon von Assyrien, welcher den abgöttischen König Manasse nach Babel abführen ließ (644 v. Chr.; 2 Chron. 33, 11).

Vgl. noch besonders: Hitzig zu Jes. 17, 8; Ez. 8, 14 und Sach. 12, 11; Movers, „Die Phönizier" (Bonn 1841), I, 191 fg.; Creuzer, „Symbolik und Mythologie" (3. Aufl., Leipzig und Darmstadt 1836—43), II, 91 fg., 417 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), IV, 1, 275, 318 fg.; Engel, „Kypros" (Berlin 1841), II, 536 fg.; Hug, „Untersuchungen über den Mythus der berühmtesten Völker der alten Welt" (Freiburg 1812), S. 82 fg.; Ritter, a. a. O., XI, 551 fg.; Gesenius, a. a. O., II, 400; v. Raumer, „Palästina" (4. Aufl., Leipzig 1860), S. 402 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 412 fg., 792 fg., und „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 153 fg.; außerdem s. Aschera und Baal. Kneucker.

Hadasa, der kleinste Ort in Juda mit nur 50 Wohnungen (Mischna Erubin 5, 6), in der Ebene des Stammgebiets Juda, höchst wahrscheinlich nördlich von Beit-Dschibrin (Bethogabris) gelegen (Jos. 15, 37), und noch nicht wieder aufgefunden; jedenfalls aber ist es, schon sprachlich, von dem Adasa (s. d.) der Apokryphen zu unterscheiden, welches nordwärts von

Jerusalem, 30 Stadien von Beth-Horon nahe bei Gophna (dem heutigen Dschifna; s. Ophni) lag. Kneucker.

Haderwasser. In der Geschichte von Israels Wanderungen durch die Sinaitische Halbinsel erwähnt die Bibel zweier verschiedener Quellen unter dem Namen Haderwasser (2 Mos. 17, 7; 4 Mos. 20, 13). Ob letztere Bezeichnung, wie die Ueberlieferung will, wirklich den Israeliten ihren Ursprung verdanke, oder vielmehr an den Streit der Hirten erinnere, den diese schon in ältester Zeit um Quellen in wasserarmer Gegend zu führen pflegten, vermögen wir nicht mehr zu entscheiden. Die Frage, wo wir die Haderwasser der israelitischen Sage zu suchen haben, hängt mit derjenigen über die Lage vom Berg Horeb (s. d.) und von Kades Barnea (s. d.) eng zusammen.

Wir halten nun mit Knobel dafür, daß der Horeb der Legende am besten den in der Bibel gegebenen topographischen Andeutungen entspricht. Als aber die Israeliten in Rephidim angelangt waren, heißt es 2 Mos. 17, 5 fg., ging Mose mit den Aeltesten voraus, um aus den Felsen des Horeb Wasser zu schlagen. Noch Knobel (zu 2 Mos. 17, 1 fg.) ist der Meinung, daß von dem damals gefundenen Brunnen sich keine Spuren erhalten haben. Wir machen aber aufmerksam auf eine Beobachtung des Geologen Fraas („Aus dem Orient“ [Stuttgart 1867], S. 23 fg.), dessen Bericht wir Folgendes entheben: „Ein scharfes Auge sieht am Fuß des Horeb in ziemlicher Höhe über der Thalsohle an der glatten kahlen Bergwand einzelne grüne Flecke in schwindelnder Höhe.“ An der Ostseite des Berges kletterte nun Fraas zu einem der nächstliegenden grünen Flecke hinauf. „Senkrecht erhebt sich hier aus dem Gebirgsschutt eine Granitwand, an deren Fuß sich zuerst ein Feigenbaum erkenntlich macht und beim Nähertreten Buschwerk und grüne Kräuter sich zeigen, hervorgerufen durch ein kleines Wasserbassin, das aus einer Quelle in unmittelbarster Nähe gespeist wird. Diese läuft aus der glatten Felswand ungefähr in Brusthöhe heraus, etwa in der Stärke eines großen Brunnenrohrs. Bei näherer Betrachtung zeigte sich die Oeffnung, aus der das Wasser floß, als eine künstlich gemachte. Vergeblich sieht man sonst sich nach Wasserspuren an der Bergwand um, die etwa das Vorhandensein des früher hinter der Granitwand verborgenen Quells hätten verrathen können; an der 40 Fuß hohen Felswand spiegeln nur die Blätterdurchgänge der Feldspatkrystalle und keinerlei Anzeichen verräth den Wasserschatz, der hinter der Wand steckt. Die Quelle ist von Menschenhand „aus dem Felsen geschlagen“, ein Umstand, welcher den bibelkundigen Geologen sofort an „den großen Kenner der Menschen und der Berge erinnerte, an Mose, der nach 2 Mos. 17, 6 einen Fels in Horeb schlug, daß Wasser herauslief“ (s. auch Niebuhr's und Seetzen's entsprechende Beobachtungen bei Ritter, „Die Sinai-Halbinsel“ [Berlin 1848], S. 569 fg.).

Die zweite Quelle des Namens Haderwasser lag in der Nähe von Kades Barnea (4 Mos. 20, 1—13), das Rowland (vgl. Ritter, a. a. O., S. 1088) etwa 10 geographische Meilen südlich von Beerseba (s. d.) wiederaufgefunden hat. Hier trifft man eine reiche Quelle, die aus einem ganz nackten Fels der äußersten Vorhöhe des Dschebel Halal hervorsprudelt, in lieblichen kleinen Fällen zur Tiefe rauscht, um dann nach einem westlichen Lauf von 400 Schritt sich im Sand zu verlieren. Furrer.

Hades, ein griech. Wort, wo es im N. T. vorkommt von Luther mit „Hölle“ übersetzt (Matth. 11, 23; Luk. 16, 23; Apg. 2, 27; 1 Kor. 15, 55; Offb. 1, 18; 6, 8 u. a.), welches den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen bezeichnet. Es ist dem Vorstellungskreise der griech. Mythologie entnommen, wonach der Fürst über die Verstorbenen in der Unterwelt Aidēs oder Aidōneús hieß, nach dem Fluß gleichen Namens am troischen Ida, der in die Tiefen der Erde spurlos sich verloren haben soll (Pausanias, X, 12, 2). Dieser König der Unterwelt, finster und verschlossen, gleichgültig gegen die Opfer, Spenden und Gebete der Menschen, haust fried- und freudenlos in den Tiefen der Erde. Dem Aides der Griechen entspricht in der röm. Mythologie der Orkus, er wird ebenfalls persönlich vorgestellt (Preller, „Griechische Mythologie“ [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 622; „Römische Mythologie“ [Berlin 1858], S. 452 fg.). Die gewöhnliche Vorstellung von der Unterwelt ist die von einem Hause oder Palast des Todtenherrschers, mit einem verschließbaren Thor, worin jedem einmal Aufgenommenen der Ausgang verwehrt ist. Dieses grauenerregende Todtengefängniß wird nach allgemeiner Annahme in das Innere der Erde versetzt. Das Leben der Verstorbenen erschien als ein wesenloses Traum- und Schattenleben, wonach man nicht recht begreift, wie noch von Strafen und Belohnungen

dieser, ihrer Persönlichkeit beraubten Schatten die Rede sein kann. Gleichwol dachten sich auch die Griechen und Römer das Todtenreich in zwei Abtheilungen eingetheilt, von denen die eine die Seligen, die andere die Verdammten umschloß.

Die Vorstellungen der Hebräer zeigen mit denen der Griechen und Römer hinsichtlich der Unterwelt eine unleugbare Verwandtschaft, die auf eine gemeinsame Entstehung hinweist. Sie dachten sich im Innern der Erde einen Aufenthaltsort, in welchen die Seelen der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode gelangten, wo sie sich „zu ihren Ahnen versammelten" (1 Mos. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33; 5 Mos. 32, 50; 1 Kön. 2, 10; 2 Kön. 22, 18 u. a.). Die abgeschiedenen Seelen wurden also noch immer als ein Volk, eine „Versammlung" gedacht, deren Mitglieder in einer gewissen Gemeinschaft miteinander standen. Die Bezeichnung „versammelt werden zu den Vätern" darf daher nicht als ein bloser Euphemismus für die Bestattung, etwa im Erbbegräbniß der Ahnen, verstanden werden, wofür ohnedies ein besonderer Ausdruck gebräuchlich ist (1 Mos. 25, 9; 35, 29; 1 Kön. 2, 10 u. a.). Der Aufenthaltsort der Abgeschiedenen oder die Unterwelt heißt hebr. Scheol (še'ol), schwerlich von ša'al, als der Ort, der alle zu sich fordert — eine sehr künstliche Erklärung — sondern von šaal, die Höhlung, Kluft im Innern der Erde, die sich nach der Sage geöffnet haben soll, um die in Empörung gegen das Aaronitische Priesterthum begriffenen Korahiten (s. Korah) lebendig zu verschlingen (4 Mos. 16, 30). Ursprünglich war die Vorstellung ohne Zweifel noch sehr unausgebildet und im Vergleich mit der reichen mythologischen Ausstattung, mit welcher Griechen und Römer ihr Todtenreich schmückten, ärmlich. Augenscheinlich drückte sich das Grauen des Menschen, und des Hebräers insbesondere, vor dem Tode und allem, was mit demselben zusammenhängt, vorzugsweise in ihr aus. Für Fromme (Gerechte) gab es vereinzelte Ausnahmen; ihre Seele durfte die Unterwelt nicht schauen. Henoch z. B. (s. d.) ward unmittelbar von der Erde in den Himmel versetzt (1 Mos. 5, 24; vgl. auch Sir. 44, 16; 49, 14; Hebr. 11, 5; Josephus, „Alterthümer", I, 3, 4), ebenso Elia (2 Kön. 2, 11). Von Aaron hat wenigstens der eine Berichterstatter verschwiegen, daß er begraben worden sei (4 Mos. 20, 28; vgl. 5 Mos. 10, 6). Mose's Bestattung wird zwar gemeldet, jedoch nicht gesagt, wer ihn beerdigt habe; Josephus („Alterthümer", IV, 8, 48) läßt ihn vor seinen Begleitern in einer Wolke verschwinden. Aehnliche Hoffnungen auf Befreiung von den Schrecknissen des Hades (Scheol) beseelten noch später die Frommen in Israel; das Fleisch mag im Tode vergehen; ihr Blick ist unmittelbar auf Jahve und den Himmel gerichtet (Ps. 73, 24 fg.).

Insbesondere in den poetischen und prophetischen Büchern des A. T. ist ein abschreckendes Bild von dem Aufenthalt im Scheol entworfen. Die abgeschiedenen Seelen haben kein wahres Leben mehr in sich; denn das Leben ist im Blut (s. d.); sie führen lediglich noch ein schattenhaftes Dasein. Darum ist auch die Gemeinschaft mit Jahve, dem Gott der Lebendigen, abgebrochen. Keine Loblieder für Jahve erschallen mehr in der Unterwelt (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11; 115, 17). Sie ist das Land der Stille, der Finsterniß, der Vergessenheit (Koh. 9, 10). Besonders das Buch Hiob, mit seiner schwermüthigen Weltanschauung im Hintergrunde, verweilt gern bei den Bildern des Grauens, welche die Unterwelt erweckt. Dort hat ein Ende alle Herrlichkeit; allerdings auch aller Schmerz und alle Noth sind gewichen, und hergestellt ist die allgemeine Gleichheit (Hiob 3, 12—19). Schauerliche Dunkelheit, im Vergleich zu welcher Mitternacht noch hell ist, erfüllt den Abgrund (Hiob 10, 20 fg.). Die Unterwelt ist als ein Gefängniß mit verriegelten Pforten dargestellt (Hiob 17, 16; Jes. 38, 10). Nur vor Jahve's Auge liegen die grauenhaften Tiefen offen da; vor ihm zittern auch die Schatten (Hiob 26, 6; vgl. auch Spr. 15, 11; Ps. 139, 8; Hiob 38, 17). Grauenerregend ist insbesondere die Tiefe der Unterwelt (Hiob 11, 8; Jes. 57, 9).

In ihr ist das Schicksal der Menschen für immer beschlossen. Kein Lebendiger (abgesehen von den angeführten wenigen Ausnahmen) kann ihr je entrinnen (Hiob 30, 23). Es ist keine Befreiung aus ihr möglich (Ps. 49, 8 fg.; Hiob 7, 9). Kein Strahl der Hoffnung fällt in diese mit ewiger Nacht bedeckte Stätte der Todten. Darum heißt der Tod ein „König der Schrecken" (Hiob 18, 14; vgl. Jes. 28, 15), woraus nicht folgt, daß, nach hebr. Vorstellung, über das Reich der Unterwelt ein wirklicher König, gleichsam ein Gott des Scheol, herrscht, ähnlich dem Pluto, sondern der Tod ist auf dem alttest. Standpunkt als das Ende alles Trostes vorgestellt. Wenn auch Jahve selbst in der Unterwelt gegenwärtig ist (Hiob 26, 6; Spr. 15, 11; Ps. 139, 8), so ist damit doch nur

seine Allgegenwart ganz im allgemeinen gemeint, und nicht seine belebende und hülfreiche Allwirksamkeit.

Von Interesse ist die Frage, ob denn den „Schatten“ noch irgendeine Lebensäußerung zukomme? Zu wiederholten malen wird versichert, daß die intensivste und unentbehrlichste aller Lebensäußerungen, die Anbetung und Lobpreisung Jahve's, in der Unterwelt nicht mehr vorkomme (vgl. außer den schon angeführten Stellen noch Jes. 38, 18 fg.). Wo diese fehlt, da kann aber von irgendeiner erfolgreichen Lebensthätigkeit nicht mehr die Rede sein. Daß jedoch gewisse Regungen, ja selbst Leidenschaften, den Bewohnern der Unterwelt noch zugeschrieben werden, erhellt aus Jes. 14, 9 fg. Als der Chaldäerkönig, vom Strafgericht Gottes getroffen, in den Hades hinabsteigt, gerathen die Schatten in Aufregung. Die von dem Chaldäer im Leben einst gemishandelten Schattenkönige erheben sich, dem Ankömmling entgegen, von ihren Sitzen, drücken ihre Freude über den Sturz des Tyrannen aus und verhöhnen ihn. Auch der Glaube an Nekromantie deutet darauf, daß die Unterweltsbewohner noch in gewissem Sinn als fortlebend gedacht wurden, wobei die Vorstellung, daß sie auf die Oberwelt heraufbeschworen werden können, der Annahme, aus dem Scheol gebe es kein Entrinnen mehr, allerdings widerspricht (1 Sam. 28, 8 fg.). Hieran konnte dann die spätere Lehre von der Unsterblichkeit (s. d.) und der Glaube an die Auferstehung von den Todten (s. d.) anknüpfen; solange das Leben der Seele noch nicht ganz erloschen war, konnte dasselbe immerhin wieder in irgendeine neue Existenzform übergehen.

Im allgemeinen pflanzte sich diese trostlose Vorstellung von dem Schicksal der Abgeschiedenen nach dem Tode in der auf paläſtin. Boden erwachsenen Literatur während der letzten Jahrhunderte vor Christus ohne wesentliche Veränderung fort. Das Buch Sirach's erwähnt öfter den Hades und schildert ihn, nach dem Vorbild seiner Vorgänger, als eine unselige Wohnstätte der Todten (Kap. 9, 2; 14, 12; 41, 4; vgl. auch Bar. 3, 10 fg.; Tob. 3, 10; 13, 2). Wenn in einigen palästin. Apokryphen als Strafe der Gottlosen „Feuer und Wurm“ erwähnt wird (Sir. 7, 17; Jud. 16, 17; 2 Makk. 9, 9; auch Jes. 66, 24), so ist ein besonderer Strafort im Hades bei solchen Stellen nicht vorausgesetzt. Es ist dabei an die schimpfliche Behandlung der Leichname der Hingerichteten zu denken, welche verbrannt oder den Würmern zum Fraß hingeworfen wurden (vgl. zu Jud. 16, 17 Fritzsche, „Die Bücher Tobi und Judith“ [Leipzig 1853], S. 268 fg.). Innerhalb dieser Periode bezeichnet Hades bisweilen überhaupt nur den Tod (2 Makk. 6, 24; 3 Makk. 6, 31). Eigenthümlicher hat sich die Vorstellung vom Hades in der jüd.-alexandrinischen Literatur ausgebildet. Wenn in den kanonischen Büchern des A. T. der Tod (s. d.) als eine natürliche Folge des endlichen Daseins (seltener als eine Strafe der Sünde) aufgefaßt wird, so betrachtet ihn das Buch der Weisheit als etwas, was nicht sein sollte; „die Unterwelt hat kein Reich auf Erden“ (Weish. 1, 14), der Gerechte ist als solcher dem Tode nicht unterworfen (Weish. 1, 15). Demgemäß tritt unmittelbar nach dem Tode für die abgeschiedenen Seelen ein ihrer sittlichen Beschaffenheit angemessener Zustand ein, für die Gerechten ein solcher höchster Befriedigung, für die Ungerechten (Gottlosen) ein solcher der Qual. Der Tod selbst ist für die Gerechten ein bloser Schein („sie scheinen [ἔδοξαν] in den Augen der Thoren gestorben zu sein“, Weish. 3, 2), in Wirklichkeit sind dieselben durch den Tod zum wahren Leben hindurchgedrungen. Hiernach gelangen, nach der Vorstellung des Weisheitsbuchs, unzweifelhaft die Seelen der Gerechten (Frommen) nicht in den Hades, sondern vereinigen sich unmittelbar nach dem Tode in seliger Gemeinschaft mit Gott im Himmel, nachdem, was ihnen als sündliche Befleckung während ihres Erdenlebens noch angehaftet, durch das Feuer der Leiden geläutert worden ist (Weish. 3, 3—6). Aus der Schilderung der „Zeit der Heimsuchung“ (ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς), welche mit dem Weltgericht und der Herrschaft der Frommen über die Völker anbrechen wird (Weish. 3, 7), geht hervor, daß, nach der hier vorgetragenen Ansicht, die abgeschiedenen Seelen der Frommen am Weltgericht und der Weltherrschaft theilnehmen werden (vgl. auch 1 Kor. 6, 3), ohne daß sie deshalb wieder Leiber erhalten und auf die Erde zurückkehren; denn es ist ausdrücklich gesagt, daß sie bei Gott (im Himmel) bleiben werden (Weish. 3, 9).

Ist somit, nach dem Buch der Weisheit, der Himmel (s. d.) für die Gerechten bestimmt, so ist der Hades dagegen nur noch der traurige Aufenthaltsort der Ungerechten (Gottlosen) nach ihrem Tode. Auch nach dem Buch Henoch (s. d.) weilen die abgeschiedenen Gerechten in der unmittelbaren Nähe Gottes und sonnen sich an dem Lichtglanz

seiner Herrlichkeit (Kap. 38, 58; vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. 143, 179 fg.). Dagegen kennt das Buch Henoch entschieden einen Ort der Verdammniß, die Gehenna, ein tiefes, mit Feuer erfülltes Thal, ein schauerlicher Abgrund, der seinen Schlund öffnet, um die ankommenden Frevler zu verschlingen (Kap. 56; vgl. auch Kap. 83). Dieser unterirdische Strafort ist jedoch lediglich als ein vorläufiger, vor dem Endgericht und der Todtenauferstehung, gedacht und erstreckt sich (nach Kap. 10) auch auf die dort verwahrten bösen Engel (vgl. Jud. 6; 2 Petr. 2, 4). Wahrscheinlich hat auch das Buch der Weisheit den Scheol als einen solchen Strafort für die abgeschiedenen Gottlosen angesehen (Kap. 3, 10. 18; 4, 19 fg.), an dem sie vorläufig, d. h. vor der letzten richterlichen Entscheidung, Qualen zu erleiden hätten. Allerdings hat sich der alexandrinische Verfasser vermuthlich die Strafe lediglich als eine moralische (Seelenqual) gedacht. Wenigstens ist dies bei Philo der Fall, der zwar einen „Ort der Gottlosen" (ἀσεβῶν χῶρος, De cherubim, I, 139) kennt, aber darunter keine reelle Oertlichkeit, keinen „mythischen Hades", wie er sich ausdrückt (De congr. quaer. erudit. gr., I, 527), versteht, sondern das Leben des Gottlosen selbst (der „wirkliche Hades", ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης), das sich durch seine eigene Schlechtigkeit bestraft.

Wir schließen von hier aus mit Grund, daß, wo in den apokryphischen oder neutest. Schriften vom Hades die Rede ist, nur die populäre Vorstellungsweise zum Ausdruck gelangt. So scheinen namentlich auch die Pharisäer, als Vertreter des Volksglaubens, vor dem Weltgericht für die abgeschiedenen Seelen einen Mittelzustand angenommen zu haben. Damit war denn der alttest. Scheolglaube entschieden durchbrochen, demgemäß eine Veränderung des Schicksals der Abgeschiedenen im Scheol nicht statthatte. Erst nach dem Weltgericht (s. d.) fand die endgültige Entscheidung in Betreff der Verstorbenen statt. Das populäre Bewußtsein widerstrebte auch der philosophischen Idee, daß das Schicksal des Menschen, insonderheit des Frommen, unmittelbar mit dem Tode entschieden se, weshalb sich dieselbe nur im N. T. in dem alexandrinisch gefärbten Hebräerbrief findet (Kap. 9, 27). Josephus („Jüdischer Krieg", III, 8, 5) kennt einen „finstern Hades", in den die Seelen der Selbstmörder versinken sollen, während die der Gerechten sofort ihren Sitz im Himmel einnehmen. Von dieser seiner eigenen Meinung unterscheidet er („Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 12) diejenige der Pharisäer, welche, nach herkömmlicher Vorstellung, Gute und Böse in den Hades versetzen, woselbst sie Lohn oder Strafe nach Verdienen empfangen. Nur die Guten haben, vermittels ihrer vor dem Weltgericht erfolgenden Auferstehung, auf Erlösung aus dem Hades zu hoffen.

Demzufolge war die verbreitetste Vorstellung zur Zeit Jesu die, daß sämmtliche abge chiedenen Seelen (der alttest. Ueberlieferung gemäß) einstweilen, bis zum Weltgericht, im Hades aufbewahrt blieben, sowol die der Frommen als die der Gottlosen. Die Gottlo en erlitten sofort Qualen und hatten keine Befreiung mehr zu erwarten; den Frommen stand die Auferstehung zum ewigen Leben beim Weltgericht bevor. Hiernach ergab sich auch als selbstverständlich die Eintheilung des Hades in zwei voneinander getrennte Abtheilungen, die eine für die Frommen und die andere für die Gottlosen. Die Abth ilung für die Frommen hieß „Abraham's Schos" (s. d.), „Eden", „Paradies" (s. d.). Nach der Popularvorstellung hielt sich auch Abraham in diesem Theil des Hades auf, was Lechler (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1854, S. 821) ohne allen Grund bestreitet; die andere Abtheilung hieß Gehenna. Beide waren in der Art voneinander geschieden gedacht, daß die Insassen auf beiden Seiten sich gegenseitig wahrnehmen und von fern miteinander verkehren konnten (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evv., ed. Carpzov (Leipzig 1684], S. 857). Die spätern Rabbinen wußten von den Freuden und Leiden in beiden Abtheilungen Genaueres zu berichten; jede derselben hatte wieder sieben Unterabtheilungen, die Qualen der Gehenna wurden als Feuerqualen gedacht (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 295 fg., 322 fg.).

Die Frage, ob Jesus über die Unterwelt etwas Bestimmtes gelehrt habe, können wir nur verneinen. Er hat sich in diesem, wie in andern Fällen, als Volkslehrer an die Popularvorstellung gehalten, soweit sie im wesentlichen seinen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode nicht widersprach, aber ohne sie formell zu bestätigen oder fortzubilden. W nn er den Lazarus von Engeln in den Schos Abraham's getragen werden läßt (Luk. 16, 22), so enthält der bildliche Ausdruck den Gedanken der seligen Befriedigung, die auf den im Leiden erprobten Frommen nach vollendetem irdischem Kampf und bewährter

Geduld wartet; nicht anders verhält es sich mit der Schilderung der Pein, die der unbußfertig gestorbene Reiche im Hades erleidet; sie ist angemessen dem selbstsüchtigen Wohlleben, das ihn während seines Erdenlebens des vor der Thür schmachtenden Armen vergessen ließ. Nicht eine Belehrung über die wirkliche Beschaffenheit der Unterwelt, sondern über das verschiedene sittliche Schicksal des frommen Armen und des unfrommen Reichen nach dem Tode will Jesus geben. Die Idee der Parabel ist in die bereits fertige Form eines, nicht durch Jesus erzeugten, sondern unabhängig von ihm bereits vorhandenen Vorstellungskreises gegossen, und ebenso verhält es sich mit dem Paradies, welches Jesus (Luk. 23, 43) dem bußfertigen Schächer verheißt. In den gangbaren Vorstellungen seiner Zeit redet Jesus auch von der Gehenna, der Feuerabtheilung des Hades (s. Hinnom). Mit dem Bild des Feuers mischt sich das Bild von dem ewig nagenden Wurm (Mark. 9, 45 fg.; Matth. 5, 22; 13, 42. 50; 23, 18; Luk. 12, 5), es ist die äonenlange Strafe darunter zu verstehen (Matth. 25, 46), die auch wieder durch ein anderes Bild, das der „äußersten Finsterniß" veranschaulicht wird (Matth. 25, 30).

Im allgemeinen haben die Apostel sich in ihren Vorstellungen von der Unterwelt lediglich an den hergebrachten Vorstellungskreis gehalten, und ebendeshalb hat es niemals gelingen wollen, ein christl. Lehrstück aus dieser jüd. Phantasie productiv herauszuarbeiten.

Die gewöhnliche alttest. Vorstellung vom Hades, als dem Aufenthaltsort aller abgeschiedenen Seelen, findet sich Apg. 2, 27. 31. In den Paulinischen Briefen kommt, da 1 Kor. 15, 55 ᾅδη entschieden eingeschoben ist, der Ausdruck Hades selbst nicht vor. Wie sich der Apostel überhaupt den Zustand der abgeschiedenen Seelen vorgestellt, darüber enthalten seine Sendschreiben keine übereinstimmenden und bestimmten Zeugnisse. Wenn er sie als „schlafend" bezeichnet (1 Theff. 4, 13 fg.; 1 Kor. 7, 39; 11, 30; 15, 6 fg.), so deutet das nicht auf eine bewußte Vereinigung mit Christo im himmlischen „Paradies" (wie Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [Berlin 1868], S. 372 fg., annimmt), sondern auf einen bewußtlosen oder doch traumhaften Zustand, eine Folge der Leiblosigkeit. Der aus Stellen, wie 2 Kor. 5, 8; Phil. 1, 21 fg., hervorbrechenden Sehnsucht nach dem Tode zum Zweck der Vereinigung mit Christo liegt entweder die Voraussetzung einer sehr kurzen Dauer jenes schlafähnlichen Zustandes zu Grunde, da der Apostel die Wiederkunft Christi stündlich erwartet, oder in einzelnen Augenblicken hoffte er wirklich auf eine unmittelbare Versetzung der Seele nach dem Tode in den Himmel. Die Hadesvorstellung war ihm jedenfalls sehr in den Hintergrund getreten. Nur einmal kommt sie in seinen Briefen unter der Bezeichnung „Abyssus" (ἄβυσσος) in Röm. 10, 7 vor; er setzte nach der betreffenden Stelle voraus, daß Jesus nach seinem Tode in die Unterwelt hinabgestiegen sei (s. Höllenfahrt Christi). Doch wird hierüber von ihm nichts gelehrt, da sein christl. Bewußtsein dem Tode gegenüber von einem ganz andern Inhalt erfüllt ist. Das A. T. steht beim Tode an der Grenze seiner Hoffnung; was jenseit des Grabes liegt, ist mit Finsterniß oder bangen Zweifeln bedeckt (s. Kohelet). Das N. T. ist von der Hoffnung getragen, daß der Tod und mit ihm der Hades sammt allen seinen Schrecken überwunden ist. Anstatt zu lehren, was der Tod und die Unterwelt ist, lehrten Jesus und insonderheit Paulus, was der Tod und die Unterwelt nicht mehr sein können, ja, daß sie in gewissem Sinn für den Gläubigen überhaupt nicht mehr sind. Daher hat schon Jesus wiederholt den Hades als bildliche Bezeichnung für die Macht der Finsterniß, des Bösen, verwandt (Matth. 11, 23; 16, 18). Sein Reich hat das Reich des Hades überwältigt; er hat die Schlüssel zum Tode und zum Hades in seinen Händen (Offb. 1, 18); er kann aus diesem Gefängniß erlösen, und seine Gläubigen sollen sich vor diesen Schrecknissen nicht mehr fürchten. Insbesondere der Apokalyptiker macht von der jüd. Popularvorstellung der Unterwelt einen umfassenden Gebrauch, jedoch nur um den Sieg Christi über die finstern Gewalten des Todes mit glänzenden Farben auszumalen. Auch hier scheint der Abyssus (Kap. 20, 1) von dem Hades (Kap. 1, 18) nicht verschieden. Einer kühnen Vision zufolge wird der Satan (s. d.) zuletzt gefesselt in den Hades gestürzt, nachdem zuvor Nero und der falsche Prophet dahin verbannt worden waren (Kap. 19, 20). Der Hades erscheint hier als Strafgefängniß für die Gottlosen und den Satan. Die Gemeinde der bewährten Gläubigen und der christl. Märtyrer hat, nach Analogie der Bücher Henoch und Weisheit, theil an der Weltherrschaft Christi (Kap. 20, 4). Die übrigen abgeschiedenen Seelen befinden sich, soweit sie nicht zu den Gottlosen gehören, nicht im Hades, sondern schlafen bis zum großen Gerichtstag (Kap. 20, 5). Die im

Hades Befindlichen leiden einstweilen Pein, welche durch das Bild des „Feuer- und Schwefelsees“ veranschaulicht wird (Kap. 19, 20; 20, 10. 14 fg.; vgl. Jes. 34, 9 fg.). Auch der Apokalyptiker betrachtet die Hadesstrafe als eine ewige, obwol sie vor dem Weltgericht noch nicht promulgirt ist. Das Bildliche des Ausdrucks ist aber so bewußt, daß er unter dem Feuersee, der den Satan mit seinem sämmtlichen Anhang verschlingt, augenscheinlich nur die völlige Vernichtung des Bösen und den vollendeten Sieg des Guten durch Christus darstellen will. Die Vorstellung, daß die gefallenen Engel vorläufig in der Unterwelt („Tartarus“, 2 Petr. 2, 4) gebunden für das Weltgericht aufbewahrt werden (Jud. 6; 2 Petr. 2, 4), ist an den betreffenden neutest. Stellen unzweifelhaft dem Buch Henoch (Kap. 10, 4; 14, 5; 21, 10) entnommen (vgl. Dillmann, a. a. O., S. 100, 126), und damit spielt die jüd. Mythologie in die christl. Symbolik hinein. In den Stellen 1 Petr. 3, 19; 4, 6 ist nicht an Engel, sondern, der herkömmlichen Voraussetzung gemäß, nur an abgeschiedene Geister zu denken, nicht an bereits verurtheilte (wie Huther, „Kritisch-exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus“ [3. Aufl., Göttingen 1867], S. 141) irrthümlich annimmt, sondern an solche, die zwar wegen ihres Unglaubens vorläufig im Hades in der Abtheilung für die Gottlosen gefangen sitzen, aber in ihrem Gefängniß (ἐν φυλακῇ) für die evangel. Predigt noch empfänglich waren (1 Petr. 4, 6).

Aus unserer Darstellung ergibt sich mit Sicherheit, daß eine biblische Lehre über den Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen nach ihrem Tode oder den sogenannten Mittelzustand (Zwischenzustand) der Verstorbenen bis zum allgemeinen Weltgericht nicht vorhanden ist, und daß deshalb auch ein solches Lehrstück niemals hätte aufgestellt werden sollen. Es gibt dagegen wol zwei Hauptvorstellungsarten über die Unterwelt in der Bibel. Die eine, in den kanonischen Büchern des A. T., betrachtet die Unterwelt als einen unterirdischen Aufenthaltsort für die abgeschiedenen Seelen, in welchem dieselben ein Traum- und Schattenleben fortführen, und aus welchem es für sie, Gute sowol als Böse, keine Befreiung mehr gibt. Wenn einige, besonders Fromme, wie Henoch und Elia, unmittelbar nach ihrem Tode in den Himmel versetzt worden sind, so sind das lediglich Ausnahmen, welche die entgegengesetzte Regel nicht aufheben. Die andere, seit dem Exil allmählich entwickelte, in den alttest. Apokryphen und dem N. T. enthaltene, Vorstellungsart betrachtet die Unterwelt als einen vorläufigen Aufbewahrungsort für die Verstorbenen. Sie theilt dieselbe in zwei Abtheilungen, für Gute und für Böse. Infolge der Todtenauferweckung und des Weltgerichts werden die Guten wieder daraus befreit, die Bösen aber auf immer in den Abgrund, zur Erleidung niemals endender Qualen, versenkt. Die Meinung, daß auch die gefallenen Engel bis zur Entscheidung über ihr Schicksal beim Weltgericht an dem Strafort der Unterwelt aufbehalten werden, ist nur beiläufig erwähnt, und hatte sich allgemeiner Anerkennung wol nicht zu erfreuen. Von höherer Bedeutung sind nur die Ideen, welche hinter diesen, meist unfertigen und bildlichen, Vorstellungen liegen. Der alttestamentlichen liegt die Idee zu Grunde, daß das Schicksal des Menschen und der Menschheit sich im Diesseits erfüllt; daher das, den alttest. Schriftstellern so eigenthümliche Grauen vor dem Tode und dem Hades. Mit dem Einfluß der platonischen Philosophie auf das Judenthum vergeistigte sich die Vorstellung von dem Schicksal des Menschen nach dem Tode; sowie die Vorstellung von der Unsterblichkeit (s. d.) Eingang fand, konnte das Schicksal der Gerechten nicht mehr dem der Gottlosen gleichgestellt werden.

Im N. T. ist die Idee durchgedrungen, daß Christus den Tod überwunden hat (1 Kor. 15, 55 fg.), und daß das Ende aller irdischen Dinge nicht Finsterniß und Verwirrung, sondern Licht und Herrlichkeit, nicht Schatten und Traum, sondern ewiges unvergängliches Wesen sei (Offb. 22, 1 fg.; 1 Joh. 5, 11 fg.; 1 Petr. 5, 10 fg.; Röm. 8, 18 fg.). Das neutest. Bewußtsein erhebt sich darum über die Furcht vor dem Tode und dem Hades, und ein Gegenstand des Schreckens ist nur noch der sittliche Tod (Röm. 6, 23), solange er noch nicht überwunden ist durch das in Christo geoffenbarte, die Persönlichkeit erneuernde, ewige Leben (s. d.).

Zur Literatur vgl. man noch insbesondere: Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus (Dresden 1846); Kießelbach, Dogma de rebus post mortem futuris (Heidelberg 1832); Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums“ (Stuttgart 1838), II, 52 fg.; v. Cölln, „Biblische Theologie“ (Leipzig 1836), I, 241 fg., 427 fg., und die Lehrbücher der biblischen Theologie von De Wette, Baum-

garten-Crusius, Lutz u. a. Der Versuch Klostermann's („Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie" [Gotha 1868]), mit Ps. 139, 73 und 49 den Glauben an die „Gewißheit einer künftigen Erlösung der Frommen aus dem Tode" als „ein altes Erbe, von Israel überkommen und in Israel unversehrt bewahrt für die ganze Menschheit", zu erweisen, ist gänzlich mislungen. Schenkel.

Hadid, s. Adida.

Hadoram. 1) fünfter Sohn Joktan's (1 Mos. 10, 27; 1 Chron. 1, 21), d. h. Name einer Völkerschaft Südarabiens. Aus den arab. Genealogien läßt sich zur Vergleichung nichts beibringen, wohl aber stimmt es zu unserer Angabe, wenn Ptolemäus (VI, 7) unter den Völkern der arab. Südküste die Adramiten, als zwischen den Homeriten und Sachaliten wohnend, aufzählt (s. Arabien). Plinius (VI, 32; XII, 30), der die Adramiten (oder, wie er schreibt, Atramiten) mit den Chatramotiten verwechselt, ist kein sicherer Gewährsmann, die Aehnlichkeit der Namen konnte zu solcher Ungenauigkeit leicht veranlassen. 2) Sohn des Königs Tou oder Toi von Hamath, von diesem als Ueberbringer königlicher Glückwünsche und reicher Geschenke an David abgesandt, nachdem die Besiegung Hadad-Eser's in Hamath kund geworden war (1 Chron. 18, 9 fg.). Der rein israelitische Name Joram (2 Sam. 8, 10) ist für einen syr. Königssohn wenig passend. Die Lesart der Chronik verdient an dieser Stelle den Vorzug, zumal da sie durch die LXX zu 2 Sam. 8, 10 gestützt wird. 3) Oberfronaufseher Rehabeam's, nach 2 Chron. 10, 18, nach 1 Kön. 12, 18 aber Adoram (s. d.). Steiner.

Hadrach kommt nur an der einen Stelle Sach. 9, 1 vor, und zwar dort in Abhängigkeit von 'ĕrĕṣ (Land). Die ältere Meinung war daher die, daß es ein Landesname sei (Cyrillus von Alexandria, Theoderet u. a.). Allein von einer Provinz oder Stadt Hadrach ist bisjetzt nicht die mindeste Spur entdeckt worden, weder bei den Classikern noch bei den von der Bibel unabhängigen oriental. Schriftstellern. Auch das umfangreichste geographische Werk der Araber (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.]) übergeht diesen Namen gänzlich; die Behauptung des Rabbi Jose (bei Raschi) hat daher keinen weitern Werth als den eines Versuchs, die vorliegende Schwierigkeit durch einen Machtspruch zu beseitigen. Da es sich nicht um irgendeine unbedeutende, weit abgelegene Gegend, sondern um eine Hauptprovinz Syriens handelt, so wäre nicht zu begreifen, wie der erwähnte Name in der Folgezeit gänzlich hätte verloren gehen können. Demnach dürfen und müssen wir wol behaupten: ein Land Hadrach gab es überhaupt nicht. Ueber andere Erklärungsversuche, wie die einiger jüd. Ausleger (das Wort bedeute scharfweich oder starkschwach und sei symbolischer Name des Messias oder, nach Hengstenberg, des pers. Reichs) u. a., vgl. Gesenius, Thesaurus, I, 449, und Hitzig, „Die zwölf kleinen Propheten" (3. Aufl., Leipzig 1863), S. 358. Letzterer combinirt das Wort mit dem arab. Abschiedsgruß ḥaṭirak, der, wie Languedoc u. a., charakteristischer Name des Landes geworden wäre; allein da jener Abschiedsgruß erst der spätern Umgangssprache angehört, und in dieser allgemein verbreitet (nicht auf Syrien beschränkt) ist, bleibt wol nur noch die eine Möglichkeit, daß Hadrach Name eines Gottes oder, wie andere wollen, eines Königs sei. Da die LXX, a. a. O., Sedrach schreiben, da ferner für den Wechsel von ḥ mit Zischlauten sich manche Analogien anführen lassen (denen wir auch die Fälle, wo s des Sanskrit und Lateinischen im Griechischen als h erscheint, beizählen dürfen), so hat die Vermuthung, daß Hadrach = Sadrach (Dan. 1, 7; 2, 49) ursprünglich ein Name des Sonnengottes gewesen sei (Hitzig, „Das Buch Daniel" [Leipzig 1850], S. 10), immer noch am meisten Wahrscheinlichkeit für sich. Zu „Land Hadrach's" ist dann etwa „Land Nimrod's" (Mich. 5, 5) zu vergleichen. Dazu kommt noch, daß, wenn wir an jener Stelle übersetzen dürfen: „Und über Damaskus, seinen (Hadrach's) Ruheort", dies dem Sprachgebrauch ohne Zweifel angemessener ist (Jes. 66, 1; Ps. 132, 8. 14; 1 Chron. 28, 2), als die Beziehung des Pronomens auf den Gottesspruch selbst. Steiner.

Hafen. Die Küste von Palästina besitzt keine natürlichen Hafenbuchten; daher sind die Ankerplätze, die sich dort finden, entweder blose Rheden oder künstliche Anlagen, bei denen einzelne Klippenreihen mit benutzt wurden, wie bei Jafa und Akko. Es berichtet Josephus („Jüdischer Krieg", I, 21, 6 fg.), daß Herodes mit ungeheuerm Aufwand einen Hafen zu Cäsarea hergestellt hätte. Als Residenz des Landpflegers blieb diese Stadt in der röm. Zeit der Hauptstapelplatz des Landes, während früher in Jafa sich der jüd. Seehandel nach Westen concentrirt hatte (1 Makk. 14, 5; Strabo, XVI, 2; 2 Chron. 2, 15).

Gazas Hafenstadt mochte wol von jeher blos eine Rhede besessen haben, ebenso Dora sowie das heutige Haifa. In der Zeit der Kreuzzüge hatte der Hafen von Akko die größte Bedeutung, obgleich er weder geräumig, noch besonders sicher war. Von den „Zugängen des Meeres“ bei der Stadt Tyrus, d. h. den künstlichen Häfen dieses Ortes, redet der Prophet Ezechiel (Kap. 27, 3).

Einen Hafenort, „schöne Hafen“ genannt, erwähnt die Apostelgeschichte an der Südküste von Kreta in der Nähe der Stadt Lasea. Vergeblich rieth Paulus in diesem Hafen die rauhe Jahreszeit abzuwarten, indem der Mehrtheil der Schiffsleute diesen Platz zum Ueberwintern für nicht gut gelegen ansah (Apg. 27, 8—12; s. Gutfurt). Furrer.

Hagar, eine ägypt. Sklavin Sarah's, die Mutter Ismael's. Nachdem Abraham zehn Jahre lang im Lande Kanaan gewohnt hatte, veranlaßte ihn die noch immer unfruchtbare Sarah, sich Hagar zum Kebsweib zu nehmen. Als aber diese wirklich schwanger wurde und infolge dessen auf ihre Herrin geringschätzig herabsah, gab ihr Sarah solche Kränkung durch harte Behandlung zurück, und Hagar floh nach Aegypten zu. In der Wüste, am Wege nach Schur, erschien ihr der Engel des Herrn, dessen Ermahnung und Verheißung sie zur Rückkehr bewogen. Der Sohn, den sie dem Abraham gebar, wurde Ismael genannt und im 13. Jahre beschnitten (1 Mos. 16; 17, 23 fg.). Später, als Ismael (nach 1 Mos. 17, 24 fg.; 18, 5. 8) etwa 16 Jahre alt war, gab die inzwischen erfolgte Geburt Isaak's neuen Anlaß zum Streit. Um die Rechte des vollgültigen Erben zu wahren, verlangte Sarah die Vertreibung der Magd und ihres Sohnes, und so geschah es, mit ausdrücklicher Zustimmung Gottes (1 Mos. 21, 9 fg.). Die Flüchtigen wandten sich nach Süden; dem Verschmachten nahe, wurde das Kind auf wunderbare Weise durch Dazwischenkunft eines Engels gerettet, und wohnte fortan als Bogenschütze in der Wüste Paran (1 Mos. 21, 14—21). Die beiden Erzählungen in 1 Mos. 16 und 21, 9 fg. haben offenbar große Aehnlichkeit, und mit Recht behauptete Tuch („Kommentar über die Genesis“ [Halle 1838], S. 382 fg.), daß beiden Stellen dieselbe Sage zu Grunde liege, daß nämlich der eine Bericht, Kap. 21, 9 fg. der Grundschrift, der andere dem spätern Ergänzer (der sogenannten Jahve-Schrift), zuzuweisen sei.

Uebrigens ist auch in dieser Sage die Beziehung auf spätere volkliche Verhältnisse nicht zu verkennen. Die Trennung der Hebräer von ihren nächsten Stammverwandten, den Ismaeliten oder Nordarabern, das Nomadenleben der letztern, ihr unstetes Herumziehen in der Wüste (wo nur da und dort ein Quell hervorsprudelt, eine freundliche Oase dem beinahe verschmachtenden Wanderer wieder neue Lebenskraft gibt), ihre räuberischen Ueberfälle (1 Mos. 16, 12): dies alles hat sich zu einem lebendigen, anschaulichen Bild von persönlichen Erlebnissen des Stammvaters und seiner Mutter zusammengedrängt (s. Ismael). Die einzelnen Züge dieses Bildes haben sich jedenfalls nur nach und nach, als Reflex späterer Zustände, so ausgeprägt, wie sie die Bibel überliefert. Auch der Name Hagar, mag er nun ursprünglich semitisch oder aus einem ägypt. Wort umgebildet sein, steht zum Inhalt der Erzählung in Beziehung, indem er als „Flucht“ oder „Lostrennung“ gedeutet werden kann (nach dem arab. hagara, wovon z. B. higra, das bekannte Ereigniß, welches den Anfang der mohammedanischen Zeitrechnung bildet). Paulus in seiner Allegorie (Gal. 4, 24 fg.) denkt an das arab. hagar (Stein), eine ganz willkürliche Etymologie; denn ein arab. ḥ würde auch im Hebräischen als ḥet erscheinen, nicht als weiches he.

Daß in den arab. Legenden auch Hagar mit Auszeichnung genannt und zur rechtmäßigen Gattin Abraham's gestempelt wird, ist leicht erklärlich. Im Koran selbst wird sie übrigens nicht erwähnt; erst die spätern Moslems behaupteten, sie liege in Mekka begraben und der Quell Zemzem (beim dortigen Tempel) sei der, den Gott einst für Ismael sprudeln ließ. Steiner.

Hagariter, Hagarener, hebr. Hagrim und Hagri'im, waren nach 1 Chron. 5 [6], 10. 19 fg. kriegerische Beduinen, welche ihre zahlreichen Heerden einst bis gegen Gilead hintrieben, dann aber (zur Zeit Saul's) von den Rubeniten aus ihren Wohnsitzen verjagt wurden. Wie es scheint, gaben sie nicht sogleich nach, sondern überfielen die Ostjordanstämme aufs neue, bis Ruben, Gad und Halbmanasse sich zu einem gemeinschaftlichen Kriegszug aufmachten, und die mit Jetur, Naphis und Nodab verbündeten Hagariter vollständig besiegten, worauf jener Landstrich im Osten Gileads von den genannten Stämmen besetzt wurde (1 Chron. 5, 22), indem die Hagariter vermuthlich weiter ost- oder südostwärts zogen. Nach Ps. 83, 7 wagten sie auch in

späterer Zeit noch einmal, im Verein mit Edomitern, Ismaelitern, Moabitern u. a., gegen die Israeliten aufzutreten. Sonst ist aus dem A. T. nichts über sie bekannt, als daß sie, gleich andern „Söhnen des Ostens", für weise und weltklug galten (Bar. 3, 23). Zwei einzelne Hagariter werden 1 Chron. 11 (12), 38 und 27 (28), 31 erwähnt, der eine unter den Helden, der andere unter den Oberaufsehern David's.

Von Hagar abgeleitet würde „Hagariter" ungefähr gleichbedeutend sein mit „Ismaeliter"; allein wir sehen aus den angeführten Stellen, daß in Wirklichkeit jener Name eine engere Bedeutung hatte und nur einem kleinen Theil der ismaelitischen Völkerfamilie beigelegt wurde (s. Arabien). An den beiden Stellen 1 Chron. 5, 19 und Ps. 83, 7 tritt dies klar hervor; der Psalmdichter (a. a. O.) nennt die Hagariter neben den Ismaelitern und macht also zwischen beiden einen deutlichen Unterschied. Immerhin mögen die Hebräer bei diesem Völkernamen zunächst an Hagar gedacht haben (vgl. die jüd. Ausleger Raschi, Ibn Ezra, Kimchi, welche sämmtlich mit „Söhne der Hagar" umschreiben), woraus aber für die Sache selbst nichts folgt, d. h. womit ein wirklicher Zusammenhang der beiden Namen nicht erwiesen ist. Die Vermuthung, daß die biblischen Hagariter die Gerrhäer der Griechen und Römer (Strabo, XVI, 766; Plinius, VI, 28) seien (Gesenius, Thesaurus, I, 365), hat manches für sich, vor allem das späte Vorkommen des biblischen Namens (erst in der Chronik und einem der jüngsten Psalmen); allein die Gerrhäer scheinen sich nach ihrer Flucht aus Chaldäa alsbald am Persischen Meerbusen (im heutigen Bahrein) festgesetzt und die umliegenden Völker nicht durch kriegerische Ueberfälle belästigt zu haben. Sie waren ein friedliches und ungemein reiches Handelsvolk. Auch lassen sich die beiden Namen nicht so leicht, wie es den Anschein hat, vereinigen. Eher werden wir also die Agräer der Alten (Eratosthenes bei Strabo, XVI, 767, und Ptolemäus, V, 19) zur Erklärung beiziehen, die nach Plinius (VI, 28) von den Gerrhäern verschieden waren. Eine Spur von ihnen hat sich erhalten in Hadschar (Jacut's „Moschtarik", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1845—46], S. 438; Marassid. Lexicon geograph., ed. Juynboll [Leyden 1854], III, 307; Niebuhr, Description de l'Arabie [Amsterdam 1774], S. 293), dem Namen der Gegend zwischen Nedschd und dem Persischen Meerbusen. Wir hätten dann anzunehmen, daß die Agräer und Hagariter sich von ihren nördlichen Wohnsitzen bei Gilead allmählich mehr nach Süden zogen (Strabo, a. a. O., nennt sie neben den Nabatäern und Chaulotäern) und schließlich sich am Persischen Meerbusen neben den Gerrhäern niederließen. Steiner.

Haggai und sein prophetisches Buch. Die Trübsalszeit des Exils hatte ihr Ende erreicht. Voll froher Hoffnung war das durch Juda-Benjamin repräsentirte Israel heimgekehrt in das Land der Väter. Die von dem Volk mit aller Inbrunst ersehnte und von den Propheten mit aller Zuversicht verheißene glückliche messianische Zeit schien gekommen. Aber die Wirklichkeit entsprach den Erwartungen nicht. Statt des erhofften mühelosen Daseins fanden die Heimgekehrten ein reiches und nicht dornenloses Feld der Arbeit. An die Stelle der überschwenglichsten Hoffnungen trat ein Gefühl der Ernüchterung, ja der Enttäuschung. Der Eifer erlahmte nur zu bald und auch die bessern Vorsätze kamen nicht oder nur zur Hälfte zur Ausführung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Israeliten heimkehrten mit der ganz bestimmten Absicht, vor allem das in Schutt und Trümmern liegende Heiligthum wiederum aus dem Staub erstehen zu lassen, und gewiß nur vorläufig ward (Esra 3, 2; Hagg. 2, 14) vorab ein Altar errichtet, um bis zum Aufbau des Tempels Jahve die üblichen Opfer nach langer Unterbrechung wieder darzubringen. Doch dieses änderte sich. An die Stelle der ersten freudigen Begeisterung für die Sache Jahve's trat im Laufe der Zeit mehr und mehr eine kleinliche Sorge für das eigene Wohlsein. Während das Haus Jahve's wüste lag, richteten sich die Judäer behaglich in getäfelten Häusern ein und nahmen auf Erbauung lediglich ihrer eigenen Behausungen Bedacht (Hagg. 1, 4. 9). Vom Tempelbau war zuletzt gar keine Rede mehr: der Altar schien den cultischen Bedürfnissen des Volks zu genügen — hatte ja die Gemeinde während des Exils selbst eines solchen entbehren müssen! So blieb es während der ganzen Regierungszeit des Cyrus sowie weiter des Kambyses. Da trat im zweiten Jahre des Darius Hystaspis (es war der erste des 6. Mondes) Haggai, der Prophet, auf, um, getrieben vom Geiste Gottes, dem Volk in seinen Häuptern: Serubabel, dem Landpfleger, und Josua, dem Hohenpriester, seine Lauheit und religiöse Indolenz vorzuhalten und es zur Inangriffnahme des lang hinausgeschobenen Tempelbaues zu ermuntern

(Kap. 1, 1—11; vgl. für die obige Darstellung meine Abhandlung „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1867, S. 460—504).

Ueber die Lebensverhältnisse dieses Propheten wissen wir weiter nichts Glaubwürdiges, als was das unter seinem Namen überkommene prophetische Buch uns an die Hand gibt. Dieses aber wiederum beschränkt sich darauf, daß Haggai in Jerusalem als Prophet thätig war und, wie sich wol aus Kap. 2, 3 schließen läßt, selbst noch zu denjenigen gehörte, die den alten Tempel noch gesehen hatten, also zur Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit im zweiten Jahre des Darius (520) bereits in einem sehr vorgerückten Alter stand. Wann er gestorben, darüber fehlt uns jede Nachricht.

Die Prophetie des Haggai dreht sich nun, wie schon aus dem Ausgeführten zu erschließen, als um ihren Mittelpunkt, um den Tempelbau. Von ihm nimmt er bei seinen Reden Anlaß und Ausgang, und selbst der Ausblick in die Zukunft am Schluß des Buchs (Kap. 2, 20—23) steht mit dem Tempelbau in Beziehung, indem er in der Verheißung über den, durch dessen Eifer der Bau vornehmlich von statten gegangen war, gipfelt: Serubabel (s. d.). Näher ist der Inhalt der Reden dieser, daß Haggai in der ersten (Kap. 1, 1—11) überall zur Inangriffnahme des Tempelbaues mahnt, unter besonderm Hinweis darauf, daß infolge und zur Strafe der Lauheit und Indolenz des Volks der Ertrag des Feldes weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben und Mangel und Noth bei demselben eingekehrt sei. Von dem Erfolg dieser ersten Rede berichtet dann Kap. 1, 12—15. In einer zweiten Rede (Kap. 2, 1—9) tritt der Prophet dem Kleinmuth derer entgegen, die, betroffen über die Kleinheit der für den neuen Tempel in Aussicht genommenen Dimensionen und überhaupt die Geringheit des Anfangs, von der rüstigen und freudigen Fortführung des Baues sich abschrecken ließen. In einer dritten Rede (Kap. 2, 10—19) züchtigt er die Ungeduld und Unzufriedenheit derer, welche sich darüber beklagten, daß ein Erfolg ihrer, vielleicht bedeutenden Opfer bislang nicht zu entdecken sei. Das Buch schließt (Kap. 2, 20—23) mit einer Verheißung an Serubabel, den Sohn Sealthiel's, in welchem Haggai gehofft zu haben scheint, daß sich die Verheißungen der Propheten über den idealen Davididen erfüllen würden.

Der gedankliche Inhalt dieser Reden ist ohne Originalität; nichts, wozu sich nicht schon bei den ältern Propheten eine Parallele fände. Die Darstellung ist ohne Schwung und Kraft, durch Wiederholung gewisser Lieblingsredensarten ermüdend, überwiegend einförmig, ein Mangel, der durch das häufige Anbringen von Fragen nur künstlich paralysirt wird. Indeß geht durch das Ganze ein tiefer sittlicher Ernst und durchweg gibt sich ein warmes und aufrichtiges Interesse für die Sache Jahve's kund. Die Sprache zeigt Spuren beginnender Auflösung. Schrader.

Hahn, s. Hühner.

Haine, die man mit ehrfurchtsvollen religiösen Gefühlen betrat, sind auch in der israelitischen Geschichte nicht unbekannt. So gab es schon in der Patriarchenzeit einen heiligen Hain nahe bei Sichem, der Hain Moreh (1 Mos. 12, 6; vgl. Knobel zu der Stelle). In dem Hain Mamre zu Hebron stellte nach der Sage Abraham einen Altar auf (1 Mos. 13, 18). Fast alle Völker haben in ihrer Jugendzeit auch Haine unter ihren Heiligthümern besessen; denn es liegt an sich dem kindlich fühlenden Menschen nahe, daß ihn beim leisen Rauschen oder feierlichen Schweigen hoch aufstrebender Bäume, die mit ihrem dichten Gezweig wie in geheimnißvolle Dämmerung den Wanderer einschließen, die Ahnung von der Nähe der Gottheit durchschauert. Wenn aber die Israeliten unter grünen Bäumen ausschweifenden Götzendienst trieben, so thaten sie dies ohne Zweifel nur, weil die Bäume in dem heißen und trockenen Kanaan mit dem saftigen ausdauernden Grün ihres dichten Blätterdachs einen besonders anschaulichen Beweis von der Macht der lebenwirkenden Naturgottheit boten (1 Kön. 14, 23; Jer. 2, 20; Hos. 4, 13 u. a.).

Irrig übersetzt Luther Richt. 6, 28; 2 Kön. 18, 4; 5 Mos. 7, 5 u. a. das Wort 'ăšerá mit Hain, während damit vielmehr das primitive Symbol der Göttin Aschera (s. d.), ein einfacher Holzpfahl, gemeint ist. Furrer.

Hakeldama, s. Blutacker.

Halah wird 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chron. 5 (6), 26 als assyr. Provinz genannt, wohin aus den Ostjordanstämmen und später aus dem ganzen nördlichen Reich Israeliten gefangen abgeführt wurden. Nach den LXX zu 2 Kön. 17, 6 wäre Halah Name eines

Flusses gewesen, und dies hält Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. 370) für das Wahrscheinliche, doch sind seine Gründe nicht zwingend, gegenüber der gewöhnlichen Ansicht, daß Halah einerlei sei mit der von Ptolemäus (VI, 1, 2) angeführten Landschaft Kalacine, welche, zwischen Tigris, Niphates und Lykus gelegen, den nordwestlichsten Theil Assyriens bildete (Strabo, XI, 503, 530; XVI, 736 [Kalachene]). Ueber die mit Halah nicht zu verwechselnde assyr. Stadt Chelach oder Kelach, 1 Mos. 10, 11, s. Assyrien und Chelach). Steiner.

Halhul, einst eine Stadt in den Bergen des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 58), das Chellus des Buchs Judith (s. d.), zur Zeit des Eusebius ein kleines Dörfchen, heute noch unter demselben Namen in Ruinen vorhanden, $1\frac{1}{2}$ Stunde nördlich von Hebron auf einem hohen Rücken, an einem Wege von Hebron nach Jerusalem gelegen, von schönen Feldern und Weinbergen umgeben; unten im Thale eine Quelle Ain-Aijûb (Hiobsquelle). Die Sage des Mittelalters läßt in diesem Dorfe den Propheten Jonas (eine andere aus dem 14. Jahrh. n. Chr. den Propheten Nathan oder Gad) begraben sein, und heute noch liegen die den frühern Ort bezeichnenden Ueberreste von Mauern und Grundsteinen um die Ruine einer Moschee herum, welche den Namen Nebi Jûnas, d. i. „Prophet Jonas", trägt (Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 46; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 395 fg.; II, 412, und „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 368 fg.). Kneucker.

Hali wird als Grenzstadt des Stammgebiets Ascher genannt (Jos. 19, 25), und ist vermuthlich das heutige Dschûlis zwischen Akka und Jerkâ (s. Helkath). An die Ruinen von Alia, „einem Ort, wo die aus Stein gehauenen Grundlagen einer großen Stadt gesehen werden, an der Südostseite des Dorfes Malia, 5 Stunden nordostwärts von Akka", darf schwerlich gedacht werden. Kneucker.

Halikarnassus, auch Halikarnasus genannt, die größte Stadt Kariens, am Keramischen Meerbusen, am Abhang eines steilen Felsens mit einem Hafen, den die Insel Arkonnesus bildete. Sie war dor. Ansiedelung, hieß früher Zephyria und war die Residenz der kar. Könige, eine reiche üppige Stadt mit der Quelle Salmakis. Von Denkmälern besaß sie das berühmte Mausoleum, das Artemisia ihrem Bruder und Gatten Mausolus erbaute, und die Statue des Ares von Leochares; berühmt ist sie auch als Geburtsort der Geschichtschreiber Herodot und Dionysius und des Dichters Heraklit (Strabo, XIV, 656). Mit Alexander dem Großen wendete sich ihr Glück. Da sie sehr stark befestigt war, konnte sie dieser nur mit Mühe erobern (Arrian, Anab. Alex., I, 20—23), aber sie litt dabei so schwer, daß sie von da an mehr und mehr herabkam (Cicero, Ep. ad Quintum fr., I, 1, 8); jetzt liegt an ihrer Stelle die unbedeutende Ortschaft Bodrun. Nach 1 Makk. 15, 23 richtete der röm. Consul Lucius um 139 v. Chr. unter anderm auch an sie ein Schreiben im Interesse der Juden, woraus erhellt, daß sich in späterer Zeit dort Juden aufhielten, was auch noch nachher der Fall war (Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 23). Fritzsche.

Hallen befanden sich an den verschiedenen Tempelgebäuden der Israeliten. Am Salomonischen, in seiner Grundform viereckigen, geradlinigen Tempelhause war auf der vordern, östlichen Seite eine Vorhalle von gleicher Breite mit jenem, nämlich 20 Ellen, und 10 Ellen Tiefe (1 Kön. 6, 3). Da 2 Chron. 3, 4 ihre Höhe auf 120 Ellen angegeben ist, während die des Hauses nach 1 Kön. 6, 2 nur 30 Ellen zählte, hat man einerseits an einen thurmartigen Aufsatz, andererseits an zwei ägypt. Pylonen gedacht oder das Höhenmaß der Halle nach der Höhe der beiden Säulen, laut 1 Kön. 7, 15, auf 23 Ellen gesetzt, wogegen sie nach 2 Chron. 3, 15 35 Ellen maßen. Bei der an sich nicht klaren Beschreibung und den voneinander abweichenden Angaben der Bibel dürfte es schwer gelingen, sich eine klare Vorstellung zu bilden. Auch in Betreff der zwei erwähnten Säulen aus Erz sind die Ansichten getheilt. Während sie die einen lediglich als monumentale Zierde betrachten, wollen andere mit dem monumentalen Zweck auch den architektonischen verbunden wissen, wonach die Säulen dem Hallendach zugleich als Stütze gedient haben würden. Letztere Annahme beruft sich auf die Eigennamen der Säulen: „Joachin" und „Boas", in der Bedeutung: „Er stützt" und „In ihm ist Kraft", die Salomo's Witz sowol auf die Pfeiler als auch auf den, sein Volk und sein Heiligthum erhaltenden Jahve beziehen mochte. Unter den „Thüren der Halle", die 2 Chron. 29, 7 erwähnt werden, sind füglich die Thürflügel des Eingangs ins Heilige zu verstehen.

Nach gelegentlichen Angaben aus späterer Zeit (2 Kön. 23, 11; Jer. 35, 4; 36, 10; Ez. 8, 16 u. a.) hatten die äußern Vorhöfe innen herumlaufende Gemächer, Kammern und Hallen. Auch Josephus erwähnt Säulenhallen an den Thoren, und im Bauplan (1 Chron. 28 [29], 12) wird darauf hingedeutet; es bleibt aber ungewiß, wie viele davon Salomo ausgebaut habe.

Auch der Serubabel'sche Tempel, über dessen Beschaffenheit keine genauern Nachrichten vorliegen, hatte nach 1 Makk. 4, 38. 42 mehr als einen Vorhof mit Zellen, Kammern und Säulenhallen, wie auch Josephus von Hallen in den Vorhöfen spricht.

Der durch den prachtliebenden Herodes umgebaute Tempel hatte auf der Ostseite der Mauer, mit der er umfriedet war, eine Halle, die Joh. 10, 23 (vgl. Apg. 3, 11; 5, 12) „Halle Salomonis" heißt, und für dieselbe gehalten wird, welche Josephus στοά ἀνατολική nennt. Sie bestand aus drei Reihen von je 25 Ellen hohen Marmorsäulen, wovon die innerste Reihe der Umfangsmauer eingebunden war, sodaß auf einer Breite von 30 Ellen zwei Säulengänge gebildet wurden, die mit einem Cederndach und einem Mosaikboden versehen waren. Solche Doppelhallen zogen sich auch an der Nord- und Westseite der Umfangmauer, die hier durch Thore durchbrochen war, herum. Innerhalb der Umfangsmauer der Südseite entlang war die „königliche Halle" von 162 (oder 164?) kolossalen Marmorsäulen mit korinthischen Capitälen in vier Reihen, die innerste der Mauer eingebunden, sodaß sich drei Gänge bildeten von 75 Fuß Breite und über 100 Fuß Höhe, die mit gekreuzten, reich mit Schnitzwerk verzierten Cedernbalken eingedacht waren. Aus diesem Vorhof der Heiden kam man durch das Ostthor in den Vorhof der Weiber, der, von dem der Israeliten (oder der Männer) nach Westen geschieden, vier Eingänge hatte, die bis zu 40 Ellen Höhe mit Gemächern überbaut waren. Innerhalb der vier Thore liefen den Wänden dieses Vorhofs entlang einfache, von hohen, schön gearbeiteten Säulen gebildete Hallen (s. Tempel). Hallen werden noch an dem unweit vom Schafthor gelegenen Teich Bethesda erwähnt (Joh. 5, 2), die den Kranken, welche das Heilbad gebrauchten, zugute kamen. Roskoff.

Halleluja, in der griech. Uebersetzung der LXX Allelouïa, eine von den Uebersetzern der Bibel in der ursprünglichen Gestalt beibehaltene hebr. Formel, welche „Lobet Jahve" bedeutet. Sie ist aus zwei hebr. Worten zusammengesetzt, aus hallelú, d. i. lobet, preiset, und aus jah, d. i. Jahve, indem für letzteres jene kürzere Form öfter gerade in den Lobgesängen des A. T. angewendet wird, z. B. 2 Mos. 15, 2; Jes. 38, 11; Ps. 118, 5. 14. 17. 18. 19, besonders aber in der Zusammenstellung hallelújah. Dieser Aufruf zum Preis und zur Verherrlichung des Bundesgottes findet sich gegen Ende des Psalmbuchs in den Stellen, wo Gottes Größe und Majestät gepriesen oder an die besondern Segnungen des Volkes Gottes oder einzelner erinnert werden soll; öfter auch steht der Ausdruck am Anfang oder am Schluß eines Psalms, als Aufmunterung zur Theilnahme am Lobpreis Gottes (Ps. 104, 35; 105, 45; 106, 1. 48; 111, 1; 112, 1; 113, 1. 9; 115, 18; 116, 19; 117, 1. 2; 135, 1. 3. 21; 146, 1. 10; 147, 1. 20; 148, 1. 14; 149, 1. 9; 150, 1. 6). Im N. T. findet sich der Ausdruck nur an der Stelle Offb. 19, 1. 3. 4. 6 in einfacher Wiederholung. Nach einer Bemerkung Kimchi's findet sich die erste Erwähnung Ps. 104, 25, um zur Theilnahme am Triumph über den Untergang der Frevler aufzufordern, die vor Gott nicht bestehen können, worüber nach Spr. 11, 10 Freude und Jubel sein soll. Mit den Psalmen ging das Hallelujah in das gottesdienstliche Ritual der Christen über und wurde für christl. Hymnen und im deutschen Kirchenlied vielfach verwendet. Bei den Juden werden die Psalmen 113—118 das sogenannte „große Hallel", d. i. Hallelujah, genannt und besonders beim Passah- und Laubhüttenfest gesungen, und zwar Ps. 113—114 vor der Passahmahlzeit, Ps. 115—118 nach derselben. Grundt.

Halljahr, s. Jobeljahr.

Halsbänder, die, auch von europ. Frauen viel getragen, in manchen Gegenden heute noch üblich und im Orient besonders beliebt sind, finden sich im Alterthum bei vielen Völkern auch als Schmuck der Männer. In Aegypten wurde der erste Reichsbeamte mit einer Kette um den Hals geziert (1 Mos. 41, 42), und auf ägypt. Monumenten werden feierliche Vertheilungen solcher Halsketten dargestellt. Unsere Sammlungen zeigen ägypt. Halsketten und Halsbänder aus kleinen aneinandergereihten Perlen von Glas, Korallen, Kaurimuscheln, Elfenbein, edeln Steinen, Scarabäen aus Grünstein, Karneol, Serpentin u. dgl. Auch Metall kommt vor, namentlich künstlich geflochtener Golddraht,

Goldkörner, und man scheint auch Halsbänder aus bunten Federn getragen zu haben. Auch bei Medern und Persern trugen außer den Frauen die Männer Halsbänder als Symbole amtlicher Macht, und die pers. Könige erwiesen ihre Gnaden durch Verleihung von Halsketten (Dan. 5, 7. 16. 29; Esth. 3, 6). In Griechenland eignete der Halsschmuck nur Frauen, die angereihte Perlen, Edelsteine, Tropfen und Cylinderchen in der Weise trugen, daß diese auf dem obern Theil der Brust sich fächerartig ausbreiteten. Man hat aber auch von feinem Golddraht gewobene Halsbänder gefunden, von denen kleiner goldener Zierath in angegebener Weise herabhing. Die Hetären kennzeichneten sich gewöhnlich durch überhäuften Halsschmuck, während sich ehrbare Frauen mit einfachem Halsband begnügten. Auch Amulete wurden am Halse getragen, die meist aus Steinen mit eingegrabenen Worten oder besondern Zeichen bestanden. Bei den Römern wurden brave Soldaten mit Halsketten (torques), die bis auf die Brust herabreichten, belohnt; kleine Kettchen (catellae) von goldenen Ringen trugen Männer und Frauen. Das der röm. Frau eigenthümliche Halsband (monile), oft bis an den Busen hinabreichend, bestand gemeiniglich aus angereihten, mit Gold untermengten Perlen, edeln Steinen, und war demnach sehr kostbar. Die Germanen hatten Halsbänder aus einem Stück nach dem Muster eines gewundenen Strickes von Gold oder Bronze; aber auch Halsketten, Schnüre von verschiedenen Perlen aus Glas, geschliffenem Karneol, Bernstein, bemaltem Thon, an der Wurzel durchbohrten Thierzähnen u. dgl. Im hebr. Alterthum ist das Halsband (rabid, Spr. 25, 12; Ezech. 16, 16; Hos. 2, 13) vornehmlich Halsschmuck (zanak, HL. 4, 9; Richt. 8, 26) der Frauen, obschon derlei auch bei Männern vorkommt, da Spr. 1, 9; 3, 3 dem „Sohn" Lehre und Zucht als das schönste Halsgeschmeide anempfiehlt, das also auch Jünglinge getragen haben müssen. Es bestand aus Metall, Steinen oder Perlen an eine Schnur gereiht (HL. 1, 10), bis auf die Brust oder Gürtel hinabhängend. Vornehme und reiche Hebräerinnen trugen auch mehrere Halsbänder zugleich und bereicherten den Schmuck durch verschiedene Anhängsel als: Halbmondchen (Jes. 3, 18, wenn schisim nicht „Netze" bedeutet), Riechfläschchen (Jes. 3, 20), Sonnchen u. dgl., die oft zugleich als Amulete dienten. Die Halsbänder mochten auf dem Goldblech oder den Goldscheibchen, aus denen sie bestanden, auch eingravirte Figuren, Bilder, besonders von Jerusalem, haben. So wird von Akiba erzählt, er habe seiner Frau einen Schmuck „Jerusalem" versprochen. Roskoff.

Ham. Die Genesis leitet sämmtliche Völker der Erde von den drei Söhnen Noah's Sem, Ham und Japhet, als Stammvätern, ab. Daß dies wirklich eine hebr. Volksanschauung ist, scheint daraus hervorzugehen, daß in diesem Punkt zwei voneinander ganz unabhängige Quellenschriften der Genesis übereinstimmen. Natürlich kann kein Verständiger in diesen drei Wesen historische Personen sehen, sondern es sind mythische Repräsentanten von Völkergruppen. Die Hebräer theilten also alle Menschen in drei Theile. Es darf jetzt als erwiesen gelten, daß der Hauptgesichtspunkt, von welchem aus diese Eintheilung gemacht wurde, der geographische ist. Japhet bezeichnet im allgemeinen die Völker des Nordens, Sem die der Mitte und Ham die des Südens. Freilich haben einerseits das Bewußtsein der Hebräer, mit gewissen Völkern des Südens nahe verwandt zu sein, andererseits die Kunde von der Wanderung südlicher Völker nach Norden, und vielleicht noch anderer Verhältnisse, die wir nicht mehr recht durchschauen können, das einfache geographische Princip mehrfach modificirt, aber wir können dasselbe doch immer noch erkennen. Eine solche Modification ist namentlich der Umstand, daß Kanaan, der Repräsentant der Phönizier und der diesen nächst verwandten Stämme, also der Urbewohner Palästinas, nicht wie die diesen sprachlich doch so nahe stehenden Hebräer von Sem, sondern von Ham abgeleitet wird. Wahrscheinlich geschieht dies, weil man von einer, auch bei den classischen Schriftstellern (Herodot, I, 1; Strabo, XXI, 766, 784 [Is. Cas.], auch Justin, XVIII, 3, 3 ist wol hierher zu ziehen) bezeugten Herkunft der Kanaaniter aus dem Süden zu wissen glaubte; vielleicht auch wegen der vielfachen alten Beziehungen des Volks und Landes zu Aegypten, welches in der systematischen Uebersicht 1 Mos. 10 neben Kusch (Aethiopien), Put (Nordafrika) und Kanaan von Ham abgeleitet wird und als das wichtigste der Hamitischen Länder hervortritt. Die Todfeindschaft, welche naturgemäß zwischen den Israeliten und den von ihnen verdrängten Kanaanitern herrschen mußte, drückt sich nun schon in der Darstellung der Urgeschichte aus. Wie Esau (Edom) des Segens beraubt wird, welchen sich der schlaue Jakob (Israel) erwirbt, wie (1 Mos. 49) den verschiedenen Stämmen Israels in der Person ihrer mythischen Stammväter je nach-

dem von ihrem Vater ihr Los vorher verkündigt wird, so fällt nach 1 Mos. 9, 20 fg. schon auf den verhaßten Kanaan der Fluch des gemeinschaftlichen Stammvaters. Hat nach dieser Erzählung auch dessen Vater Ham sich vergangen, so wird doch Kanaan allein durch die Verwünschung getroffen. Als man solche Erzählungen noch für geschichtlich hielt, war man begreiflicherweise in großer Verlegenheit, wie man die Verfluchung ganz unschuldiger Personen und ihrer Nachkommen bis in die fernste Zeit rechtfertigen sollte. Wir erkennen aber hier blos die in die Form von Vorhersagungen, Segen und Fluch gekleidete Darstellung späterer Verhältnisse oder Wünsche. Natürlich brauchen wir uns deshalb nicht näher darauf einzulassen, was denn eigentlich Kanaan oder auch sein Vater Ham verbrochen habe.

Der Name Ham als Bezeichnung der südlichen Menschheit überhaupt kommt im A. T. außer in der Genesis und der Chronik, welche direct aus dieser schöpft (1 Chron. 1, 4. 8), nicht weiter vor. Diese ganze Dreitheilung scheint aus dem Volksbewußtsein verschwunden und nur durch die literarische Ueberlieferung aufbewahrt zu sein. Nur eine einzige Stelle ist hier wahrscheinlich anzunehmen. Nach 1 Chron. 4, 39 fg. zog in der Zeit des Königs Hiskia ein Haufe Israeliten vom Stamm Simeon aus und erkämpfte sich einen neuen Wohnsitz. Der Ort ist nicht deutlich zu erkennen, aber aller Wahrscheinlichkeit nach südlich von Palästina zu suchen. Es heißt nun, es sei eine friedliche Landschaft gewesen, „denn, die früher dort wohnten, waren von Ham". Vergleichen wir damit die sehr ähnliche Stelle Richt. 18, 7, wo das friedliche Leben als wahres Charakteristikum der Sidonier hingestellt wird, und bedenken wir, daß die Phönizier (Kanaaniter) durchweg als ein von Haus aus friedliches Volk erscheinen, so ist es am wahrscheinlichsten, daß an jener Stelle „Ham" nichts wesentlich anderes als „Kanaan" bedeutet: die Bewohner waren ruheliebende Kanaaniter. Es ist freilich zu bedauern, daß diese ganze wichtige Stelle in mehrerer Hinsicht so dunkel ist.

In drei Psalmen, welche alle eine poetische Uebersicht der israelitischen Geschichte nach dem Pentateuch geben, untereinander viel Aehnlichkeit haben und ohne Zweifel sehr spät sind, kommt Ham geradezu als Name Aegyptens vor (Ps. 78, 51; 105, 23. 27; 106, 22). Die Verfasser hatten hierbei den einheimischen Namen Aegyptens Kam (respective Cham), koptisch Kemi, Chemi (Reinisch, „Ueber die Namen Aegyptens bei den Semiten und Griechen" [Wien 1859], S. 3 fg.), im Auge, den auch Plutarch (De Iside et Osir., Kap. 33) als Chemia kennt, und der wahrscheinlich ursprünglich den „schwarzen" Boden des Nilthals bezeichnet; sie dachten dabei aber gewiß auch an den ihnen aus der Genesis bekannten Namen. Es ist nicht anzunehmen, daß den Hebräern Ham als Bezeichnung Aegyptens geläufig gewesen. An den genannten Stellen ist die Bedeutung durch das parallel gegenübergestellte Misraïm, den gewöhnlichen Namen Aegyptens bei den Israeliten, oder sonst durch den Zusammenhang klar.

Die Annahme liegt nun ziemlich nahe, daß Ham als Bezeichnung der Südvölker überhaupt erst von Ham als Namen Aegyptens genommen sei. Doch spricht dagegen nicht blos, daß die allgemeine Bedeutung im A. T. viel älter ist als die specielle, sondern vornehmlich der Umstand, daß wir bei Sem und Japhet keine Spur von einer ähnlichen Ausdehnung eines Ländernamens auf ganze Erdtheile haben. Nur eine solche Erklärung des Namens Ham können wir aber für wahrscheinlich halten, welcher analoge Deutungen der beiden andern Namen an die Seite zu stellen wären, und an einer solchen fehlt es bisjetzt noch. Nöldeke.

Haman, ein wahrscheinlich pers. Eigenname. Genannt wird ein Mann dieses Namens: 1) im Buch Esther, welches die Entstehung des am 14. und 15. Adar von den Juden gefeierten Purimfestes (s. d.) durch eine geschichtliche Erzählung erklären will, und trotz mancher Uebertreibungen und Ausschmückungen eines geschichtlichen Charakters nicht entbehren wird. Nach diesem war Haman erster Minister (Vezier) des pers. Königs Ahasverus (d. i. höchst wahrscheinlich Xerxes im J. 485—465 v. Chr.), der in Susa residirte. Da ihm der Jude Mordochai die Verehrung versagte, faßte er gegen diesen und dessen Volk einen so grimmigen Haß, daß er alle Juden im pers. Reich zu vernichten beschloß, und er erlangte auch in diesem Sinn vom König einen Befehl. Da tritt, vom Mordochai veranlaßt, die Königin Esther (s. d.), eine Jüdin, dazwischen; es gelingt ihr, den Befehl des Königs rückgängig zu machen, und den Juden wird gestattet, an ihren Feinden Rache zu nehmen. Haman wird an den Baum gehängt, den er für den Mordochai bestimmt

hatte, und bei dem großen Blutbad, das nun die rachedürstigen Juden anrichten, kommen auch die zehn Söhne Haman's um. Haman heißt im hebr. Text (Esth. 3, 1. 10; 8, 3. 5) ein Agagi, d. i. nach der jüd. Tradition (Josephus, „Alterthümer", XI, 6, 5) Nachkomme des Agag, Königs der Amalekiter (1 Sam. 15), wie denn auch am Purimfest neben dem Buch Esther die gegen die Amalekiter gerichteten Stellen 2 Mos. 17, 14 fg.; 5 Mos. 25, 15 fg. vorgelesen wurden; allein diese Anknüpfung an Agag erscheint als eine willkürliche. Dagegen heißt er in den beiden griech. Texten der LXX bald Bugaeus (Esth. 9, 10; St. i. Esth. 1, 18 A; 6, 9 B [Gogaeus Esth. 3, 1; LXX B]), bald Macedonier (Esth. 9, 24 A; St. i. Esth. 1, 18 B). Letztere Bezeichnung kam daher, daß man ihm, um ihn recht schlecht hinzustellen, anachronistisch schon die Absicht zuschrieb, die Herrschaft Persiens an die Macedonier zu bringen (St. i. Esth. 6, 13), dagegen läßt sich mit Bugaeus nichts anfangen. Wäre dafür Gogaeus besser bezeugt, so könnte es Verstümmelung von Agagi sein oder man könnte es auch mit Geiger („Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 366) mit dem Gog, König von Magog, in Verbindung bringen.

2) Wird Tob. 14, 10 ein Haman erwähnt. Achiacharus, Brudersſohn des Tobi, der unter dem König von Assyrien, Esarhaddon, zu Ninive erster Minister war (Tob. 1, 21. 22; 2, 10; 11, 18), unterhielt den Haman und brachte ihn empor. Dieser dagegen, undankbar, suchte seinen Wohlthäter zu verderben, ging aber dabei selbst zu Grunde. Da eine gewisse Aehnlichkeit dieser beiden mit dem Haman und Mordochai des Buchs Esther stattfinde, meinte man wol, daß hier dieselben mit Entstellung gemeint seien. Allein abgesehen von der Verschiedenheit nach Zeit und Ort fehlt der Name Mordochai, und Haman wird doch Jude gewesen sein. Endlich ist hier selbst der Name Haman diplomatisch nicht sicher; ein paar Handschriften geben Adam, die andere Recension im Cod. Sinait. Nadab, Vet. Lat. Nabad, syrisch Acab. So bleibt nur als Uebereinstimmung, daß zwei an einem Hof Hochgestellte sich gegenseitig bis auf den Tod bekämpften und der Brave siegte. Die Notiz im Buch Tobi selbst ist als eine Familiensage zu betrachten. Fritzsche.

Hamath, Luther: **Hemath**. 1) Eine seit David's Zeiten oft genannte Stadt der Syrer in der Nähe des Libanon, mit einem eigenen, nicht unbedeutenden Gebiet, in welchem z. B. die Stadt Ribla (s. d.) lag, und welches als nördliches Grenzland des hebr. Reichs in seiner größten Ausdehnung seit Salomo und Jerobeam II. aufgeführt wird (4 Mos. 34, 8; 13, 22; Jos. 13, 5; Richt. 3, 3; und wieder als Idealgrenze für die neue Theokratie: Ezech. 48, 1; 47, 16), wiewol Stadt und Bezirk Hamath selbst nie zum israelitischen Gebiet gerechnet (daher die Formel: „Bis man gen Hamath kommt") und auch erst vom König Jerobeam II. erobert wurde. Das hamathäische Gebiet grenzte westlich an das der Aradier (s. Arvaditer), östlich wahrscheinlich und südöstlich an Aram-Zoba (1 Chron. 18 [19], 3), und südlich an Aram-Damaskus (Ezech. 47, 16; s. Aram).

Hamath war ursprünglich, wie Aradus, eine phöniz. Colonie (1 Mos. 10, 18), stand zu David's Zeit unter einem eigenen König (Thoi), welcher sich von seinem Feind, dem König von Syrien-Zoba, durch freundschaftliche Beziehungen zu David zu befreien und selbständig zu erhalten wußte (2 Sam. 8, 9 fg.; 1 Chron. 18 [19], 9 fg.), obgleich Hadad-Eser (s. d.) sich schon nach beiden Ländern, seinem eigenen und dem seines Nachbars, genannt hatte (1 Chron. 18 [19], 3; 2 Chron. 8, 3), falls nicht die auffallende Benennung „Hamath-Zoba" einfach nur die Nachbarschaft der Lage dieses Hamath zu Zoba anzeigen sollte, etwa zur Unterscheidung von einem andern Hamath. Ihre Lage machte die Stadt zu einem wichtigen Ort an der Handels- und Heerstraße von Phönizien nach dem Euphrat; und damit mag im Zusammenhang stehen, daß Salomo das israelitische Reich bis in die Gegend von Hamath ausdehnte und infolge eines siegreichen Feldzugs „in Hamath", d. i. auf dem eroberten Gebietstheil von Hamath (die Stadt selbst ausgeschlossen), also wahrscheinlich in der höchst fruchtbaren Bikea (Cölesyrien), Vorrathsstädte erbaute (2 Chron. 8, 3. 4; vgl. 1 Kön. 9, 19, und s. Thadmor). Daher die Angabe, daß Israel in der Davidisch-Salomonischen Zeit „von Hamath bis an den Bach Aegyptens" gewohnt habe (1 Chron. 13 [14], 5; 1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 7, 8). Wenn in der Folge, gemäß der prophetischen Stelle Am. 6, 14, das israelitische Land „von Hamath bis an den Bach der Heide" reicht, so wird damit die ganze Ausdehnung bezeichnet, welche dasselbe durch Jerobeam II. erhielt, der nun auch die Stadt Hamath selbst nebst Damaskus eroberte und „zur Vereinigung mit Israel brachte", und also die Grenzen

des Zehnstämmereichs im Norden bis Hamath, wie durch die Eroberung Moabs im Süden bis zum „Meer der Heide“ (d. i. das Todte Meer) erweiterte, in welches Meer eben jener „Bach der Heide“ von Südosten her sich ergießt (s. Weidenbach, 2 Kön. 14, 25—28, wo mit Hitzig im Grundtext lihuda bejisraël = „zur Einigung an Israel“ zu lesen ist). Seit den Zeiten des siegreichen Jerobeam II. (s. d.) erfahren wir von Hamath nichts mehr bis in die Tage der Syrerherrschaft nach Alexander dem Großen; denn die Eroberung Hamaths durch die Assyrer im 8. Jahrh. v. Chr., welche immer noch angenommen wird, beruht auf einer Verwechselung dieses syr. Hamath mit einem andern. Erst unter der macedon.-griech. Herrschaft erscheint die Stadt wieder, führt aber jetzt, vermuthlich nach Antiochus Epiphanes (s. d.), den griech. Namen Epiphania, neben welchem indeß bei den Eingeborenen der alte Name herrschend blieb (Josephus, „Alterthümer“, I, 6, 2), wie denn auch das 1. Makkabäerbuch (Kap. 12, 26) die Gegend noch Amathitis (s. d.) nennt. Aus der Zeit nach Christi Geburt erwähnt Evagrius (Hist. eccles., III, 34) einen Bischof von Epiphania. Im Mittelalter erhob sich die Stadt wieder unter dem ursprünglichen Namen Hamâth, Hamah, zur Hauptstadt eines kleinen Staates, unter dessen Fürsten der Geschichtschreiber und Geograph Abulfeda gegen die Mitte des 14. Jahrh. berühmt ist, welcher seine Stadt auch beschrieben hat, und noch heute besteht dieselbe, obwol sie durch häufige Erdbeben (z. B. im J. 1157 n. Chr.) sehr gelitten hat, als eine der bedeutendsten Städte des Morgenlandes, blühend durch Verkehr und Handel, und soll beiläufig 100000 Einwohner zählen, worunter Araber die Mehrzahl ausmachen, dagegen der Osmanen, Christen und Juden es nur wenige sind.

Die alte Hamath-Epiphania lag nordöstlich von Aradus, zwischen Emesa und Apamea, in einem schmalen Thal am Orontes (heute Assy oder Asy), auf beiden Seiten des Flusses, und wird so von den hohen Ufern verborgen, daß man wenig davon sieht, bis man vor ihren Thoren steht. Sie besteht gleichsam aus drei Städten. Die Hauptstadt liegt an der Südseite des Assy, und zwischen derselben und dem Fluß erstreckt sich ein schmaler hoher viereckiger Erdwall, auf welchem sonst das Castell gestanden, welches Abulfeda anführt, und wo jetzt eine Besatzung von 3—400 Reitern liegt, welche der Pascha hält, um die Araber im Zaum zu halten, die im Frühjahr und Sommer das Land überschwemmen. An dem westlichen Ende des Hügels ist die eine große Vorstadt, und auf der Nordseite des Flusses die andere, zum Theil den Abhang des Bergs hinan sich ausbreitend. Von El-Scherafe aus, einem Punkt auf dem Felsen über dem Assy, hat man eine herrliche Aussicht über die Stadt. Vier Brücken führen über den Orontes. Unter den Merkwürdigkeiten von Hamah verdienen die Wasserwerke, welche Abulfeda schon rühmt, auch jetzt noch den ersten Platz. Der Fluß versieht nämlich die obere Stadt mit Wasser durch Eimer, welche an hohe Räder befestigt, wovon das größte wenigstens 70 Fuß im Durchmesser hat, sich in steinerne Kanäle ergießen, die durch hohe, mit den obern Theilen der Stadt im Niveau stehende Schwibbogen getragen werden. Ebenso bewässert der Assy eine große Menge zur Stadt gehöriger Gärten, welche im Winter gemeiniglich überschwemmt sind; und überall, wo die Gärten höher liegen als der Fluß, trifft man in dem engen Thal solche Räder, welche das Wasser in die Höhe bringen. Außerdem besitzt die Stadt an Merkwürdigkeiten noch ein verfallenes Castell, Moscheen (Burckhardt zählte deren 13) mit Minarets in Menge, einige breite Hauptstraßen, viele enge und krumme Nebenstraßen, aber dennoch ein reges Leben, da Hamah der Mittelpunkt des Verkehrs für die Umgegend ist und die Araber aus der östlichen Wüste täglich zu Haufen einreiten, um sich ihre Bedürfnisse einzukaufen. Die Bazars sind reichlich mit allem Möglichen versehen.

Die Statthalterschaft von Hamah, welches einen Theil der Provinz Damaskus ausmacht, umfaßte im J. 1812, als Burckhardt dort war, ungefähr 120 bewohnte und 70—80 leer stehende Dörfer. Der westliche Theil des Gebiets von Hamah ist die Kornkammer des nördlichen Syrien (2 Chron. 8, 4), wiewol nie mehr als das zehnte Korn gewonnen wird, vorzüglich wegen der ungeheuern Menge von Mäusen, welche zuweilen eine ganze Ernte auf einmal zerstören. Deshalb wird, wie die meisten Ebenen Syriens, so auch die Ebene von Hamah, welche an Fruchtbarkeit selbst die von Hums (Emesa) übertrifft, dennoch weniger bebaut als die Berge, auch schon aus dem Grunde, weil der Boden Eigenthum der Regierung ist, und die armen, schwer gedrückten Einwohner es müde geworden sind, für jene ihre Kräfte erfolglos zu vergeuden.

2) Gewöhnlich wird das biblische Hamath mit Hamath-Rabba in der Stelle Am. 6, 2

als ein und dieselbe Stadt angesehen und behandelt. Ohne allen Grund. Schon Hieronymus und Cyrillus unterschieden beide Namen und fehlten nur darin, daß sie letztere Benennung auf Antiochia am Orontes bezogen, die eben im Unterschied von Hamath-Epiphania jenen Beinamen „Groß-Hamath" gehabt habe, während Theodoret darunter Emesa verstehen will, wogegen schon die Targumisten und der syr. Uebersetzer für Hamath die zu ihrer Zeit bedeutendste, aber viel jüngere Stadt Antiochia setzten. Aber so wenig in diesem Antiochia, oder in Emesa der Syrer das biblische Hamath oder Groß-Hamath gefunden werden kann, so wenig darf Am. 6, 2 die „große Hamath" mit der ebendaselbst (V. 14) und sonst immer blos „Hamath" genannten Syrerstadt vereinerleit werden. Vielmehr ist Hamath-Rabba, gemäß der prophetischen Stelle Am. 6, 2, noch weiter vom Lande Israel entfernt als Kalne am mittlern Tigris; in andern Stellen (Jes. 10, 9; 36, 19; 37, 13; vgl. 2 Kön. 18, 34; 19, 15) wird ein Hamath neben Arpâd am Tigris (s. Arvaditer und Arpâd) und (2 Kön. 17, 24) in der Nachbarschaft von Sippara am südlichen Euphrat (s. Sepharvaim) aufgeführt, und so weist alles in den Süden gegen den Persischen Meerbusen hin, wo nun auch zu alledem Stephanus von Byzanz ein Amatha als einen Ort in Arabien nennt, nicht allzu weit vom Erythräischen Meer (d. i. der Persische Busen), wie denn auch der Name Hamath selbst (humât) arab. Ursprungs ist und „Wachen", „Garden" bedeutet, die Stadt also benannt war von daselbst befindlichen Militärstationen, ähnlich wie Nisibis (s. d.). Dieses Hamath und die andern mit ihm genannten Städte Karkemisch, Kalne, Arpâd u. a. erscheinen in den biblischen Büchern unter der Oberherrschaft der Assyrer; doch läßt sich nicht genau bestimmen, wann sich Assyrien diese Hauptstädte mit ihren Ländern unterworfen oder vielmehr wieder erobert hat; vielleicht schon durch Tiglath-Pileser (Jes. 37, 12. 13: „meine Väter"), wenn nicht gar schon durch Phul (2 Kön. 15, 19). „Ja, wol schon vor dem J. 800 erhob sich ein neues assyr. Reich, welches im Norden und Süden um sich griff" (s. Assyrien). Einer der Könige dieses Reichs, Salmanassar, hat nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs israelitische Bürger ins Exil hinweggeführt (2 Kön. 17, 6; 18, 11), unter andern Städten auch in die südliche Euphratgegend, nach Hamath (Jes. 11, 11); und „Leute von diesem Hamath" wurden dann von den Assyrern als Colonisten in das entvölkerte Zehnstämmeland verpflanzt, welche zugleich ihre Landesgöttin Asima mit in die neue Heimat brachten (2 Kön. 17, 24. 30). Und ähnlicherweise sind Arvad an der phöniz. Küste und Hamath in Cölesyrien als Colonien angelegt und bevölkert worden von den Städten (Arpâd, Hamath-Rabba u. a.) dieses Südlandes beim Persischen Meerbusen aus, von woher die Phönizier in alter Zeit ans Mittelmeer auswanderten (1 Mos. 10, 18).

Vgl. näher: Abulfeda, Tab. Syriae (Leipzig 1766), S. 108 fg.; Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 199 fg.; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 249 fg., 514; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 932 fg.; Hassel und Rödiger in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyclopädie der Wissenschaften und Künste", 1. Sect., XXXVI, 22; XXXIV, 16; 2. Sect., I, 131; Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim (Erlangen 1754), II, 209 fg.; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 231; Hitzig, Tuch, Knobel, Thenius, Bertheau zu den betreffenden Stellen des A. T. Kneucker.

Hammath, s. Hammon.

Hammon. 1) Nördliche Grenzstadt des Stammgebiets Ascher (Jos. 19, 28), heute ein Dorf Hammâna (Hummâna) mit einem Maronitenkloster und Sitz eines drusischen Mekadden, auf der Höhe des Libanon, etwas östlich von Abadijjeh (d. i. Abdon; s. d.). Man hat die alte Stadt auch schon in den Ruinen der Ortschaft Hâmûl finden wollen, am obern Lauf des Wadi gleichen Namens, des Hauptthals, welches den heutigen kleinen Gebirgsdistrict Schub el-Arab zwischen den beiden Gebirgszügen von Râs el-Abiad (Weißes Vorgebirge) und Râs en-Nâkûrah von Ost nach West durchzieht; aber diese Oertlichkeit befindet sich viel zu weit südlich im Verhältniß zu der Ortslage des benachbarten Abdon und Kana (s. d.).

2) Eine Levitenstadt der Söhne Gersom's im Stammgebiet Naphtali (1 Chron. 7, 76 [6, 61]), einerlei mit Hammoth-Dor (Jos. 21, 32), und wahrscheinlich auch mit Hammath, welches Jos. 19, 35 als feste Stadt Naphtalis aufgeführt wird. Der Name weist auf heiße Quellen, wie sie das in der Nähe (35 Minuten südlich) von Tiberias gelegene Emmaus hatte (Ammaus bei Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3; „Jüdischer Krieg",

II, 21, 6; IV, 1, 3; „Leben", Kap. 16; Plinius, V, 15, und im Talmud). Ammaus selbst ist nur die griech. Form für das hebr. Hammath, und beide Benennungen entsprechen genau dem heutigen arab. Ortsnamen Hümmâm, d. h. „warme Bäder". Noch jetzt dienen die Wasser, welche südlich von Tabaria aus vier Quellen unter Felsen von schwarzem und etwas zerbrechlichem, schwefeligem Stein, 20 Schritte vom Rand des Sees Genezareth, hervorkommen, zu Heilbädern gegen Schwächeanfälle und rheumatische Krankheiten, und werden hauptsächlich im Monat Juli von Leuten aus allen Theilen Syriens besucht (s. auch Emmaus und Gadara). Das Wasser hat eine sehr hohe Temperatur (48—49° R.), schmeckt sehr bitter, enthält Schwefel, Salz und Eisen, und setzt theils weißen, theils gelben Niederschlag ab. Nahe bei diesen Quellen hatte Vespasian auf einige Zeit ein befestigtes Lager (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 1; IV, 1, 3), von welchem man noch einen Theil in einer Mauer finden will, die sich auf der Südseite der Bäder von dem See nach den Bergen hinzieht. Vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 573 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 506 fg. Kneucker.

Hammoth-Dor, s. Hammon.

Hamona, Ez. 39, 16 angeblich der prophetische Name einer Stadt im Thal der Niederlage von Gog zum Andenken eben an diese Katastrophe. So wird nämlich die Stelle gewöhnlich erklärt: „Auch wird der Name einer Stadt (im Thal der «Volksmenge Gogs») sein Hamona", d. h. „Menge". Aber gerade die Erwähnung „Gogs" selbst in dem prophet. Stadtnamen, auf welche doch alles ankommt, wenn in dieser Benennung das Andenken jenes Ereignisses erhalten werden soll, würde fehlen; Hitzig sucht deshalb den Vers zu verbessern durch Aenderung der hebr. Vocalpunkte und eines einzigen Buchstabens, und übersetzt: „Daselbst sind (gleichzeitig) auch die Helfer (Hülfsvölker) seiner Volksmenge (seines Heeres)", eine Erklärung, bei welcher also von einer Stadt mit prophetisch bedeutsamem Namen keine Rede mehr ist. Das „Thal der Volksmenge Gogs" übrigens, wie das „Thal der Gegenhöhen" (V. 11; also ist statt „Thal der Wanderer" zu lesen: ;abarim statt ;oberim), das darum genannt wird, weil in dasselbe Gog und seine ganze Volksmenge begraben werden soll, liegt „nach Osten gegenüber vom Mittelmeer", d. h. es läuft gerade von West nach Ost (V. 11, 15), und ist das Sach. 14, 4. 5 erwähnte „sehr große Thal" „der (beiden) Höhen" des Oelbergs gegen Morgen von Jerusalem, welches durch das Zerreißen des Bergs bei einem Erdbeben zur Zeit des jüd. Königs Usia entstand (Am. 1, 1). Das Nähere s. Maschith und bei Hitzig zu Ez. 39 und Sach. 14. Kneucker.

Hananel („Gott hat geschenkt"), ist wahrscheinlich der Eigenname des Erbauers eines Thurms zu Jerusalem, südlich vom Fischthor und nördlich beim Schafthor, welch letzteres dem Tempelthor Schalleketh (1 Chron. 27 [26], 16) gegenüberstand, dessen Platz das heutige Kettenthor einnimmt (Jer. 31, 38; vgl. Sach. 14, 10; Neh. 3, 1; 12, 39). Der „Thurm Hananel's" ist derselbe, welcher sonst auch der „Thurm Mea", d. h. der „Thurm der 100 (Mann Besatzung)" heißt (Neh. 12, 39 ist zu lesen: „den Thurm Hananel's, [nämlich] den Thurm der 100", ohne das Wörtchen „und"), und er ist nicht an der nordöstlichen Ecke der Stadt in der Nähe des heutigen Stephansthors, sondern an der Südostecke des Akrahügels, nördlich beim Schafthor, zu suchen, bei welchem die Ringmauer der Unterstadt, südlich über die von Westen (vom Thalthor) her ostwärts in das nordsüdliche, sogenannte Siloahthal ausmündende „Schlucht der Käsemacher" (Thropöon) hinüber, sich an die Zionsmauer der Oberstadt anschloß (s. Jerusalem). Kneucker.

Hanani, s. Asa.

Hananja (= Gott ist gnädig) ein häufig im A. T. vorkommender Männername, dessen bedeutendste Träger sind: 1) Ein Prophet, Sohn Azzur's aus Gibeon, Zeitgenosse Jeremia's, der im vierten Jahre der Regierung Zedekia's Befreiung vom babylonischen Joch weissagte, wofür ihn Jeremia der Lüge bezichtigte und ihm im Namen Jahve's zur Strafe seinen baldigen Tod ankündigte, der noch in demselben Jahre erfolgte (Jer. 28, 1 fg.). 2) Ein Genosse des Daniel, der mit diesem und zwei andern Knaben am babylonischen Hof zum Dienst des Königs Nebukadnezar erzogen wurde und seinen hebr. Namen mit dem babylonischen Sadrach vertauschen mußte (Dan. 1, 6. 7; s. Daniel). Andere nicht unbedeutende Männer Namens Hananja werden Jer. 36, 12; 37, 13; Esra 10, 28; Neh. 3, 8. 30; 7, 2; 10, 24; 12, 12; 1 Chron. 3, 19; 26, 23; 2 Chron. 26, 11 erwähnt. Krenkel.

Hand, dasjenige Glied des menschlichen Körpers, welches bestimmt ist, die Innenwelt des Menschen mit der Außenwelt zu vermitteln, seinen Gedanken und Gefühlen mit Hülfe des thatwerdenden Willens einen sinnlich bestimmten Ausdruck zu geben. Bei der sinnlichen Darstellungsweise des Hebräers spielt die Hand überall, wo es auf Thatäußerungen ankommt, eine große Rolle. Zumal ist dieselbe ein Sinnbild der Kraft. Der Fromme bittet daher, daß die Hand der Frevler ihn nicht verscheuchen (Ps. 36, 12) oder, daß ihn Gott aus dieser Hand erretten möge (Ps. 71, 4; 97, 10). Die Hand abziehen, heißt soviel als den Beistand versagen, „schlaffe Hände" bezeichnen Unentschlossenheit und Feigheit (Jes. 35, 3), die Hände stärken heißt ermuthigen (Richt. 9, 24). Eigenthümlich ist der Ausdruck: „seine Seele auf die Hand nehmen" (Hiob 13, 14; Richt. 12, 3; 1 Sam. 19, 5; Ps. 119, 109), soviel als: sein Leben aufs Spiel setzen. Hiermit erscheint die Hand als das wichtigste Organ menschlicher Thatkraft. Die Hand aufthun, heißt soviel als sich wohlthätig erzeigen (5 Mos. 15, 11), die Hand auf den Mund legen, sich zum Schweigen entschließen. Ueberhaupt dient die Hand dem Hebräer vielfach zu sinnbildlichen Bezeichnungen. Man legt die Hand auf das Haupt zum Zeichen tiefer Trauer und schweren Kummers (2 Sam. 13, 19); man schlägt die Hände zusammen als Ausdruck der Freude und des Jubels (2 Kön. 11, 12); der Richter legt die Hand auf die streitenden Parteien, um ihnen Frieden zu gebieten (Hiob 9, 33); man legt die Hand beim Eidschwur unter die Weiche, um sich Gott zur Treue zu verpflichten (1 Mos. 24, 2; 47, 29).

Damit sind wir beim Gebrauch der Hand zu religiösen Zwecken angelangt. Die „Hand Jahve's" ist ein gangbares Sinnbild für die Machtoffenbarung Jahve's im A. T. (2 Mos. 3, 20; 13, 3; 5 Mos. 5, 15; Ps. 136, 12; Jer. 32, 21). Die Hand Jahve's thut Wunder (2 Mos. 15, 6), niemand kann aus ihr erretten (5 Mos. 32, 39); Jahve hebt sie empor zum Himmel und schwört bei ihr (5 Mos. 32, 46), und alle Völker der Erde müssen ihre Stärke anerkennen (Jos. 4, 24). Die Weltschöpfung ist als ein Werk der Hände Gottes dargestellt (Ps. 95, 5; 102, 26; 138, 8; Jes. 48, 13). Vom Himmel bis zum Hades reichen seine Hände (Am. 9, 2). Auch als ein Sinnbild des göttlichen Schutzes erscheint Jahve's Hand (Jes. 25, 10; 59, 1). Die Hand Jahve's kommt auch über Propheten, um sie durch Berührung mit dem göttlichen Geist zu erfüllen (2 Kön. 3, 5; Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 1 u. a.).

Bei der großen Bedeutung, welche der Hand demgemäß zukam, kann es nicht auffallen, daß schon im Ceremonialgesetz Händewaschungen vorgeschrieben waren (3 Mos. 15, 11). Eine symbolische Bedeutung hatte das Händewaschen als Zeichen der Reinheit oder Unschuld (5 Mos. 21, 6; Ps. 26, 6; 73, 13; Hiob 9, 30, „in Unschuld die Hände waschen"), *und namentlich die pharisäische* Tradition legte ein erhebliches Gewicht darauf, daß die Hände zu *bestimmten Zeiten*, insbesondere vor dem Essen und nach Marktgeschäften, gewaschen *wurden* (Mark. 7, 3; Matth. 15, 2). Immerhin ist diese Vorschrift erst jüngern Ursprungs, wie sie denn großentheils erst von den Schulen Hillel's und Schammai's hergeleitet wird. Die spätern talmudischen Bestimmungen darüber finden sich im Tractat Jadajim (vgl. auch Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang. ed. Carpzov (Leipzig 1684), S. 395 fg.).

Ein wichtiger symbolischer Act war das Händeaufheben. Es geschah beim Schwur, zum Zeichen, daß Jahve, der Herr im Himmel, zum Zeugen der Wahrheit und Rächer des Meineides aufgerufen wurde (1 Mos. 14, 22), weshalb auch der Engel im Offenbarungsbuch (Kap. 10, 5) seine Ankündigung des „Endes" durch Handaufhebung bekräftigt. Auch beim Gebet, als dem Sinnbild der *Hülfeerflehung, hob* der Hebräer die Hände empor zum Himmel (Ps. 28, 2), ebenso als ein *Zeichen der Lobpreisung Jahve's* (Ps. 63, 5; 44, 21; 134, 2). Zur Abfassungszeit der Pastoralbriefe bestand die Sitte des Händeaufhebens beim Gebet noch fort in der christl. Gemeinde (1 Tim. 2, 8; vgl. auch Clemens, Epist. 1. ad Corinth., Kap. 2). Auch der Segen an die versammelte Gemeinde wurde mit zum Himmel erhobenen Händen ertheilt (3 Mos. 9, 22; vgl. 4 Mos. 6, 22 fg.), wie denn auch von Jesus berichtet wird, daß er beim Abschied von dieser Erde von den zurückgelassenen Jüngern mit erhobenen Händen geschieden sei (Luk. 24, 50). Schenkel.

Handauflegung. Das Auflegen der Hände auf das Haupt eines oder mehrerer Menschen ist schon bei den Hebräern in feierlichen Momenten des Lebens gebräuchlich. Es ist ein Symbol der Weihung. Der sterbende Jakob weihte durch Handauflegung die beiden Söhne Joseph's, Ephraim und Manasse, indem er seine Rechte auf das Haupt des

nachgeborenen Ephraim, seine Linke auf das Haupt des erstgeborenen Manasse legte, zu seinen Adoptivsöhnen (1 Mos. 48, 14 fg.). Der Sinn dieses Gebrauchs war kein anderer, als daß derjenige, auf dessen Haupt die Hand gelegt wurde, Jahve übergeben ward zum Eigenthum. Ephraim und Manasse wurden durch die Adoption des Stammvaters Israels dem Jahve heilig, Träger der theokratischen Idee. So wurden die Leviten durch Handauflegung des Stammfürsten zum Eigenthum Jahve's geweiht (4 Mos. 8, 10). In gleicher Weise weiht Mose den Josua zu seinem Nachfolger (4 Mos. 27, 18; 5 Mos. 34, 9), „einen Mann, in dem Geist ist", woraus erhellt, daß, nach der damaligen Vorstellung, nicht die Weihe den Geist gab, sondern der Geist die Weihe bedingte. Wenn die Hände von seiten des Opfernden vor der Tödtung dem Opferthier aufgelegt wurden (3 Mos. 1, 4; 3, 2; 3, 13; 4, 4 u. a.), so verzichtete der Opfernde damit auf sein bisheriges Besitzthum und übergab es Jahve zum Eigenthum (vgl. auch noch 2 Mos. 29, 15. 19; 2 Chron. 29, 23). Der Hohepriester legte die Hände auf das Haupt des Sündenbocks, bevor er ihn in die Wüste entließ, d. h. er weihte ihn zum Sündopfer für die Gemeinde (3 Mos. 16, 21). Die Zeugen legten die Hände auf das Haupt des Verbrechers und übergaben ihn damit der göttlichen Strafgerechtigkeit (3 Mos. 24, 14). Wenn beim Schuldopfer (s. d.) die Handauflegung fehlt, so liegt der Grund wol darin, daß es keine freiwillige Gabe, sondern eine vorschriftsgemäß geleistete Entschädigung war, die nicht nothwendig an Jahve entrichtet ward (3 Mos. 7, 1 fg.). Künstlichere Erklärungen von der Bedeutung der Handauflegung geben Bähr („Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1837—39], II, 341) und Ewald („Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 57 fg.), jener, wenn er das „Weihen zum Tode für Jahve" darin findet, dieser, wenn er den Moment der Handauflegung als den heiligen Augenblick bezeichnet, wo der Opfernde „alle die Gefühle, die ihn nun in voller Glut überströmen müssen", auf das Haupt des Opferthieres niederlegt. Die angeführten Stellen empfehlen jedoch unsere einfachere Deutung. Am verfehltesten ist die in die kirchl. Theorie vom stellvertretenden Sühnopfer übergegangene Annahme, daß durch die Handauflegung der Opfernde dem Opferthier seine Schuld und Strafwürdigkeit imputirt habe (Kurtz, „Das mosaische Opfer" [Mitau 1842], S. 143 fg.; Bähr, a. a. O., II, 339; s. auch Opfer).

An den Opfergebrauch der Handauflegung schließt sich derjenige der sogenannten „Handfüllung" an. Das Amt wird den Priestern gewissermaßen in die Hand gelegt, die Hand wird damit voll gemacht, und die Handfüllung ist daher ein sinnbildlicher Ausdruck für die Einsetzung der Priester in ihre Amtsgewalt (2 Mos. 32, 29; 3 Mos. 7, 37; s. Priester).

Der Gebrauch der Handauflegung findet sich auch im N. T. Jesu werden Kinder zugeführt, damit er ihnen die Hand auflege und über sie bete (Mark. 10, 16; Matth. 19, 13 fg.). In diese symbolische Handlung darf nicht etwa der Gedanke hineingelegt werden, daß Jesus die Hand als ein Mittheilungsmittel des Gebetinhalts an die Kinder gebraucht habe (wie Meyer zu Matth. 19, 13 annimmt). Wenn Jesus die Hand bei Krankenheilungen auflegt (Mark. 5, 23; 7, 32; 8, 23; Matth. 9, 18) oder wenn die Apostel die Handauflegung als Heilverfahren benutzen (Mark. 16, 18; Apg. 9, 12; 28, 8), so liegt dem Verfahren die in der Psychiatrie bestätigte Thatsache zu Grunde, daß von der aufgelegten Hand eine beruhigende Nervenwirkung ausgeht; die Handauflegung ist in solchen Fällen nicht mehr bloses Symbol, sondern Heilmittel, wie denn auch schon Elisa mit Hülfe von Handauflegung geheilt haben soll (2 Kön. 4, 34), ohne daß dabei an magisch wirkende Kräfte zu denken wäre. Als Weiheact, nach alttestamentlichem und rabbinischem Vorgang, erscheint die Handauflegung in Betreff der Siebenmänner und des Barnabas und Saulus (Apg. 6, 6; 13, 3).

Diesen Stellen zufolge verlieh die Handauflegung nicht den Heiligen Geist, sondern Männern, die bereits voll Heiligen Geistes und Weisheit waren (Apg. 6, 3), wurden die Hände aufgelegt. Die kirchl. Vorstellung, daß durch diese sinnbildliche Handlung der Heilige Geist mitgetheilt werden könne (Apg. 8, 15 fg.; 19, 6), gehört erst einer spätern Zeit an, und Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 157) bemerkt treffend, eine so magische Wirkung der Handauflegung und ein so ausschließlich an das apostolische Amt geknüpftes Vorrecht derselben könne nur dem Vorstellungskreis einer Zeit angehören, welche die richtige Anschauung über das Wesen der Geistesbegabung (s. Geist) verloren hatte. Der Hebräerbrief von seinem

geistigern Standpunkt aus zählt (Kap. 6, 2) die Handauflegung zu den noch aus dem Judenthum entlehnten „Anfangsgründen" des Christenthums, wogegen im 2. Jahrh. n. Chr., mit dem Aufkommen der hierarchischen Verfassung, die Handauflegung, als Vermittlerin der göttlichen Gnadengabe in den Lehrern der Gemeinde, für eine wesentliche Bedingung der Amtsübernahme gehalten ward.

Nach 1 Tim. 4, 14 (vgl. auch 2 Tim. 1, 6) scheint das Aeltestencollegium in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. den Lehrern noch die Hand aufgelegt zu haben. Die Annahme, daß „die innerliche Ausrüstung zum christl. Dienst durch sie vermittelt worden sei" (Huther, „Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus" [2. Aufl., Göttingen 1859] zu 1 Tim. 4, 14), gehört einer Zeit an, welche von den christl. Ursprungsgedanken sich bereits weit entfernt hatte. Schenkel.

Händefalten, s. Hand.

Handel. Schon zur Zeit, da Abraham auf den Weideplätzen Kanaans seine Heerden weidete, blühte im vordern Morgenland ein lebhafter Handel. Karavanen vermittelten den Verkehr zwischen Babylon, Damaskus und den Städten des Nilufers. Den Reichthum an Gold und Kleinodien aller Art, welchen die Sage dem mächtigen Hirtenscheikh beigibt, mochte dieser wol ähnlich erworben haben wie die heutigen Beduinenstämme Syriens den ihrigen, nämlich durch Ablieferung von Transportthieren, besonders Kamelen, an die Kaufleute und durch Tauschhandel mit Wolle und Häuten von seinen Heerden (1 Mos. 13, 2; 24, 22. 35. 53). Aber erst in später Zeit entschlossen sich die Israeliten zu unmittelbarer Theilnahme am internationalen Handel. Ein ackerbauendes und genügsames, zudem nach mosaischem Gesetz streng abgeschlossenes Volk, fühlten sie zum bunten Gewirr des Weltmarktes sich nicht hingezogen, im Gegensatz zu ihren Nachbarn im Norden, den Phöniziern, und denen im Süden, den Arabern und Kuschiten, die so früh von einem kühnen Handelsgeist beseelt sich zeigten. Die uralten Völkerstraßen liefen ohnedies mehr den Grenzen von Israels gebirgiger Heimat entlang, im Westen durch die Küstenebene, im Osten am Saum der Wüste durch den Hauran nach Damaskus. Das Land selbst zeichnete sich weder durch üppige oder seltene Vegetation, noch durch den Besitz werthvoller Metalle aus, weshalb auch in der Blütezeit des Volkes Israel der Exporthandel mit Rohstoffen bescheidene Grenzen nicht überschreiten konnte.

Doch kamen durch Vermittelung arab. Karavanen schon in der Patriarchenzeit palästin. Landesproducte auf die fremden Märkte (1 Mos. 37, 25). Nach Aegypten führte man Traubenhonig, Pistazien, Mandeln, Tragakanth, Mastix und Ladanum aus (1 Mos. 37, 25; 43, 11). Die Phönizier bezogen vor allem feinen Weizen und Oel, aber auch Traubenhonig und wohlriechende Harze. Dazu müssen sich die Israeliten auf gewisse Arten süßen Backwerks besonders gut verstanden haben, daß sie mit solcher Waare selbst nach Tyrus Handel treiben konnten (Apg. 12, 20; Ez. 27, 17). In der untergeordneten Stellung von Lastträgern, Eseltreibern, Kamelvermiethern wurden die Söhne von Asser, Dan, Sebulon und Issaschar früh schon von den Phöniziern in ihr großartiges industrielles und commerzielles Leben hereingezogen (1 Mos. 49, 13. 14; 5 Mos. 33, 18; Richt. 5, 17).

Erst der heidenfreundliche und friedliebende König Salomo suchte den Glanz und den Reichthum seines Hofs auch dadurch zu heben, daß er sich am Welthandel direct betheiligte, indem er sich einerseits mit dem phöniz. Fürsten Hiram zur Ausrüstung von einer Handelsflotte im Rothen Meer associirte (1 Kön. 9, 26; 10, 22; über die Ophirfahrten s. d.), andererseits eine Handelscompagnie ins Leben rief, die ihm und den benachbarten Königen z. B. Pferde und Wagen von Aegypten herbrachte (1 Kön. 10, 28; 2 Chron. 1, 16. 17). Der Besuch der Königin von Saba (1 Kön. 10, 2), deren Gebiet sehr wahrscheinlich in dem reichen Aethiopien zu suchen ist (Wetzstein in Delitzsch' „Biblischem Commentar über den Propheten Jesaia" [1. Aufl., Leipzig 1866], S. 661 fg.), galt wol auch dem Zweck, die Handelsverbindungen mit dem Herrn des wohlgelegenen Seehafens am Rothen Meer, Eziongeber, und der Karavanenstraße durch das Gebiet von Petra fester zu knüpfen. Doch der Seehandel der Davididen zerfiel in der nach Salomo's Tod beginnenden drangvollen Zeit, und ein Versuch des Königs Josaphat im 9. Jahrh., denselben wieder zu beleben, scheiterte, wie es scheint, gleich anfangs, indem die neugebauten Schiffe bei Eziongeber vom Sturm gebrochen wurden (1 Kön. 22, 49). Erst als Usia die Herrschaft Judas von neuem bis

aus Rothe Meer ausdehnte und die Hafenstadt Elat (2 Kön. 14, 22; 2 Chron. 26, 2) eroberte, kam auch der alte Seehandel wieder in Blüte und konnten sich infolge davon wiederum große Reichthümer in Jerusalem ansammeln, wie uns der jüngere Zeitgenosse Usia's, Jesaja, dies hinlänglich bezeugt (Jes. 2, 7. 16). Allein dieser schwungvolle Großhandel wurde bald vom tödlichen Schlag getroffen, indem schon unter Usia's Enkel, Ahas, Elat für immer den Juden verloren ging (2 Kön. 16, 6). Fortan mußte sich ihr Handel auf die eigenen Landesproducte beschränken, welche sie denn auch wirklich noch in Ezechiel's Tagen (circa 600 J. v. Chr.) auf den Völkermarkt von Tyrus brachten (Ez. 27, 17). Dieser beschränktere Handelsverkehr stellte sich nach dem Exil wieder her. Tyrische Kaufleute brachten zu Nehemia's Zeit Waaren auf den Bazar von Jerusalem (Neh. 13, 16).

Inwieweit schon unter der pers. Regierung sich die Juden neuerdings dem Welthandel zuwandten, kann aus Mangel an Nachrichten nicht mit Sicherheit ermittelt werden. Das aber ist gewiß, daß unter den Seleuciden und Ptolemäern die Juden zahlreich sich in den großen Handelsstädten ansiedelten (s. Alexandria und Antiochia), und da theilweise zu großen Reichthümern gelangten. Als Paulus das Römische Reich durchzog, fand er überall an den bedeutendern Verkehrscentren jüd. Colonien, deren Hauptbeschäftigung nach den Angaben der röm. Schriftsteller allerdings meist nur in Kleinhandel bestanden zu haben scheint (Renan, Histoire des apôtres [Paris 1866], S. 287 fg.).

An dem Karavanenhandel haben die Israeliten, nach allem zu schließen, nie selbständigen Antheil genommen, haben keine Handelszüge durch die Wüste in ferne Länder gesandt, sondern wie zur Zeit des Stammvaters Jakob Midianiterkaravanen durch Palästina reisten, so treffen wir Jahrhunderte später solche von Theman, Dedan und Seba (Hiob 6, 19; Jes. 60, 6; 21, 13 fg.), arabische und äthiop. Handelsleute, welche von den Gestaden des Rothen Meers die kostbaren Rohproducte Aethiopiens und Südarabiens wie die ägypt. Manufacturen zu den Phöniziern und Babyloniern brachten, und umgekehrt die Fabrikate dieser kunstsinnigen und gewerbsamen Völker nach Süden ausführten. Die betreffenden Karavanen nahmen theilweise den Weg über Jerusalem, daher der Prophet für das glanzvolle neue Jerusalem auch einen großartigen Karavanenverkehr in Aussicht nimmt. Die Reisezüge von Aethiopien werden nach seiner Schilderung mit der Menge ihrer reichbeladenen Kamele die Straßen der Stadt bedecken (Jes. 60, 6). Dem Seher schwebten dabei die Bilder einer glücklichen Vergangenheit vor Augen, als Israels Städte noch mit den Kaufmannsgütern der ganzen Levante gefüllt waren, als man in den Bazars noch die Menge kunstvoll gearbeiteter Teppiche von ägypt. Leinwand sah (Spr. 7, 16), und Kleiderstoffe mit eingewobenen buntfarbigen Zeichnungen (Richt. 5, 30), in den Gassen der Goldschmiede und Geschmeidekrämer eine reiche Auswahl von Fußspangen, Sonnen und Möndchen zum Halsschmuck und zur Umkränzung der Schläfe, ferner Ohrgehänge und Armspangen, Riechfläschchen und Amulete, Finger- und Nasenringe, Korallenschnüre, Spiegel (Jes. 3, 18 fg.; HL. 1, 10), nebenan die Fülle von wohlriechenden Spezereien, Myrrhen, Aloë, Cassia und Zimmt (Ps. 45, 9; Spr. 7, 17) u. s. w.

Von den Unfällen, welche in der Wüste die Karavanen oft betrafen, redet der Dichter Hiob's (Hiob 6, 19 fg.) sowie der Verfasser von Jes. 21, 13 fg. Hunger und Durst, Ueberfälle räuberischer Horden haben zu allen Zeiten die Handelszüge in der einsamen Oede bedroht, wobei oftmals weder die außerordentliche Entbehrungskraft noch der kühne Muth der abgehärteten Kaufleute den Untergang abzuhalten vermögen. Doch auch den stattlichen Aufzug der glücklich der Gefahr entkommenen, reich mit fernher gebrachten Schätzen beladenen Karavane hat der israelitische Dichter zum Schmuck seines Liedes uns geschildert (HL. 3, 6).

Der Kleinhandel hat ohne Zweifel schon in der fernsten Vergangenheit wesentlich dieselben Formen in Palästina gehabt wie heute noch. In den Städten drängt sich der gesammte Verkehr in den Bazars zusammen (Zeph. 1, 11), wo jeweilen die Genossen derselben Krämer- oder Handwerksinnung nebeneinander ihre Buden aufgeschlagen haben und man danach Gassen der Goldschmiede, Töpfer, Schuster, Bäcker u. s. w. unterscheidet (Jer. 37, 21; vgl. den Ausdruck Matth. 25, 9: „Gehet hin zu den Krämern"). Daneben werden aber Wochenmärkte oft auf freiem Felde abgehalten, da, wo die Grenzen verschiedener Stämme zusammenstoßen (Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], S. 1020). Ein lautes Lärmen und Treiben unterbricht alsdann die Stille und Einsamkeit, welche sonst an solchen

Stätten waltet. Zu den abgelegenen Dörfern und den Lagern der Beduinen bringen Hausirer die Kaufmannswaaren (Seetzen's „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 373 fg. Schon der Talmud erwähnt der herumziehenden Krämer. Sehr wahrscheinlich haben wir auch Spr. 31, 24 an einen derartigen „Kaufmann" zu denken, der Waaren an Waaren zu tauschen pflegte. Hinwieder gaben Volksfeste, die eine große Menge Menschen nach Einem Ort hinzogen, jederzeit auch zum Handel reichliche Gelegenheit. Wie sich heute ein bedeutender Handel mit den Wallfahrten nach Mekka verbindet, so einst mit den Festbesuchen in Jerusalem, wobei sich zum großen Unwillen Jesu der lärmende Detailverkehr bis in die geweihten Räume des Tempelvorhofs hineinwagte (Joh. 2, 14 fg.; Matth. 21, 12).

Daß besonders im Kleinhandel viel Unredlichkeit mit unterlief, mußten schon die Propheten beklagen (Hos. 12, 8), und der welterfahrene Siracide meinte gar: „Wie ein Pfahl zwischen den Steinen eingeschlagen wird, also drängt sich Sünde zwischen Verkaufen und Kaufen" (Sir. 27, 2). Doch hatte das Gesetz wenigstens redliches Maß und Gewicht dem Volk als heiliges Gebot in ernstester Weise eingeschärft (3 Mos. 19, 36; 5 Mos. 25, 13 fg.). Ohne langes Feilschen und Abdingen wird im Orient selten auch nur das Geringste gekauft, und dem Talmud (Mischna, Nedar, III, 1) zufolge scheint die heutige Unsitte ebenfalls nur das Erbe ferner Jahrhunderte zu sein. Wenn aber heute der höfliche Krämer dem Fremdling in den oriental. Städten zuruft: „Komm, ich will dir schenken, was du willst", um hinterher nur einen um so höhern Preis zu fordern, so erinnern wir uns, daß schon Ephron die gleiche Förmlichkeit Abraham gegenüber beobachtete, um sich nachher für ein Stück Land 400 cursgültige Sekel (circa 1200 Frs.) von dem Käufer zuwägen zu lassen (1 Mos. 33, 11 fg.). Furrer.

Händewaschen, s. Hand.

Handfüllung, s. Hand.

Handwerke. So groß die Verehrung der Hellenen für die Werke der Kunst war, so versagten sie doch der Beschäftigung des Künstlers die gleiche Achtung, da sie ihnen der Leibesentwickelung hinderlich, und der damit verbundene Gelderwerb niedrig erschien. Nur wenn der Künstler, wie ein Polygnot, als er die Stoa Poikile malte, auf den Lohn verzichtete, brachte er es zu einer geachteten Stellung. Auf dem Handwerk, das, nach der Ansicht der Griechen, nur auf Gewinn gestellt, den Aufschwung des Geistes hemmen, von der Theilnahme an Staatsgeschäften abziehen, den Leib verkümmern und zum Kriegsdienst unfähig machen soll, lastete geradezu Misachtung. Diese Anschauung erklärt sich aus der Entwickelung des Hellenenthums, wo Kriegstüchtigkeit und Grundbesitz zu den Hauptpfeilern des herrschenden Standes geworden waren. Korinth machte zwar eine Ausnahme; Solon, Themistokles, Perikles suchten Gewerbe zu fördern; daß aber die fest gewordene Ansicht nicht gestürzt ward, zeigen die Aeußerungen eines Sokrates bei Xenophon, eines Plato, Aristoteles, wonach der Idealstaat keine Handwerker zu Bürgern machen kann, wie sie denn auch in Wirklichkeit Sklaven oder Fremde waren. Das Handwerk ward als banausische Beschäftigung betrachtet. Die Römer, nur auf Krieg und Landbau bedacht, stellten Handwerk und Sklavendienst auf Eine Linie, und obschon in der Kaiserzeit vornehme Geburt im Werth sank und einzelne Handwerker durch Fleiß und Gunst der Umstände sich erhoben, wurden sie doch als Emporkömmlinge angesehen und daher von Martial mit Spott übergossen.

Ganz verschieden hiervon denkt das hebr. Alterthum, das die sittliche Bedeutung der Arbeit überhaupt ahnt, daher auch die Handarbeit der Frau zu schätzen weiß (Spr. 22, 29), und dem Arbeiter seinen Lohn gesichert wissen will (3 Mos. 19, 13; 5 Mos. 24, 14. 15; s. Arbeit). Es ist wol die höchste Würdigung der Handwerke, wenn die Bibel ihren Ursprung auf den göttlichen Geist, auf den Geist der Weisheit, der Einsicht und des Verstandes zurückführt (2 Mos. 28, 3; 31, 3 fg.; 35, 31; 36, 1 fg.), und sie beurkundet zugleich einen tiefen culturgeschichtlichen Blick, daß sie Tubalkain, den Verfertiger von allerlei Schneidewerkzeugen in Eisen und Erz (1 Mos. 4, 22), als ersten Handwerker aufführt. Denn die Bearbeitung der Metalle zu Werkzeugen für den Landbau und zu Waffen zum Schutz ist eine Vorbedingung der Gründung und Erhaltung des Hauses, der Familie und der Culturentwickelung; andererseits ist der Metallarbeiter zu allernächst als eigentlicher Handwerker zu betrachten, da seine Beschäftigung eigene Fertigkeiten voraussetzt, die erst zu erlangen sind, während z. B. die Bereitung von Mehl, Brot u. s. w.

weniger besondere Geschicklichkeit erfordert, daher auch von Gliedern des Hauses besorgt werden kann.

Das Handwerk wurde unter den Hebräern weder von Sklaven betrieben, noch als Sklavenarbeit betrachtet, wie in Rom und großentheils in Griechenland; es bildete auch keine Kaste, wie in Indien und Aegypten, wo der Sohn auf das Handwerk des Vaters beschränkt war, und wenngleich einige Familien des Stammes Juda als Töpfer oder Byssusarbeiter angeführt werden (1 Chron. 4, 21 fg.), so waren sie es aus freier Wahl, da völlige Gewerbefreiheit herrschte und einer auch mehrere Handwerke ausüben konnte (2 Mos. 31, 2 fg.). Diese Freiheit förderte nicht nur die Ausbildung des Handwerks, sondern auch die Achtung, in welcher es im biblischen und nachbiblischen Judenthum steht, sodaß der Talmud die Unterweisung in einem Handwerk zur Pflicht der Erziehung macht, und die ausgezeichnetsten Rabbinen Handwerker waren, z. B. R. Josua, B. Ch. und R. Jischak Nepacha Eisenarbeiter, R. Nehemia Hakador ein Töpfer, R. Juda Chaita ein Schneider, R. Jochan Hasandlar und R. Oschaja, R. Chanina Schuhmacher, R. Juda Hanechtam ein Bäcker, u. a.

Die Hebräer hatten schon an den Aegyptern gute Lehrmeister, die im hohen Alterthum als Handwerker berühmt waren. Auf einem Gemälde aus der Zeit des Tuthmosis, der die Hyksos vertrieb (also lange vor dem Auszug Israels aus Aegypten), sind Werkstätten von Holzarbeitern mit Bohrer, Säge, Winkelmaß u. dgl. dargestellt; auf einem andern die Geschäfte des Schmiedes, Gerbers, Färbers, die Bereitung des Flachses bis zum Weben, und so wird eine Menge anderer Handwerke in ihrer Ausübung mit den dabei gebrauchten Werkzeugen auf ägypt. Wandgemälden abgebildet. Besonders berühmt waren die Aegypter in der Weberei und Wirkerei, und Herodot führt als Merkwürdigkeit an, daß die ägypt. Weber den Einschlag nicht, wie die andern Völker, aufwärts, sondern niederwärts werfen. Die ägypt. Prachtgewänder erwähnt auch die Bibel (1 Mos. 41, 42), und noch später trieb Aegypten Handel mit kostbaren Teppichen mit eingewirkten Figuren (Ez. 27, 7). Während des Aufenthalts in der Wüste soll die Errichtung der Stiftshütte die Geschicklichkeit der Gold-, Silber-, Leder-, Erz- und Holzarbeiter, der Steinschneider und Weber unter den Hebräern in Anspruch genommen haben (2 Mos. 35, 30 fg.). In Kanaan fanden sie einen ziemlich entwickelten Handwerksfleiß unter den ansässigen Stämmen, wobei der Einfluß der gewerbsamen Phönizier in Betracht zu ziehen ist. Die Zerfahrenheit der Richterperiode war dem hebr. Handwerk allerdings nicht günstig, denn abgesehen davon, daß die ägypt. Generation ausgestorben war, so wurden die Handwerker, besonders Metallarbeiter, von den eingebrochenen Eroberern oft als Gefangene weggeführt, was auch später noch üblich war (Jer. 29, 2). Nothwendig führten die Wirren dieser Zeit einen Rückschritt der hebr. Handwerke herbei, daher auch die Baulust David's und Salomo's tyrische Meister herbeizog (2 Sam. 5, 11; 1 Chron. 14, 1; 2 Chron. 2, 7; 1 Kön. 5, 1 fg.; 7, 13 fg.). In dieser Glanzperiode wurden die Phönizier die Lehrer der Hebräer, die an den Bauunternehmungen theilnahmen, wenn auch die kunstvollern Arbeiten (1 Kön. 10, 18; 22, 39; Am. 3, 15; 6, 4) von phöniz. Meistern herrühren mochten. Günstige Gelegenheit zur Ausbildung der Handwerke unter den Hebräern bot ferner deren Berührung mit den Assyrern und Babyloniern, die als Kunstweber seit den frühesten Zeiten unter den asiat. Völkern den vornehmsten Rang einnahmen. Die Gewänder aus Babylon und Syrien werden nebst dem Gold zur Zeit Josua's als die kostbarsten Beuteartikel dargestellt (Jos. 7, 21). Ebenso berühmt waren diese Völker durch die Bearbeitung der Metalle, die sie in erhabener Arbeit zu formen verstanden, durch Elfenbeinschnitzerei, die Kunst des Einlegens, des Glasmachens und Steine zu graviren.

Betrachten wir die einzelnen von den Israeliten betriebenen Handwerke. Die Metallarbeiter scheinen sich schon vor dem Exil in drei Handwerke besondert zu haben, und zwar die Arbeiter in Eisen und Erz (2 Mos. 35, 35; 5 Mos. 27, 15; 1 Sam. 13, 19; 2 Kön. 24, 14; 2 Tim. 4, 14), in Schmiede in Eisen (Jes. 44, 12; 2 Chron. 24, 12), wozu auch Masgerim (2 Kön. 24, 16; Jer. 29, 2), gehören, die sich wol später auf Kleinschmiedearbeit (als Schlosser) verlegt haben dürften, und Schmiede in Erz oder Kupfer (1 Kön. 7, 14). Die dritte Art von Metallarbeitern sind die Gold- und Silberarbeiter (Richt. 17, 4; Jes. 40, 19; 41, 7; Jer. 10, 14; Mal. 3, 2; Apg. 19, 24), die das Metall nicht nur formten, sondern auch läuterten. Die Eisen- und Erzarbeiter machten, außer Waffen und Rüstzeug (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 24, 16), Spiegel, Säulen u. s. w. (1 Kön. 7, 46; Hiob

37, 18), allerlei Gefäße (3 Mos. 6, 28; 4 Mos. 16, 39; Jer. 32, 18), wie die Bibel schon in alter Zeit des Luxus in Geschmeide (1 Mos. 24, 22. 53) und Gefäßen (Richt. 5, 25) erwähnt. Sie verstanden das Schmelzen, theils um das beigemengte Material zu scheiden (Jes. 1, 22), wie das Silber vom Bleierz (Jes. 1, 25), um ersteres rein zu gewinnen (Ez. 22, 18. 20), wofür sie bestimmte Ausdrücke hatten, theils zum Gießen der Bilder u. dgl. (2 Mos. 25, 12; 26, 37; Jes. 40, 19). Sie faßten Edelsteine (2 Mos. 28, 11. 17), Korallen (Hiob 38, 18), Perlen (HL. 1, 10). Man verstand das Löthen (Jes. 41, 7), Glätten oder Poliren (1 Kön. 7, 45), Blechschlagen (4 Mos. 17, 4; Jes. 44, 12; Jer. 10, 4), Ueberziehen mit Gold-, Silber- oder Erzblech (2 Mos. 25, 11. 13; 1 Kön. 6, 20 fg.; 2 Chron. 3, 5; Jes. 40, 19), aus ersterm Fäden zu schneiden (2 Mos. 39, 3). Als Werkzeuge der Metallarbeiter finden wir Amboß (Jes. 41, 7; Sir. 38, 29), Hammer (Jes. 44, 12), Zange (Jes. 6, 6), Meisel (2 Mos. 32, 4), Blasebalg (Jer. 6, 29), Schmelztiegel (Spr. 17, 3), Schmelzofen (Ez. 22, 18). Die Steinschneidekunst (2 Mos. 28, 11 fg.) mochten die Hebräer in Aegypten gelernt haben. Die Holzarbeiter (2 Sam. 5, 11; Jes. 44, 13; Matth. 13, 55; Mark. 6, 3) waren gewiß noch nicht streng in Zimmerleute, Tischler, Holzschnitzer u. s. w. getheilt. Die Bibel erwähnt Zimmermannsarbeit (2 Mos. 35, 36), Tischlerarbeit (2 Mos. 25, 10 fg.; 37, 1. 10. 15. 25), Wagnerarbeit (Richt. 4, 13; 1 Sam. 6, 7; 1 Kön. 7, 33; 9, 19; Hos. 10, 11) und auch Korbmacherarbeit (4 Mos. 6, 15 fg.; 5 Mos. 26, 2. 4; Richt. 6, 19). Werkzeuge der Holzarbeiter sind Axt und Beil, Schnitzmesser, Zirkel, Rothstift (Jes. 44, 13), Säge (Jes. 10, 15), Bleiloth mit der Setzwage (2 Kön. 21, 13; Jes. 28, 17). Maurer (1 Chron. 14, 1; 2 Kön. 12, 13; Ez. 13, 5) waren vermuthlich zugleich Tüncher (Ez. 13, 11); Steinmetzen (1 Kön. 7, 9; 2 Kön. 12, 13; Jes. 28, 17), Ziegler, die wir auch in Aegypten (2 Mos. 5, 7), Babylonien (1 Mos. 11, 3) und Assyrien (Nah. 3, 14) antreffen, mengten dem getretenen Lehm Häckerling bei (2 Mos. 5, 7), um ihn zu formen, an der Sonne zu trocknen oder im Ziegelofen zu brennen (2 Sam. 12, 31; Jer. 43, 9). Der Töpfer (1 Chron. 4, 23; Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Dan. 2, 41; Ps. 94, 9; Hiob 10, 9; Matth. 27, 7. 10) bearbeitete den zuerst mit Füßen gekneteten Thon (Jes. 41, 25) auf der Thonscheibe (Jer. 18, 3; Sir. 38, 32), die, dem hebr. Ausdruck ('obnajim) nach, nicht gerade aus Steinen bestanden haben muß, da das Stammwort ('aban) nicht nur „hart sein", sondern auch „kreisen", „drehen" bedeutet, daher auch runde Holzplatten verstanden werden können. Der Töpfer fertigte Gefäße (Sir. 33, 13), Krüge, Töpfe, Becken u. dgl. (Jes. 30, 14; KL. 4, 2; Jer. 48, 12; 1 Sam. 26, 11 fg.; 1 Kön. 17, 12), die aber auch aus Metall vorkommen, er machte auch Figuren aus Thon (Weish. 15, 8). Da ägypt. glasirte Thonfiguren aus dem Alterthum bekannt sind, werden auch die Hebräer das Glasiren verstanden haben. Unter dem „Töpferacker" bei Jerusalem (Matth. 27, 10), wird eine ausgebeutete Thongrube vermuthet. Von Lederarbeitern wird der Gerber zwar nur im N. T. (Apg. 9, 43; 10, 6. 32) und im Talmud erwähnt, da aber schon 2 Mos. 25, 5; 26, 14 von roth gefärbtem Widderleder und Tachaschleder die Rede ist, das nach Ez. 16, 10 auch zu elegantem Fußzeug gebraucht ward, so müssen die Hebräer schon früh Gerberei betrieben haben (s. Gerber und Leder). Schuster erwähnt nur der Talmud sowie Schneider, da die Kleidung in der Bibel von Frauen verfertigt wird (1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 29 fg.; Apg. 9, 39). Ebenso war die Weberei, dieses Hauptgewerbe der Aegypter (Jes. 19, 9; vgl. Ez. 27, 7; Spr. 7, 16), und das Spinnen (2 Mos. 35, 25; Spr. 31, 13. 19 fg.) meist Sache der Hebräerinnen (1 Sam. 2, 19; 2 Kön. 23, 7; Apg. 9, 39), und nicht nur für das Haus, sondern auch zum Erwerb (Spr. 31, 24; Tob. 2, 11). Wir finden jedoch schon in Aegypten auch hebr. Männer als Weber (1 Chron. 4, 21), und so betrieben sie auch später ihr Handwerk. Der mit hölzernen Kämmen gehechelte Flachs (Jes. 19, 9), dessen Abfall zu Schnüren und Stricken diente (Jes. 2, 15; 19, 9; Richt. 15, 13; Ps. 18, 6), und die gekämmte Wolle wurden am Rocken mit der Spindel gesponnen (Spr. 31, 19). Man verstand auch das Zwirnen der Fäden (Pred. 4, 12). Das Gespinst, auf Spulen gewickelt, ward auf den hochschäftigen Weberbaum (1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19) gezogen, mittels des Weberschiffleins (Hiob 7, 6) der Einschlag hineingewoben und mit dem Spaten (Richt. 16, 14) festgeschlagen. Aus Kamel- und Ziegenhaaren machte man einen gröbern Stoff (sak) zu Trauerkleidern (2 Sam. 3, 31; Matth. 3, 4) oder Gürteln (Jes. 3, 24), Zeltdecken (2 Mos. 26, 7), wozu vornehmlich die dunkeln Haare der Ziegenböcke verwendet wurden (HL. 1, 5), die noch heute bei den Beduinenarabern in Gebrauch sind. Die Bereitung dieser Zeltdecken bildete sich zum beson-

dern Gewerbe der Zelttuchmacher aus (Apg. 18, 3), das Paulus und viele seiner Landsleute trieben. Außer diesen einfachen Manufacturen gab es auch kunstvoll gewobenen Stoff (2 Mos. 28, 4. 39), Damast-, (Am. 3, 12), Gold- (Ps. 45, 14) und Buntweberei mit blauen, rothen Purpur-, Karmoisinfäden (2 Mos. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 36, 37; 38, 18; Richt. 5, 30; Ez. 16, 10; 26, 16; Ps. 45, 14), mit eingewobenen Figuren (2 Mos. 26, 1. 31; 28, 6; 35, 35; 36, 8; 39, 8), wie überhaupt buntgewirkte Kleider schon sehr früh vorkommen (Richt. 5, 30; Ps. 45, 14 fg.; Ez. 16, 10. 13; 26, 16). Walker (Jes. 7, 3; 36, 2) befaßten sich nicht nur mit frisch gewobenen Stoffen, sie reinigten auch getragene Gewänder (Mark. 9, 3), und gebrauchten Mineralkali, Pflanzenasche und Walkererde (Jer. 2, 22; Mal. 3, 2; Hiob 9, 30), nach dem Talmud auch Urin. Des übeln Geruchs wegen hatten sie ihre Arbeitsplätze außer der Stadt, bei Jerusalem auf dem „Walkerfelde" (2 Kön. 18, 17; Jes. 7, 3; 36, 2). Bei dem großen Verbrauch wohlriechender Salben wurden diese nicht nur von Mägden (1 Sam. 8, 13) bereitet, sondern die Salbenmacher (Luther: Apotheker) bildeten auch ein eigenes Gewerbe (2 Mos. 33, 25. 35; 1 Sam. 8, 13; Pred. 10, 1; Neh. 3, 8; Sir. 38, 7), welche die Mischung von Olivenöl und duftenden Ingredienzen verstanden. Auch das Backen, ursprünglich Sache des weiblichen Geschlechts, wurde mit der Zeit zum Handwerk der Bäcker, die zuerst Hos. 7, 4 fg. vorkommen und von denen eine Straße Jerusalems ihren Namen hatte (Jer. 37, 21). Barbiere, bei Ez. 5, 1 und im Talmud öfter erwähnt, werden erst, nachdem seit dem 4. Jahrh. v. Chr. das Bartabscheren allgemeiner geworden, häufiger. Vornehme hielten sich ihre eigenen. Der Talmud nennt außerdem noch einige in der Bibel nicht erwähnte Handwerker, als Färber, wol bei Luther Mark. 9, 3 so übersetzt, wo im Grundtext aber der Walker gemeint ist; der Glaser kommt auch nicht in der Bibel vor, obschon die Hebräer durch die Phönizier, und vielleicht auch durch die Aegypter, das Glas gekannt haben werden (s. Glas). Wenngleich der Betrieb eines Handwerks bei den Hebräern für ehrenhaft galt, wurden doch manche Gewerbe abschätzig betrachtet, deren Meister, nach dem Talmud, die Hohenpriesterwürde nicht erlangen konnten, als Weber, Walker, Salbenmacher, Gerber, Bartscherer, und die beiden letzten sollen fast verachtet worden sein. Die Handwerker müssen in den Städten ziemlich zahlreich gewesen sein und, wie noch im heutigen Orient, befanden sich die Arbeits- und Verkaufsplätze gleicher Art an bestimmten Stadttheilen, daher die Benennungen: Bäckerstraße (Jer. 37, 21), Töpferthor (Jer. 19, 2; Luther: Ziegelthor), Zimmerthal (1 Chron. 4, 14; Neh. 11, 35), das wol auch „Handwerkerthal" übersetzt werden könnte; der Talmud erwähnt einen „Fleischmarkt", Josephus ein „Käsemacherthal" und „Wohnplätze der Schmiede, der Woll- und Kleiderhändler". Roskoff.

Hanes, eine Stadt in Aegypten (Jes. 30, 4), ohne Zweifel das heutige **Ehnes**, Herakleopolis magna (Groß-Herkules-Stadt) bei den Griechen (Strabo, XVII, 812), von den Arabern wieder mit dem alten Namen Ahnâs benannt (Edrisi, Afric. ed. Hartmann [Göttingen 1796], S. 152), und wahrscheinlich einerlei mit Anysis bei Herodot (II, 137). Diese sehr bedeutende Stadt Mittelägyptens, südlich von Memphis, bekannt durch die Verehrung des Ichneumon, lag auf einer Insel, welche im Osten vom Nil, im Westen von dem Kanal von Menhi (dem sogenannten Josephs-Kanal) gebildet wurde. Sie war die Hauptstadt des von ihr benannten herakleotischen Nomos (Districts), gehörte zum tanitischen Reich, und ist wol auch zu Zeiten eine Königsstadt gewesen, daher bei Manetho zwei herakleotische Dynastien, die neunte und zehnte, aufgeführt werden. Der tanitische König Psammus (bei Manetho) mit dem Beinamen Anysis, der Vorgänger des Sethos (s. So), war aus dieser Stadt gebürtig. Das chald. Targum und eine Handschrift De Rossi's (aus dem J. 380) halten Hanes für Thachpanhes (s. d.), d. i. Daphnä, eine Grenzfestung unweit Pelusium; aber diese Erklärung beruht auf irriger Deutung von Jes. 30, 4, und ist ebenso ungegründet wie andere Vermuthungen, die aufgestellt worden sind (vgl. Gesenius und Hitzig zu Jes. 30, 4; Champollion, L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], I, 309 fg.).
Kneucker.

Hanna, Name mehrerer biblischen Frauen. 1) Hieß so die Mutter des Samuel (1 Sam. 1, 2 fg.). Sie lebte, der Erzählung zufolge, mit ihrem Mann Elkana zu Rama im Gebirge Ephraim in unfruchtbarer Ehe, neben einer zweiten mit Kindern gesegneten Ehegenossin ihres Gemahls, der Peninna, und hatte mancherlei Kränkungen zu erleiden, da z. B. bei Festmahlen sie, als kinderlose obwol geliebte Gattin, sich mit einer einzigen Portion begnügen und überdies von der misgünstigen und schadenfrohen Peninna anzüg-

liche Reden anhören mußte (so ist nach den LXX 1 Sam. 1, 5 zu erklären). Auf ein Jahve abgelegtes Gelübde, daß, wenn er ihr einen Sohn schenke, sie denselben dem Tempeldienst und Nasiräat (s. d.) widmen wolle, gebar sie den Samuel und ward dadurch ihres Lebens wieder froh. Der sagenhafte Charakter der Erzählung ist unverkennbar. Der 1 Sam. 2, 1 fg. mitgetheilte angebliche Lobgesang der Hanna ist eine alte Siegeshymne, die wahrscheinlich wegen V. 5:

Während die Unfruchtbare sieben gebiert,
Welket dahin die Kinderreiche,

auf Hanna's Schicksal gedeutet worden ist, obwol der ganze Inhalt auf eine durch glänzende Waffenthaten herbeigeführte Niederlage der Feinde Israels sich bezieht und V. 10 einen König als Sieger voraussetzt (vgl. Ewald, „Die Dichter des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1866], I, 1, 158 fg.). — 2) Denselben Namen hat die Frau des Tobi (Tob. 1, 9). Der Name der Frau des Raguel dagegen ist Edna (Tob. 7, 2; 8, 8 fg.), und nicht, wie Luther nach der Vulgata übersetzte, Anna. — 3) Endlich ist dieser Name nach Luk. 2, 36 fg. einer „Prophetin" (Tochter Phanuel's) beigelegt, die, als hochbetagte (84jährige) Witwe, sich gottesdienstlichen Uebungen beim Tempelheiligthum gewidmet und, infolge der Darstellung des Jesuskindes im Tempel, ähnlich wie Simeon (s. d.), das nunmehr bevorstehende messianische Heil vorausverkündet haben soll. Die Frage, inwieweit diese Hanna der christl. Sagenbildung angehört, steht in genauem Zusammenhang mit dem Ergebniß der Kritik über die evangelische Vorgeschichte. Haben die Verwandten und Jünger Jesu nahezu bis zum letzten entscheidenden Augenblick an der messianischen Bestimmung ihres Meisters gezweifelt, so ist es um so unwahrscheinlicher, daß, lediglich infolge der Geburt des Jesuskindes, dasselbe von einzelnen Personen als der künftige Messias erkannt und proclamirt worden sei. Um so leichter läßt es sich erklären, weshalb gegen das Ende des apostolischen Zeitalters das Bedürfniß entstand, zur Bekämpfung jüd. Unglaubens den Glauben an die Messianität Jesu auf so frühe Zeugnisse jüd. Anerkennung zu stützen. Schenkel.

Hannas, s. Annas.

Hannathon, vielleicht ursprünglich Hannatot (hanât), eine Stadt an der Ostgrenze des Stammgebiets Sebulon (Jos. 19, 14), wahrscheinlich einerlei mit „Kana Galiläas" bei Josephus („Leben", Kap. 16, 64; „Jüdischer Krieg", I, 17, 5) und Joh. 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2, der Heimat Nathanael's, wo Jesus an einer Hochzeitsfeier theilnahm, einst ein beträchtliches Dorf mit wohlgebauten Häusern, die jetzt verlassen stehen, viele in Ruinen. Sie heißt bei den Eingeborenen noch Kâna el-Dschelil (d. i. „Kana Galiläas") und liegt zwei Stunden nordwärts von Sefûrieh (Sepphoris = Diocäsarea), etwa drei Stunden von Nazareth, zwischen Dschefât (s. Jephtaël) und Rummâneh (s. Rimmon, Rimmono; vgl. Jos. 19, 14. 13), auf der östlichen Seite des Wadi, der von Dschefât herabkommt, wo dieser aus dem Gebirge in die Ebene Buttauf tritt, am südlichen Abhang eines vorragenden Tell, von wo aus man südwärts die schöne, breite und fruchtbare Ebene überblickt. Ueber die verschiedenen biblischen Orte Namens Kana s. d. Vgl. noch Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 443 fg.; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 140; Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1852], II, II, 753 fg.). Kneucker.

Hanoch, bei den LXX Enoch, 1) Sohn Kain's (1 Mos. 4, 17), nach dessen Namen Kain die Stadt, die er gründete, genannt haben soll. Tuch („Kommentar über die Genesis" [Halle 1838], S. 112) denkt ihn als den Erstgeborenen Kain's und vermuthet eine Stadt Hanoch, die sich aber nicht mehr nachweisen läßt. Mit Hanoch beginnt die Stammtafel der Kainiten (1 Mos. 4, 18—22), neben welcher die der Sethiten parallel läuft (1 Mos. 5, 6 fg.; s. Henoch). Denselben Namen trägt noch 2) ein Sohn Midian's (1 Mos. 25, 4), bei welchem Knobel, nach Burckhardt („Reisen in Arabien" [Weimar 1830], S. 690 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" [Berlin 1847], XIII, 451) an die Stadt Hanakye oder Chanuka, drei Tagereisen nördlich von Medina, denkt, und 3) der erstgeborene Sohn Ruben's (1 Mos. 46, 9; 2 Mos. 6, 14; 4 Mos. 26, 5), von dem nichts weiter bekannt ist. Schenkel.

Hanun, König der Ammoniter (s. d.), Nachfolger seines Vaters Nahas. Als David (2 Sam. 10, 1 fg.; 1 Chron. 19, 2 fg.) demselben eine Gesandtschaft schickte, um ihm wegen des Ablebens seines Vaters Beileid auszudrücken, wurden die Abgesandten (durch Abscheren des Bartes und Abschneiden der Kleider) geschändet, welche Verletzung des Völker-

rechts einen Krieg zwischen den Ammonitern, denen die Syrer halfen, und den Israeliten unter der Anführung Joab's und Abisai's hervorrief, in welchem die letztern den Sieg davontrugen. Es folgte später eine furchtbare Rache an den Ammonitern durch Eroberung der Stadt Rabba (s. d.), Wegnahme der prachtvollen Königskrone und grausame Ermordung der Einwohner (2 Sam. 12, 26 fg.). Röck.

Hapharaim, eine Stadt, welche bei der Besitzergreifung des Landes Kanaan dem Stamm Issaschar zugetheilt wurde (Jos. 19, 19; nach Eusebius' Onomast. u. d. W. Ephraim), etwas über zwei Stunden nördlich von Legio gelegen. Ungefähr an derselben Stelle liegt jetzt Afuleh, ein verfallenes Dorf (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 411 fg.). Röck.

Happara, s. Hophra.

Hara kommt in der Bibel nur an der einen Stelle 1 Chron. 5, 26 vor und zwar als Name einer zum assyr. Reich gehörenden Gegend, wohin aus Ruben, Gad und Halb-Manasse durch Phul und Tiglath-Pileser Colonisten abgeführt wurden. Da beinahe dieselben Ortsangaben wie dort auch 2 Kön. 17, 6; 18, 11 vorkommen, hier aber an der Stelle von Hara „die Städte Mediens", oder nach der wol richtigern Lesart der LXX „die Berge Mediens" genannt werden, so hat man mit Recht geschlossen, daß darunter das Gebirgsland Groß-Medien oder das heutige pers. Irak (Irak adschemi) zu verstehen sei; denn der arab. Name des letztern, El-Dschebal, ebenso der persische, Kohistan, entspricht der Bedeutung nach genau dem aramäischen Hara (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 58 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], I, 1, 295. Steiner.

Harada, eine Lagerstätte der Israeliten in der Wüste (4 Mos. 33, 24), bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden, jedenfalls aber in der Nähe des Berges Sapher (s. d.). Kneucker.

Haran. 1) Nach 1 Mos. 11, 26 fg. Sohn Terah's, Bruder Abraham's und Nahor's, Vater Lot's und der Milka und Jiska. Als Personenname kommt Haran außerdem noch 1 Chron. 2, 46 und 23, 9 vor.

2) Eine Stadt in Mesopotamien, woselbst Terah, nachdem er mit den Seinigen Ur-Kasdim verlassen hatte, längere Zeit verweilte und starb (1 Mos. 11, 31; Apg. 7, 2. 4). Abraham und Lot zogen weiter, Nahor dagegen blieb zurück (1 Mos. 12, 5; 24, 10), denn die „Stadt Nahor's" (1 Mos. 24, 10) ist nach 1 Mos. 27, 43; 28, 10; 29, 4 deutlich Haran; dieses lag also (nach den angeführten Stellen und 1 Mos. 25, 20; 28, 2. 5) in Mesopotamien und gehörte später zum assyr. Reich (2 Kön. 19, 12; Jes. 37, 12). Es ist offenbar die von Griechen und Römern Carrae genannte „alte Stadt" in der südöstlich von Edessa sich ausbreitenden Ebene (Ptolemäus, V, 18, 12; Strabo, XVI, 747; Ammianus Marcellinus, XXIII, 3), bekannt als Schauplatz der Niederlage des Crassus durch die Parther (Dio Cassius, XL, 25; Plinius, V, 24, 21). Auch von den arab. Geographen wird die Stadt unter dem Namen Harran mehrfach erwähnt, so besonders von Jacut („Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 230 fg., und „Moschtarik", von demselben [Göttingen 1845—46], S. 124), der ihre Entfernung von Erroha, d. i. Edessa, auf eine Tagereise schätzt und ausdrücklich angibt, daß die Straße nach Mosul, Syrien und Griechenland dort vorbeiführe. Sie war in der spätern Zeit ein Hauptsitz des sabäischen Cultus, gerieth aber unter der Mongolenherrschaft gänzlich in Verfall. Ihre Trümmerstätte wird noch jetzt von einigen Araberfamilien bewohnt. Außer dieser Stadt führt der genannte arab. Geograph noch vier andere gleichen Namens an, darunter zwei in Bahrein (an der nordwestlichen Küste des Persischen Meerbusens) gelegene; diese Angabe für Ez. 27, 23 zu verwerthen, ist indessen nicht nöthig, da an jener Stelle ebenso gut Haran in Mesopotamien gemeint sein kann. Steiner.

Harariter, auch Arariter, erscheint 2 Sam. 23, 11. 33 als Beiname des Samma, eines Helden David's, und soll diesen vielleicht als einen Gebirgsbewohner bezeichnen, wenn nicht vielmehr mit Thenius der Text zu ändern und aus der gleichfalls verderbten Lesart des griech. Uebersetzers als richtige Lesart „Arumäer" herzustellen ist, d. h. gebürtig aus Aruma (s. d.). Kneucker.

Harem bezeichnet im Morgenland zunächst das Frauengemach, dann aber auch die Frauen selbst, welche dasselbe bewohnen. Selbst die Zelte der Beduinen besitzen stets eine eigene Frauenabtheilung, ja die Häuptlinge errichten für die Frauen geradezu besondere

Zelte, und nach der israelitischen Sage hatten schon die Stammväter des Volkes dieser Sitte gehuldigt (1 Mos. 24, 67; 31, 33). Auch in den Städten bauen die Männer vornehmen Standes ihren Frauen zuweilen abgetrennte eigene Wohnungen, oft in ziemlicher Entfernung vom Herrenhaus. Solchem Brauch gemäß, den z. B. Häntzsche („Haram und Harem" in der „Zeitschrift für allgemeine Erdkunde", XVII, 417) bei den heutigen Persern noch beobachtete, baute Salomo der Tochter Pharao's, seiner Gemahlin, ein besonderes Haus; 1 Kön. 9, 24, und Ps. 45, 16 geht die königliche Braut von ihrem Elfenbeinpalast, begleitet von ihren Gespielinnen, zum Palast des Königs (vgl. Hitzig zu Ps. 45, 9—16).

Wenn auch die ärmern Frauen zu aller Zeit unbedenklich ohne Schleier unter freiem Himmel arbeiteten und mit den Leuten verkehrten (1 Mos. 29, 9; 1 Sam. 9, 11; 2 Mos. 21, 22; Ruth 2, 5 fg.), so kommt es doch im ärmsten Dorf nicht vor, daß die Frauen mit den Männern gemeinsame Mahlzeiten halten. Je vornehmer aber eine Familie ist, desto mehr wird den Frauen eine strenge Abgeschlossenheit auferlegt. Sie dürfen nur tiefverschleiert und wohlbewacht ausgehen, im Hause selbst niemals das Männergemach betreten, das durch Höfe, Gänge und Treppen von ihrer Wohnung getrennt ist. In ihrer Abgeschiedenheit vertändeln sie meist Kindern gleich die Zeit. Gebildetere Städterinnen verstehen sich zuweilen auf feine Stickarbeiten, gewöhnlich aber beschränkt sich das Wissen auch der vornehmern Weiber nur auf das Bereiten von Süßigkeiten, auf das Schminken des Gesichts, der Hände und Füße, auf das künstliche Flechten der Haare und das Anziehen ihres weitläufigen und meist sehr wenig geschmackvollen Gewandes, wobei sie es vorzüglich lieben, mit Kleinodien sich zu überladen. Ihr Hauptstolz besteht im Besitz einer möglichst reichen Garderobe, sowenig sie auch öffentlich sich damit zeigen können. Wie weit schon zu Jesaia's Zeit die geschäftige Phantasie der Haremsbewohnerinnen in Ausdenken einer complicirten überladenen Toilette es gebracht, davon berichtet der ernste Mann uns selbst mit großem Misfallen. Nach seiner Schilderung gehörten zum Putz der vornehmen Städterinnen Fußspangen, Netze, goldene Halbmonde, Ohrgehänge, Armkettchen, Schleier, Kopfbunde, Fußkettchen, Gürtel, Riechfläschchen und Amulete, Fingerringe, Nasenringe, Hemdchen, Röcke, Oberröcke und Hauptschleier (dem Tschader bei den heutigen Perserinnen; Jes. 3, 18—23). Selten verstehen sich übrigens die orientalischen Frauen auf Ordentlichkeit. Sie essen und schlafen in ihren kostbarsten Kleidungen, bemühen sich nicht, Flecke an denselben auszuwaschen, schadhafte Stellen auszubessern, sondern tragen oft die schönsten Kleider so lange, bis sie als schmuzige Lumpen an ihnen herunterhängen. Es ist ihnen etwas ganz Ungewohntes, ein Stück neuen Tuchs auf ein altes Kleid zu setzen (Matth. 9, 16). Für geistige Ausbildung geschieht in den Harems nichts. Lesen und Schreiben bleiben daselbst fremde Künste, ja selbst in den religiösen Dingen fehlt es den Haremsbewohnerinnen nicht selten sogar an den elementarsten Kenntnissen. Unter solchen Umständen begreift es sich, daß eine edle, schwungvolle Geistesrichtung bei diesen Frauen sich nicht entwickeln kann, daß sie im Gegentheil den Leidenschaften des Neides, der Intrigue nur allzu leicht zum Opfer werden. Die arme Frau, welche als einzige Gattin keine Nebenbuhlerin zu fürchten hat, ist besser daran als die vornehme, welche die Liebe des Mannes mit andern theilen muß. Ohne einen höhern ethischen Gehalt ist dieser Frauen erster und letzter Wunsch, durch alle möglichen Mittel die meiste Gunst beim Mann sich zu erwerben, je die eine auf Kosten der andern. Schrecken überkommt sie, wenn derselbe ihnen eine neue Gefährtin beigibt; aber die Sitte fordert, die Neuvermählte mit Preis und Jubel willkommen zu heißen (HL. 6, 8). Nur wenn die Frau Mutter wird, hebt sie sich zuweilen aus der Kleinlichkeit der Gesinnung empor. Freude bringt indeß blos des Knaben Geburt, das neugeborene Mädchen wird mit Thränen der Wehmuth begrüßt. Glücklich die Frau, die Mutter von Söhnen wird (vgl. 1 Sam. 1, 8). Um der Kinder willen steht sie im Harem hochgeehrt da und hat nicht zu fürchten, daß sie in alten Tagen, wenn ihre Schönheit verblüht ist, vom hartherzigen Mann ausgestoßen werde (vgl. Mal. 2, 14 fg.). Traurig waren im allgemeinen die Zustände in den orientalischen Harems zu jeder Zeit; wir erinnern an den Neid Sarah's gegen Hagar (1 Mos. 21, 9 fg.), an den Kummer Hanna's, nachmaliger Mutter Samuel's, gegenüber der kinderreichen Peninna (1 Sam. 1, 5 fg.), an den Fluch, der dem Haus Gideon's aus der Haremswirthschaft erwuchs (Richt. 8, 30 fg.; 9, 5), und an die Haremsgreuel, welche die Regierung von David und Salomo befleckten (2 Sam. 13, 1 fg.;

1 Kön. 11, 1 fg.). Welch unsaglicher Jammer aus dem Harem über die Familie des Herodes gekommen, hat uns Josephus ergreifend zu schildern versucht (vgl. Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ [Heidelberg 1868], I, 239 fg., 264 fg.).

Fürstliche Harems wurden von Verschnittenen bewacht (vgl. Hitzig zu Jer. 38, 7. 22), und diese Sitte scheint so wenig Anstoß erregt zu haben, daß der Prophet sogar in seinem idealen Zukunftsbild auch gottesfürchtigen Leuten solchen Schlags eine Stelle anweist (Jes. 56, 4 fg.; s. auch noch: Frauen, Ehe, Verschnittene). Immerhin scheint dabei vorausgesetzt, daß die Verschnittenen Nichtisraeliten seien, da nach 5 Mos. 23, 1 Verschnittene keinen Theil an der Gemeinde Israels hatten. Vgl. noch Rogers, La vie domestique en Palestine (Paris 1864); Häntzsche, a. a. O.; Maltzan, „Meine Wallfahrt nach Mekka“ (Leipzig 1865). Furrer.

Hareth. In einen Wald dieses Namens soll sich (1 Sam. 22, 5) David aus der Höhle Adullam geflüchtet haben. Als er im Wald Hareth sich befand, wurde er von der Ortschaft Kehila um Hülfe angerufen gegen die Philister, welche plündernd über die mit Getreide bedeckten Tennen Kehilas hergefallen waren. Da hier Gefahr im Verzug lag, so ist zum voraus wahrscheinlich, daß sich David nicht weit von dem bedrängten Städtchen entfernt aufgehalten habe. Nun befindet sich in gerader Richtung zwei Stunden östlich von Kila (dem alten Kehila) ein Ort Charas und es ist möglich, daß das neuarabische harás dem hebräischen hĕret geradezu entspricht (Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina“ [Gotha 1859], S. 155, schreibt harás), in Uebereinstimmung mit den Andeutungen, welche die Bibel für die Lage von Hareth bietet. Finn (Byeways in Palestine [London 1868], S. 150) bemerkt, daß man in jener Gegend die Akazie haráṣ nenne, ein Ausdruck, der auf die scharf stechenden Dornen dieses Baumes hinzuweisen scheint. Es kann aber auch hĕret nach der Grundbedeutung des Stammwortes ein dorniges Gehölz bezeichnen, und es mögen daher schon in ältester Zeit Akaziengruppen, die sonst in Palästina selten zu treffen sind, aber auch jetzt noch in jener Gegend sich finden, dem Wald den Namen gegeben haben. Furrer.

Harfe, s. Musik.

Harma, s. Horma.

Harmagedon ist nach Offb. 16, 16 der hebr. Name des Ortes, an welchen die drei unsaubern Geister in Froschgestalt, die nach Ausleerung der sechsten Zornschale aus den Mäulern des Drachen und der beiden ihm dienenden Thiere hervorkommen, die antichristl. Könige der ganzen Welt zum letzten Kampf versammeln. Der dunkle Name hat die abenteuerlichsten Deutungen erfahren, deren Aufzählung hier unterbleiben kann. Da der Verfasser der Offenbarung selbst ihn als hebräisch bezeichnet, so sind wir für sein richtiges Verständniß zunächst an das A. T. gewiesen. Magedo (Mageddo) nennen die LXX den Ort, der im hebr. Text Megiddo heißt und zweimal in der Geschichte des Volkes Israel bedeutsam geworden ist, indem in der Richterzeit die kanaanit. Könige von den Israeliten am Wasser Megiddo geschlagen wurden (Richt. 5, 19), und später der König Josia dem Pharao Necho in der Schlacht im Thal Megiddo unterlag (2 Kön. 23, 29 fg.; 2 Chron. 35, 22; vgl. Sach. 12, 11). Eine Anspielung auf das letztere Ereigniß ist unwahrscheinlich, da der judenchristl. Verfasser der Apokalypse die Niederlage des Gottesvolks nicht wohl als Vorbild für die Vernichtung einer widergöttlichen Macht betrachten konnte. Um so wahrscheinlicher ist es, daß er das erstere im Sinn hat und, indem er jenen Namen für den Versammlungsort der Christusfeinde wählt, andeuten will, daß sie gleich den Kanaanitern durch göttliche Strafwunder vertilgt werden sollen (vgl. Richt. 5, 20. 21). So bleibt nur noch die erstere Silbe von Harmageddon zu erklären. Leicht erkennt man in derselben das hebräische har, Berg, und die Annahme hat nichts gegen sich, daß es bei Megiddo außer dem „Wasser“ und dem „Thal“ auch einen Berg gegeben habe, der jüd. Lesern bereits anderweitig unter diesem Namen bekannt war, wenn er auch im A. T. nicht vorkommt. Künstlicher ist eine andere Erklärung, welche unter Berufung darauf, daß es sich nicht um eine wirkliche, sondern um eine ideale Ortsangabe handelt, und unter Beiziehung von Stellen wie Ps. 121, 1; 125, 2 in der Bezeichnung Berg-Megiddo eine Hindeutung auf die Unantastbarkeit und den Sieg der Gottesgemeinde findet. Krenkel.

Harnisch, s. Waffen.

Harod, s. Harada.

Haroseth (der Heiden), d. i. der Kanaaniter, vielleicht ursprünglich „Araber“, hieß

eine Stadt in Nordpalästina (Richt. 4, 2. 13. 16), der Wohnort des Feldherrn Sissera. Sie lag vermuthlich an der Stelle des heutigen Dorfes Hârîs (fälschlich Hadîth), südwestlich bei Tibnin, in gerader Linie etwa gleichweit von Tyrus wie vom Meromsee entfernt. Ihr Name „Landshut", von dem arab. Zeitwort ḥarasa = hüten, deutet auf die Wichtigkeit ihrer vielleicht befestigten Lage. Kneucker.

Härtigkeit des Herzens ist derjenige religiös-sittliche Zustand des Menschen (dessen geistiges Centrum, wie das leibliche Hauptorgan des Blutumlaufs, mit dem Ausdruck „Herz" [s. d.] bezeichnet wird), in welchem er (sein Geist 5 Mos. 2, 30) unempfänglich ist gegenüber den an ihn ergehenden göttlichen Aufforderungen (Jes. 48, 8; Ps. 95, 8; Mark. 16, 14; Röm. 2, 5; Hebr. 3, 8) und Befehlen (2 Mos. 7, 3; 8, 15. 32; 9, 34; 10, 1), von den Wegen Gottes abirrt und dessen Furcht verläßt (Jes. 63, 17), statt sich zu ihm zu bekehren (Jes. 6, 10), daher auch die Liebe zum Nächsten sich nicht zur Pflicht macht (5 Mos. 15, 7), überhaupt den Willen Gottes hintansetzt (Röm. 2, 5) und sich den von ihm geordneten sittlichen Verhältnissen nicht fügen will (Matth. 19, 8; Mark. 10, 5). Dieser Zustand hat seine Ursache zunächst im eigenen bösen Willen (2 Mos. 8, 15. 32; 9, 34; 5 Mos. 15, 7; Röm. 2, 5; Hebr. 3, 8 u. s. w.), woselbst er durch den „Trug der Sünde" entsteht (Hebr. 3, 13). Sodann aber, da Gott den Israeliten schlechthinniger Urheber von allem, also auch vom Bösen ist (vgl. 2 Sam. 24, 1; Am. 3, 6; Jes. 6, 10; Röm. 9, 18 fg., besonders V. 21; s. auch Böse), ist es häufig Gott selbst, der die Herzen der Menschen nach seinem Wohlgefallen (Röm. 9, 18) verhärtet, und zwar nicht nur, um sich an ihnen zu verherrlichen, verhärtet er die der Heiden, eines Pharao (2 Mos. 7, 3; 10, 1) und Sihon (5 Mos. 2, 30), sondern auch sein eigenes Volk (Jes. 6, 10; 63, 17; Röm. 9, 18 fg.), damit er auf diese Weise es züchtige (Jes. 6, 11 fg.), zugleich aber Raum für Ausführung seiner Heilspläne gewinne (vgl. Röm. 9—11, besonders 11, 25). Die Frucht der Herzenshärtigkeit ist natürlich die durch göttlichen Zorn über den Sünder hereinbrechende Strafe (Röm. 2, 5 fg.). Uebrigens hat, nach dem Ausspruch Jesu (Matth. 19, 8), Mose auf die nun einmal factische Herzenshärtigkeit der Israeliten Rücksicht genommen und so z. B. die Ehescheidung zugelassen, obgleich dieselbe wider die göttliche Ordnung ist und daher von Christus für unsittlich erklärt wird. Hanne.

Hasael, Name eines kriegerischen Königs von Damaskus (s. d.), welcher neben Ben Hadad (s. d.) als Repräsentant der damascenischen Fürsten überhaupt genannt wird (Am. 1, 4). Auch Justinus (XXXVI, 2) kennt Azelus, d. i. Hasael, als König von Damaskus.

Der Name Hasael (Hazâêl) bedeutet „El (Gott) hat geschaut". So könnte auch ein Israelit heißen, wie denn wirklich Jahazîêl „El schaut" als israelitischer Name vorkommt (1 Chron. 12, 4; vgl. Hazâjâ, „Jahve hat geschaut", Neh. 11, 5). Der Gottesname El, bei den Hebräern mit den übrigen Gottesnamen, wie Jahve u. s. w., identisch, kommt überhaupt in Stamm- und Individualnamen bei andern altsemitischen Völkern öfter vor; aus dem A. T. vgl. z. B. bei Nichtisraeliten die Namen Jišmaʿêl, Adab'êl 1 Mos. 25, 13, Mehetabel 1 Mos. 36, 39 u. s. w. Andere Namen mit El finden wir auf altaramäischen und phönizischen geschnittenen Steinen. Bei diesen Polytheisten bedeutet aber El immer einen bestimmten Gott, nicht „Gott" schlechthin. Nöldeke.

Hase. Das mosaische Gesetz (3 Mos. 11, 6; 5 Mos. 14, 7) bestimmte, daß derselbe, obwol er wiederkäue, doch zu den unreinen Thieren gehöre, weil er keine gespaltenen Klauen besitze. Letztere Begründung stützt sich auf richtige Beobachtung, indem der Hase an seinen Vorderfüßen fünf, an den Hinterfüßen vier Zehen aufweist, aber keine gespaltene Klaue. Hingegen gehört er nicht zu den Wiederkäuern, sondern macht nur mit seinem Maul ähnliche Bewegungen wie die Thiere dieser Gattung. Er reibt seine Zähne aneinander und bewegt dazu die Kinnbacken. Dadurch verhindert er das übermäßige Langwerden der während seines ganzen Lebens stets im Wachsthum begriffenen Schneidezähne. In den meisten Gegenden Palästinas trifft man den syr. Hasen (Lepus syriacus), der dem unserigen fast gänzlich gleich ist, nur etwas kürzere Ohren und einen etwas breitern Kopf hat. Der ägypt. Hase dagegen, welcher das Jordanthal und die südlichen Bezirke von Judäa bewohnt, zeigt sich bedeutend kleiner, kaum größer als ein Kaninchen, und kennzeichnet sich überdies durch sehr lange Ohren und einen hell lohfarbenen Pelz. Die Weibchen beider Species bringen je vier Junge zur Welt.

Man hat sich in allerlei Vermuthungen versucht, warum wol der Gesetzgeber das Hasenfleisch verboten und dabei bald an die Geilheit, bald an die nicht seltenen ekelhaften

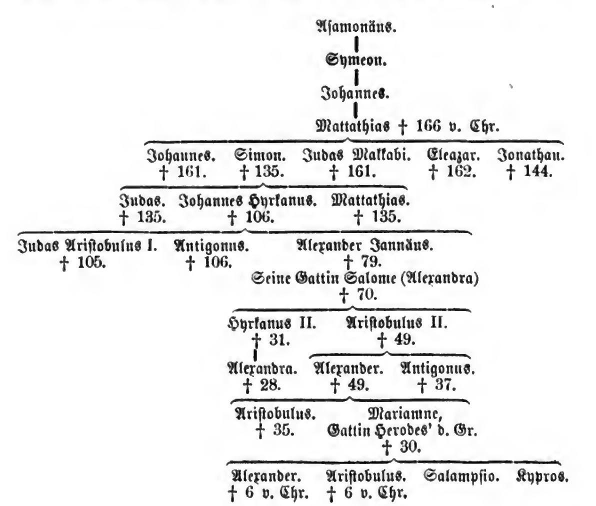
Krankheiten des Thiers, bald an anderes erinnert. Noch heute verabscheuen die arab. Christen in es-Salt jenseit des Jordan dieses Fleisch, während ihre mohammedanischen Nachbarn es essen. Hinwieder finden wir die hebr. Sitte auch bei andern orientalischen Völkern, wie den Persern und Türken, in Uebung. Das Verbot im mosaischen Gesetz erklärt sich sehr einfach dadurch, daß hier die Scheidung von reinen und unreinen Thieren nach abstract allgemeinen Gesichtspunkten und nicht nach sanitätspolizeilichen Gründen vollzogen wurde. Alle Vierfüßer, welche die Klauen nicht spalteten, wurden für unrein erklärt, mochte im übrigen ihre Beschaffenheit sein wie sie wollte.

Vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 98 fg., und im übrigen Knobel zu 3 Mos. 11, 6. Furrer.

Haseln, s. Mandel.

Hasmona, eine Lagerstätte der Israeliten in der Wüste auf ihrem Zug von Kades nach dem Schilfmeer (4 Mos. 33, 29), nördlich bei Moseroth und Bne-Jaakan (s. d.). An den sandigen, von Bergen umgebenen Landstrich Hisma, 10—12 Stunden nördlich von Akabah, ist nicht zu denken. Kneucker.

Hasmonäer. So hieß bei den Juden von Asamonäus, dem Urgroßvater des Mattathias (Josephus, „Alterthümer“, XII, 6, 1), eine vornehme Priesterfamilie, die sonst gewöhnlich von Judas Makkabi, einem Sohn des Mattathias, Makkabäer genannt wird. Sie gehörte zur Priesterklasse Joarib, welche die erste war (1 Chron. 24, 7; 9, 10), und sollte, da sie den Freiheitskampf gegen die syr. Dränger unternahm und glücklich durchführte, einundeinviertel Jahrhundert die Geschicke des jüd. Volkes lenken. Da einzelne ihrer Mitglieder zu Hohenpriestern und Fürsten emporstiegen, so gründete sich eine Dynastie, die Josephus (a. a. O., XIV, 16, 4) auf 126 Jahre berechnet, nämlich von der Einnahme Jerusalems durch Judas Makkabi (163 v. Chr.) bis zur Einnahme derselben Stadt durch Herodes d. Gr. (37 v. Chr.). Quellen für die ältere Zeit und die Kämpfe unter Mattathias und seinen Söhnen sind ganz vorzugsweise das 1. und 2. Buch der Makkabäer; eine Gesammtgeschichte gibt nach verschiedenen Quellen, nicht eben genau und zuverlässig, Josephus (a. a. O., XII, 6—XIV, 16), der selbst dem hasmonäischen Geschlecht verwandt sein will (a. a. O., XVI, 7, 1). Eine ganz genaue Chronologie läßt sich nicht mehr wiederherstellen. Obgleich die Bibel nur die ältere Zeit der Hasmonäer berücksichtigt, so darf hier doch auch die spätere nicht ganz unberührt bleiben. Wir geben zunächst die Stammtafel, soweit sie sich den Quellen entnehmen läßt.



Ueber 400 Jahre hatten die Juden unter fremdem Druck gelebt, und waren währenddem die Zeiten auch manchmal ganz erträglich, immerhin fühlte gerade diese eigengeartete Nation die fremde Abhängigkeit tief und schwer. Das Judenthum selbst konnte bei dem steten Verkehr mit Fremden nicht das gleiche bleiben, es hatte viel Neues zu verarbeiten und spaltete sich so in Parteien. Von den Juden selbst gingen viele Tausende in der Fremde ihren Geschäften nach. Wenn diese natürlich fremder Art leichter zugänglich waren und der herrschenden griech. Bildung näher rückten, so blieben doch auch die heimischen Juden von diesem Proceß nicht unberührt. Ein Theil befreundete sich mit griech. Art, er glaubte, von jüd. Strenge ablassend, den Forderungen der Zeit Rechnung tragen zu müssen, wobei denn freilich auch in dieser sittlich sehr verkommenen Zeit nicht selten der Eigennutz stark mitspielte und viel zu weit trieb. Diesen Griechenfreundlichen standen die Frommen, die Ḥasidim, gegenüber, die in schroffer, kleinlicher und fanatischer Weise am Alten festhaltend, sich gegen alle Zugeständnisse wehrten. Bei dieser Zertheilung der Juden selbst war es in der That für die Herrscher schwer, das Volk im Zaum zu halten, und wenn diese naturgemäß den Griechenfreundlichen ihr Ohr liehen, so geriethen sie damit selbst in die Parteistellung. Das wichtigste Interesse war das religiöse; wurde dieses schwer gekränkt, so durfte ein gewaltsamer Ausbruch erwartet werden. Der syr. König Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) war es, der den Sturm heraufbeschwor. Kaum hatte dieser kühn die Zügel der Regierung an sich gerissen, als er, darauf ausgehend, sein Reich den Aegyptern und Römern gegenüber zusammenzufassen und zu stärken, die hartnäckigen Juden an griech. Sitte zu gewöhnen suchte. Die von ihm eingesetzten Hohenpriester Jason und Menelaus waren Griechenfreunde und schlimme Subjecte, griech. Spiele wurden eingeführt und Jerusalem erhielt das antiochenische Bürgerrecht. Im J. 170 erschien der König selbst in Jerusalem, er mishandelte es, drang in den Tempel und beraubte ihn. Während nun schon der Tempeldienst vernachlässigt und Tempelschätze verschleudert wurden, erschien der syr. Feldherr Apollonius im J. 168 mit einem großen Heer und richtete in Jerusalem heimtückisch ein Blutbad an. Jerusalem wurde sehr befestigt und erhielt in der Burg eine starke syr. Besatzung. Jetzt schritt der König zum Aeußersten vor: er befahl die Landesreligion gänzlich abzuschaffen und die sich weigernden Juden zu heidnischen Gebräuchen zu zwingen. Die Beschneidung und die Feier des Sabbats wurde verboten, der Tempel in Jerusalem dem olympischen Zeus und der auf dem Garizim dem Zeus Xenios geweiht und im Tempel zu Jerusalem „als Greuel der Verwüstung“ (Dan. 9, 27) ein Altar erbaut, um auf demselben dem Zeus Opfer zu bringen. Wennschon die Mehrzahl der Juden der Gewalt wich, so blieben doch auch nicht wenige trotz blutiger Verfolgung ihrem Gott treu, und der übermüthige König brüstete sich zu früh, den Judengott vernichtet zu haben (s. Antiochus IV.).

In dieser Zeit der Noth hatte sich der schon bejahrte Priester Mattathias (s. d.) von Jerusalem nach Modin zurückgezogen; überwältigt von dem Unwillen über die Schmach seines Volkes tödtete er im J. 167 einen opfernden Juden am Altar, dann einen syr. Beamten, der zum Opfern zwang, und welchen Josephus (a. a. O., XII, 6, 2) Apelles nennt, und zerstörte den Altar. Er floh hierauf mit seinen Söhnen ins Gebirge, und da ihm andere glaubenstreue Volksgenossen folgten, eröffnete er gegen die fremden Dränger und schlechten Juden zunächst einen Kleinkrieg, der vom Religionskrieg ein Freiheitskrieg wurde und nach langjährigem heldenmüthigem Kampf mit wechselndem Glück das jüd. Volk noch einmal zur politischen Selbständigkeit führen sollte. Mattathias selbst starb zwar schon im J. 166, aber von seinen fünf Söhnen traten nun ohne Rücksicht auf ihr Lebensalter nacheinander Judas, Jonathan und Simon an die Spitze der kämpfenden Patrioten. Da von diesen Männern in besondern Artikeln zu handeln ist, gehen wir sofort zu den übrigen bekannten Mitgliedern der Hasmonäerfamilie über.

Die beiden andern Söhne des Mattathias, der älteste, Johannes, der 2 Makk. 8, 22; 10, 19 irrig Joseph genannt wird, und der zweitjüngste, Eleazar, betheiligten sich auch des Vaters würdig am Kampfe. Der letztere fiel als Held im J. 162 bei Bethzacharia, indem er, sich selbst opfernd, auf einen großen Elefanten losstürzte, auf welchem, wie er meinte, der König Antiochus V. Eupator säße (1 Makk. 6, 43—45; Josephus, a. a. O., XII, 9, 4). Nicht lange nachher, nach dem Tod des Judas, wurde Johannes auf einer Sendung zu den nabatäischen Arabern vom Stamm Amri bei Medaba getödtet (Josephus,

a. a. O., XIII, 1, 2); für seinen Tod nahm bald nachher Jonathan schwere Rache (Josephus, a. a. O., XIII, 1, 4).

Simon hatte drei Söhne, Judas, Johannes Hyrkanus und Mattathias (vgl. 1 Makk. 16, 2. 14; Josephus, a. a. O., XIII, 7, 4); letzterer will indessen (a. a. O., XIII, 8, 3) noch von einem vierten wissen. Der Mannhafteste von diesen war Johannes, den der Vater zuerst zum Feldherrn ernannte und dem er Gazara zur Wohnung anwies (1 Makk. 13, 53; 16, 1. 21). Als der alte Simon die Kriegsführung, zunächst gegen Cendebäus (s. d.), den beiden ältesten Söhnen übertragen hatte, entledigten sich diese des Auftrags auf ehrenvolle Weise (1 Makk. 16, 1—10). Mattathias scheint damals noch jung und unbedeutend gewesen zu sein. Simon hatte aber auch einen Schwiegersohn, den Ptolemäus, Sohn Habub's, der, reich und zum Feldherrn in der Ebene Jerichos bestellt, sich selbst zum Herrn des Landes machen wollte. Bei einem Gastmahl in der kleinen Feste Dok (von Josephus Dagon genannt) bei Jericho im elften Monat des J. 135 tödtete dieser hinterlistig den Simon und dessen Söhne Judas und Mattathias, entsandte Mörder gegen Johannes, suchte Jerusalems sich zu bemächtigen und sowol den syr. König als die jüd. Obersten zur Erlangung der Herrschaft sich günstig zu machen. Der Mordanschlag gegen Johannes mislang (1 Makk. 16, 11—22), Johannes bekämpfte den Treulosen und dieser mußte schließlich zum Zeno, zubenannt Kotylas, dem Tyrannen von Philadelphia, fliehen. Nach Josephus (a. a. O., XIII, 7, 4; 8, 1; „Jüdischer Krieg", I, 2, 3 fg.) tödtete Ptolemäus auch die Gemahlin des Simon, aber diese, wie auch deren Söhne, nicht sogleich, sondern erst kurz vor seiner Flucht, nachdem er sich derselben erst als Geiseln dem Johannes gegenüber bedient hatte.

Etwa 30 Jahre — denn die Angaben schwanken (s. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 502) — war Johannes Hyrkanus Hoherpriester und Regent, ein weiser, guter, auch kriegstüchtiger Herr, unter dem sich das Volk im ganzen des Friedens erfreute und die Früchte der langen und schweren vorhergegangenen Kriegsjahre erntete. Gleich im ersten Jahr rückte der syr. König Antiochus Sidetes, um die Niederlage des Cendebäus zu rächen, verheerend in Judäa ein und Jerusalem hatte eine Belagerung auszuhalten. Da die Juden sich wacker hielten, kam es zu einem friedlichen Abkommen. Für Joppe und die andern eigentlich nicht zu Judäa gehörenden Städte verpflichtete sich Hyrkanus einen Tribut zu zahlen, dagegen gab er nicht zu, daß Jerusalem eine syr. Besatzung erhielt, dafür stellte er dem König Geiseln und zahlte 500 Silbertalente. Um die Summe bezahlen zu können, mußte er das Grab David's öffnen und sich an den darin befindlichen großen Schätzen vergreifen, die er auch dazu anwandte, daß er jetzt als erstes Beispiel bei den Juden fremde Söldner in Dienst nahm (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 2—4). Nach dem Tode des Antiochus Sidetes (128 v. Chr.), den Hyrkanus auf seinem unglücklichen Zug gegen Parthien begleitete, suchte Hyrkanus die syr. Städte sich zu unterwerfen, und es gelang ihm, seinem Land ziemlich die Grenzen wiederzugeben, die es in der glücklichsten Zeit seiner Vergangenheit gehabt hatte; er nahm Medaba, Samega (Samaia, Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 2, 6) und die Umgebung, eroberte Sichem und zerstörte den Tempel auf dem Garizim, ja er unterwarf sich die von alters her feindseligen Idumäer, sodaß sie sich gänzlich dem Judenthum anschlossen (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 4—9, 1). Obgleich er von den syr. Königen, die sich gegenseitig selbst bekämpften, zunächst nichts zu befürchten hatte, erneuerte er die Freundschaft mit den Römern und ließ sich seine Eroberungen gewährleisten (Josephus, a. a. O., XIII, 9, 2). Seine spätere Regierungszeit verfloß im ganzen ruhig, Handel und Wohlstand mehrte sich, nur gegen Ende seines Lebens kam es zu heftigem Kampf gegen die Erbfeinde, die Samaritaner, und nach einjähriger Belagerung wurde um das J. 108 Samaria zerstört, wobei Hyrkanus auch über den von den Samaritanern zu Hülfe gerufenen syr. Nebenkönig Antiochus Cyzicenus die Oberhand behielt (Josephus, a. a. O., XIII, 10, 2 fg.). Noch ist zu bemerken, daß er zur Befestigung des Landes einige Festungen anlegte (Ewald, a. a. O., IV, 499), unter ihm zuerst die Sekten der Pharisäer und Sadducäer in ihrer religiösen und politischen Bedeutung schärfer hervortraten, wie er denn selbst erst den Pharisäern, dann den Sadducäern sich anschloß (Josephus, a. a. O., XIII, 10, 5 fg.), und daß man endlich auch von seiner Prophetengabe wissen wollte und ihn als Propheten ansah (Josephus, a. a. O., XIII, 10, 7).

Hyrkanus hinterließ fünf Söhne. Nach seiner Bestimmung sollte der älteste, Aristo-

bulus, der nach seinem jüd. Namen Judas hieß (Josephus, a. a. O., XX, 10, 3), Hoherpriester sein, seine Witwe aber die Regierung übernehmen; allein Aristobulus bemächtigte sich selbst der Regierung und setzte sich die Königskrone auf. Die Mutter ließ er gefangen nehmen und Hungers sterben, auch die Brüder hielt er gefangen mit Ausnahme des ihm am Alter nächsten Antigonus; allein auch dieser tüchtige Mann wurde sehr bald ein Opfer des Neides und der Verdächtigung und beim Stratonsthurm ermordet. Das böse Princip des Aristobulus war wol seine Gattin Salome, von den Griechen Alexandra genannt, er selbst war mild und machte sich um sein Land verdient. So vergrößerte er es durch Bekriegung der Ituräer, die sich sogar zum Judenthum wandten. Im übrigen war er Griechenfreund und wurde auch Philhellen genannt. Seine Regierung währte nur ein Jahr: von Gewissensbissen gepeinigt erlag er einer Krankheit (Josephus, a. a. O., XIII, 11).

Der älteste der noch lebenden Brüder des Aristobulus war Alexander Jannäus und diesem gab die kinderlose Witwe Alexandra die Regierung und ihre Hand. Der neue König war mäßig begabt, dem Trunk und der Wollust ergeben und hart, aber ein tüchtiger Krieger. Seine 27jährige Regierung wurde guten Theils mit Kriegen ausgefüllt, die er mit wechselndem Glück nach außen führte; aber auch im Innern hatte er lange zu kämpfen, da sich das Volk wiederholt gegen ihn erhob, und nur durch blutige Gewaltthaten wußte er die Stürme zu beschwören. So ließ er, als sich einst beim Laubhüttenfest das Volk gegen ihn erhob, gegen 6000 Menschen tödten (Josephus, a. a. O., XIII, 12—15).

Als der König, 49 Jahre alt, gestorben war, warf sich Alexandra in die Arme der Pharisäer, denen ihr Gatte feindselig gegenübergestanden hatte. Von ihren beiden Söhnen war der ältere, Hyrkanus, ein schwacher, schlaffer Mensch, der jüngere, Aristobulus, dagegen thatkräftig und kühn. Den letztern von den Geschäften fern haltend, machte sie den erstern zum Hohenpriester, während sie selbst die Zügel der Regierung ergriff. Sie regierte 9 Jahre im ganzen glücklich (Josephus, a. a. O., XIII, 16), aber als sie, 73 Jahre alt, gestorben war, begann ein für das Haus wie für das Volk gleich verderblicher Bruderzwist.

Kaum war Hyrkanus König geworden, als der Bruder die Waffen gegen ihn ergriff, bei Jericho siegte und ihn so drängte, daß er ihm die Königswürde abtrat, und ruhig als Privatmann in Jerusalem zu leben sich entschloß. Jetzt trat im schlauen Idumäer Antipater, einem Freund des Hyrkanus, im selbstsüchtigen Interesse ein böses Princip zwischen die Brüder. Dieser wußte den Hyrkanus zur Flucht zum Aretas, König der Araber, zu bewegen. Nach gehörigen Versprechungen leistete Aretas Hülfe, besiegte den Aristobulus und belagerte ihn in Jerusalem. Da wandten sich beide Brüder im J. 64 v. Chr. an den röm. Feldherrn Scaurus in Damaskus, der für den Aristobulus entschied und den Aretas zum Rückzug veranlaßte. Als noch im gleichen Jahr der röm. Oberfeldherr Pompejus selbst in Damaskus erschienen war, wurde die Frage der Thronfolge aufs neue bei ihm angebracht. Die Entscheidung erfolgte nicht sofort, sondern eine Untersuchung ging vorher. Obgleich Aristobulus gleich anfangs den Pompejus durch das reiche Geschenk eines goldenen Weinstocks im Werth von 500 Talenten zu gewinnen suchte, so fühlte er sich doch nicht sicher; seine Haltung war schwankend und zweideutig, sodaß Pompejus schließlich gegen Jerusalem rückte, den Aristobulus gefangen nahm, Jerusalem im J. 63 mit Sturm nahm und selbst in das Allerheiligste des Tempels eindrang. Hyrkanus wurde jetzt Hoherpriester und als Ethnarch (Volksfürst) den Römern tributpflichtig; die Grenzen des Landes wurden bedeutend verengt und die bedeutendsten festen Plätze geschleift.

Es lag in der Natur der Sache, daß die aristobulische und überhaupt patriotische Partei das Mögliche in Bewegung setzte, einen Umschwung herbeizuführen. Aristobulus wurde mit seiner Gattin, seinen zwei Söhnen Alexander und Antigonus und seinen zwei Töchtern nach Rom abgeführt, allein schon unterwegs entkam Alexander; schnell sammelte sich um ihn ein Heer und der röm. Feldherr Gabinius hatte Mühe, ihn zur Unterwerfung zu bringen. Das Land kam nicht zur Ruhe. Vergeblich griff Aristobulus nach seiner Flucht aus Rom zu den Waffen: er wurde nach Rom zurückgebracht, und ebenso vergeblich erneuerte nachher Alexander den Aufstand. Als der Stern des Pompejus in Rom im Erbleichen war, wurde im J. 49 Aristobulus, den Cäsar mit zwei Legionen nach Syrien senden wollte, in Rom vergiftet, Alexander in Antiochien auf Befehl des Pompejus durch Scipio getödtet.

Unterdessen war Hyrkanus längst auf die hohenpriesterliche Würde beschränkt worden, der eigentliche Regent aber der Sache nach Antipater, der sich geschickt die ganze Gunst Cäsar's zu erwerben und auch zu seinen und des Landes Gunsten auszubeuten wußte. Nach dem Tode des Antipater (im J. 43) trat als berechtigter Prätendent Antigonus hervor und durch Hülfe der Parther gelangte er im J. 40 zur Herrschaft. Dem Hyrkanus ließ er die Ohren abschneiden, um ihn als Hohenpriester unmöglich zu machen. Antipater's Sohn Herodes, von der Gewalt verdrängt, hatte sich bald nach Rom gewandt, und hier setzte er es bei M. Antonius und Octavianus durch, daß er zum König von Judäa, Antigonus aber zum Feind des röm. Volks erklärt wurde. Es folgte ein fast dreijähriger Krieg, aus dem Herodes, seine Meisterschaft und Grausamkeit bewährend, als Sieger hervorging. Die Dynastie der Hasmonäer hatte hiermit ihr Ende erreicht (im J. 37 v. Chr.) und ihr Erbe fiel an den blutigen Idumäer Herodes d. Gr. Den Antigonus ließ Antonius, von Herodes bestochen, in Antiochien enthaupten (Josephus, a. a. O., XIV, 16, 4; XV, 1, 2). Doch damit nicht zufrieden, sollten durch Herodes (s. d.), der sich durch Verheirathung mit der Mariamne, der Tochter Alexander's und der Alexandra, der Tochter des Hyrkanus, eine Legitimität verschafft hatte, auch die übrigen hervortretenden Glieder der Hasmonäischen Familie dem Tod überliefert werden. Zunächst kam die Reihe an den Bruder der Mariamne, den Aristobulus. Zwar hatte sich Herodes veranlaßt gesehen, den siebzehnjährigen Jüngling zum Hohenpriester zu machen, allein da sich dieser der Volksgunst zu erfreuen schien, wurde er bald (im J. 35 v. Chr.) auf Anstiften des Herodes zu Jericho im Bad erstickt (Josephus, a. a. O., XV, 3, 1—3; „Jüdischer Krieg", I, 22, 2). Als nach der Schlacht bei Actium (im J. 31 v. Chr.) Herodes den Versuch wagte, sich die Gunst des neuen Gewalthabers Octavianus zu erwerben, fürchtete er, daß sich in seiner Abwesenheit die Gegenpartei des achtzigjährigen Hyrkanus bedienen könne; er nahm daher einen von der Alexandra, der Tochter des Hyrkanus, eingeleiteten Fluchtversuch zum Malchus, König der Araber, zum Vorwand und ließ den alten Mann in gesetzlicher Form hinrichten, die Mariamne aber und deren Mutter Alexandra setzte er im Alexandreion mit dem Befehl fest, sie zu tödten, falls er die Königskrone nicht behaupten werde (Josephus, „Alterthümer", XV, 6, 1—5). Die beiden kräftigen Frauen, die den Feind ihrer Familie billig haßten, erreichte auch bald das Geschick. Schon etwa nach einem Jahr wurde Mariamne ein Opfer der Verleumdung und Eifersucht; der Untreue bezichtigt wurde sie hingerichtet (Josephus, a. a. O., XV, 7, 1—6). Der Tod der Mariamne erschütterte den Herodes aufs tiefste und brachte ihn selbst dem Tode nahe. Als daher Alexandra auf diesen Todesfall die Erbfolge ihren Enkeln zu sichern suchte, fiel auch sie mit andern als Opfer, etwa im J. 28 v. Chr. (Josephus, a. a. O., XV, 7, 8).

Herodes hatte mit der Mariamne drei Söhne und zwei Töchter gezeugt, der jüngste der Söhne starb während seiner Erziehung zu Rom (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 22, 2), wogegen die beiden andern, Alexander und Aristobulus, zu stattlichen Jünglingen und Männern emporwuchsen, verheirathet wurden und Nachkommenschaft hatten. Auch die beiden Töchter, Salampsio und Kypros, hatten Nachkommen. Aber die unselige Familie war in sich zerrissen, insbesondere verdächtigte der älteste Sohn des Herodes, Antipater, ein Halbbruder jener, die Söhne der Mariamne bei Herodes unaufhörlich, sodaß sie endlich wirklich nach scheinbar richterlicher Untersuchung und doch unschuldig um das J. 6 v. Chr. in Samaria erdrosselt wurden, gerade an dem Ort, an welchem einst Herodes das Beilager mit der Mariamne gehalten hatte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 11; „Jüdischer Krieg", I, 26).

Das edle Geschlecht der Hasmonäer erlosch also in männlicher Linie mit Aristobulus (im J. 35 v. Chr.), allein in weiblicher Linie durch die Mariamne in die Herodäer übergehend, sollte es noch in einigen Mitgliedern über ein Jahrhundert in der Geschichte eine Rolle spielen. Die Nachkommen des Alexander, des Sohnes der Mariamne, verschwanden bald in Armenien, dagegen gelangten Nachkommen des Aristobulus, der drei Söhne (Herodes, † als Fürst von Chalcis um das J. 49 n. Chr., Agrippa I., † 44, und Aristobulus) und zwei Töchter (Herodias und Mariamne) hatte, in Palästina noch für längere Zeit zu Bedeutung, im besondern wurde Agrippa I. für einige Jahre Großkönig (über diesen spätern Familienzweig s. Herodes). Fritzsche.

Hasor (Ḥaṣor) bedeutet im Hebräischen Hof, Gehöfte, und war Name mehrerer Ort-

schaften. So hieß 1) der Sitz eines kanaanit. Königs Jabin, den Josua zerstörte (Jos. 11, 1. 10—13; 12, 9), der jedoch zur Zeit der Richter wieder als Residenz eines Königs Jabni erscheint (Richt. 4, 2. 17; 1 Sam. 12, 9). Der Ort fiel nach Jos. 19, 36 dem Stamm Naphtali zu. Erwähnt wird aus späterer Zeit, daß ihn König Salomo befestigte (1 Kön. 9, 15), der assyr. König Tiglat Pilheser aber eroberte und entvölkerte (2 Kön. 15, 29). Nach Josephus („Alterthümer", V, 5, 1) lag er oberhalb des Sees Merom. Robinson („Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 478 fg.) findet ihn im heutigen Tell Khuraibeh, wo sich Ruinen finden, nicht aber (vgl. S. 80) in den Ruinen Hazireh. In 1 Makk. 11, 68 wird die Ebene Asor (denn so, nicht Nasor ist zu lesen) genannt als nicht unfern vom See Genezareth gelegen. 2) Fand sich ein Hasor im Stamm Juda (Jos. 15, 23. Der folgende V. 24 nennt ein Hasor hadattah, d. i. Neuhasor, und nach V. 25 hieß auch ein Kerijjot hesron Hasor; übrigens vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 631). 3) Wird Neh. 11, 33 ein im Stamm Benjamin befindliches Hasor genannt, welches vielleicht mit dem 2 Sam. 13, 23 genannten Ort Baal-Hasor identisch ist. Robinson (a. a. O., II, 370) meint, daß es das heutige Tell Asur sein könne. 4) Jer. 49, 28 werden Königreiche von Hasor erwähnt, die Nebukadnezar schlug. Da daneben das arab. Nomadenvolk Kedar erwähnt ist, so werden wir auf Arabien gewiesen, doch wird die Landschaft sonst nicht genannt. Hitzig („Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833], S. 196) nahm früher Hasor für die Stadt Azor des Eusebius, die 8 Meilen westlich von Philadelphia lag, jetzt („Der Prophet Jeremia" [2. Aufl., Leipzig 1867], S. 372 fg.) erblickt er darin das Land Bethasor (wie für Betheör zu lesen sei), das nur bei den LXX 1 Sam. 14, 47 genannt wird. Die erstere Vermuthung ist geographisch entschieden zu verwerfen, die letztere schwebt schon deshalb in der Luft, weil die Lesart ganz unsicher ist. Fritzsche.

Haß, ein Laster, welches seine Wurzel in leidenschaftlich erregter Selbstsucht und verbittertem Eigenwillen hat und diejenige feindselige Gesinnung bezeichnet, welche, in Gedanken oder Handlungen, auf physische oder moralische Verringerung oder Vernichtung der Person oder des Gegenstandes ausgeht, gegen welche sie gerichtet ist. Schon die altteſt. Gesetzgebung verbietet den Haß (3 Mos. 19, 17), und zwar zunächst den „im Herzen", denn, einmal im Innern genährt, geht er leicht in feindselige Handlungen über, wie schon die aus Haß entsprungene Tödtung Abel's durch Kain beweist (1 Mos. 4, 6 fg.). Allerdings bezog sich das Verbot des Hasses zunächst auf die „Brüder", die „Nächsten", die Volksgenossen; aber es fand auch auf die Nichthebräer seine Anwendung (3 Mos. 19, 34; 2 Mos. 22, 21), und ward so weit ausgedehnt, daß, wenn einer den Esel seines Feindes seiner Last erliegen sah, ihm zur Pflicht gemacht war, dem Feind in diesem Fall hülfreiche Hand zu bieten (2 Mos. 23, 5).

Gleichwol steht das Verbot des Hasses im A. T. in einer gewissen Vereinzelung, und, wenn es auch den Privathaß gedämpft hat, so hat es doch den Völkerhaß, den Haß gegen die Heiden, nicht zu verhindern oder auch nur zu vermindern vermocht. Der Haß gegen die Kanaaniter wird ohne alle Einschränkung als gesetzliche Pflicht betrachtet; nicht nur soll der Götzendienst ausgerottet, sondern die götzendienerischen kanaanit. Stämme sollen allmählich ausgetilgt werden (2 Mos. 23, 32 fg.; 5 Mos. 7, 1 fg., 22), ja die eigene Gattin, der vertrauteste Freund, soll, der Anreizung zum Götzendienst überwiesen, von dem zum Abfall angereizten Theil die Todesstrafe der Steinigung erleiden (5 Mos. 13, 6 fg.). Es wird hier zwar nicht persönlicher Haß gebilligt oder anbefohlen, aber der Fanatismus, der jeden Bekenner eines fremden Cultus dem Tode weiht, ist ein Ausfluß des nationalen und religiösen Hasses, entflammt die Feindschaft zwischen den Anhängern verschiedener Culten und widerspricht der echten Religiosität, welche religiöse Verirrungen lediglich durch wohlwollende Belehrung und sanftmüthiges Beispiel bekämpft. Der Religionshaß, die leidenschaftliche Erregung gegen die heidnischen Bedrücker, hat in einer Reihe von Psalmen einen sehr lebhaften Ausdruck gefunden. Jahve wird aufgefordert, seinen Zorn über die „Völker" auszuschütten (Ps. 79, 6), sie zu vertilgen (Ps. 74, 11), sie zu vernichten mit allen Schrecken seiner Majestät (Ps. 83, 14 fg.), ja, die Erregung wallt auf bis zu dem entsetzlichen Wunsch, daß die Knaben Babels an Felsen zerschmettert werden möchten (Ps. 137, 9). Solche Ausartungen des theokratischen Geistes lassen sich nicht entschuldigen, finden aber ihre Erklärung in dem Kampf auf Leben und Tod, welchen Israel seit dem 6. Jahrh. v. Chr. mit den heidnischen Weltmächten, erst mit der assyrischen und babylonischen, dann mit der griechischen und römischen kämpfte.

Auch Gott selbst werden im A. T. öfters Aeußerungen des Hasses beigelegt. Wenn er als der Heilige und Gerechte dargestellt ist, der das Böse (Ps. 45, 8; Spr. 6, 16—19) und auch den Bösen (Ps. 11, 5) haßt, so ist jedoch in solchen Fällen der Ausdruck Haß uneigentlich, d. h. nicht von unreiner leidenschaftlicher Erregung, sondern von der absoluten göttlichen Negation der Sünde, und alles dessen, was aus dem sündlichen Wollen fließt, zu verstehen. Gott als der Heilige und Gerechte hat den absoluten Willen, die Sünde zu vernichten und zu bestrafen; etwas anderes bedeutet der Haß Gottes wider Böses und Bösewichte nicht. Eigentlich und wesentlich ist Gott vielmehr die Liebe (s. Gott), er kann gar nicht hassen, und in diesem Sinn heißt es schon Weish. 11, 2 schön von ihm: „Du liebst alles, was ist, und hassest nichts, was du gemacht; denn, wenn du hasseteſt, hättest du nichts gemacht", ein Gedanke, womit auch Philo übereinstimmt (vgl. zu der Stelle Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860], S. 216). In diesem Sinne sollen auch die wahren Bekenner Jahve's das Böse hassen (Am. 5, 15; Ps. 97, 10; Spr. 8, 7), d. h. so, daß sie den Nächsten lieben. Bedenklich ist die Ermahnung, diejenigen zu hassen, welche Gott hassen (Ps. 139, 21 fg.). Wenn Gott die Bösen „haßt", so verbürgt seine absolute Heiligkeit, daß in diesen Haß sich keine unlautere Leidenschaft mischt; das sündliche Menschenherz versteckt aber gar zu leicht unter die Maske des Eifers für Gottes Ehre und Wahrheit die eigene Ehrsucht und leidenschaftliche Rechthaberei. Aeußerungen wie in Ps. 26, dessen Verfasser sich auf seine Unschuld beruft und seiner Treue gegen Gott sich rühmt, indem er die Rotte der Bösewichter haßt, sind nicht frei von Selbstüberhebung und erinnern, wenigstens zum Theil, an den Pharisäer in Luk. 18, 11 fg. Dagegen ist das Gebet um göttlichen Beistand gegen die Feinde sittlich wol zu rechtfertigen (Ps. 69, 15; 71, 4; 86, 14 fg.).

Der jüd. Nationalhaß gegen die Edomiter spiegelt sich darin, daß im A. und N. T. Esau als ein Gottverhaßter dargestellt wird (Mal. 1, 3; Röm. 9, 13). Eine solche Anschauung ist der Gesinnung Jesu fremd. Die Feindesliebe ist eine der ersten Forderungen, die er an die Mitglieder seiner Gemeinschaft stellt (Luk. 6, 27; Matth. 5, 44 fg.), und er gründet dieselbe, bezeichnend genug, auf die Voraussetzung, daß Gott auch die Bösen nicht haßt, sondern „seine Sonne über Böse und Gute aufgehen, über Gerechte und Ungerechte regnen läßt" (Matth. 5, 45), wogegen er den pharisäischen Satz, daß „man den Feind hassen solle" (Matth. 5, 43), aufs entschiedenste verwirft. Denselben Grundsatz spricht auch Paulus aus (Röm. 12, 14. 24), und der Verfasser der Johannesbriefe erklärt den für einen Lügner, d. h. Heuchler, der behauptet, er liebe Gott, während er seinen Bruder nicht liebt (1 Joh. 4, 20). Den, der seinen Bruder hasset, betrachtet er als einen, der noch in heidnischer Finsterniß sitzt, mag er immerhin sich mit dem Wahn wiegen, im Licht der christl. Erkenntniß zu leben (1 Joh. 2, 9 fg.).

Dieselbe, allen Haß verwerfende Gesinnung wird auch 1 Petr. 3, 8 fg.; Hebr. 12, 14; Jak. 3, 13 fg. empfohlen. Einzelne Ausbrüche fanatischen Eifers und Hasses fehlen freilich auch im N. T. nicht; denn der Geist der allumfassenden Liebe Christi kam noch nicht in allen seinen Jüngern und Nachfolgern zur vollen Verwirklichung. Im Offenbarungsbuch weht vielfach noch ein Geist jüd. Rachsucht und Heidenhasses (Kap. 18, 1 fg., 21 fg.; 19, 18 fg.; 21, 8). Auch der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus sind in demselben Geist geschrieben (Jud. 11 fg.; 2 Petr. 2, 9 fg.).

Im allgemeinen jedoch hat der Haß innerhalb der sittlichen Anschauungen des N. T. keine berechtigte Stelle mehr, und das Wort Jesu, daß er nicht zu den Gesunden, sondern zu den Kranken, nicht zu den Gerechten, sondern zu den Sündern gekommen sei (Mark. 2, 17), ist die kräftigste Bürgschaft dafür, daß der wahrhaft christl. Geist den Haß als Motiv des Glaubenseifers unbedingt ausschließt. Schenkel.

Haube, s. Kleider.

Haupt (Kopf). Wie die deutschen Ausdrücke Haupt und Kopf, so dienen auch die entsprechenden hebräischen und griechischen nicht allein zur Bezeichnung des ganzen Menschen, und bedeuten dann so viel wie Individuum, Leben, Person (Richt. 5, 30; Dan. 1, 10; Ps. 7, 17; Apg. 18, 6), sondern werden auch vielfach im metaphorischen Sinn gebraucht. Das Haupt bezeichnet dann entweder den hervorragenden Theil einer Sache, wie den Gipfel eines Berges, die Spitze eines Thurmes, den Knauf einer Säule (1 Mos. 8, 5; 11, 4; 1 Kön. 7, 19) oder das local und zeitlich Vorangehende, die Front des Heeres (5 Mos. 20, 9), die Quelle des Stromes (1 Mos. 2, 10), den Anfang (Ez. 40, 1) oder das an Bedeutung, Einfluß und

Macht Hervorragende. In dieser letzten Beziehung ist der Sprachgebrauch ein sehr mannichfaltiger. Haupt heißt die Gesammtheit im Unterschied vom Theil, als dem minder Bedeutenden (2 Mos. 30, 12; Spr. 8, 26; Ps. 139, 17), der erste Stein im Fundament eines Gebäudes, mit dem der Bau begonnen wird und der die andern trägt oder hält (Ps. 118, 22; vgl. Hiob 38, 6; Jes. 28, 16; Matth. 21, 42; 1 Petr. 2, 7), die wichtigste, herrschende Stadt, Landschaft oder Nation im Gegensatz zu den untergeordneten (Jes. 7, 8 fg.; 5 Mos. 28, 13), die höchste Steigerung einer Thätigkeit oder Eigenschaft (Ps. 137, 6; HL. 4, 14), und die Person, welche dem Rang nach andere überragt und sie beherrscht, also der Vorsteher eines Vaterhauses (Sippe: 2 Mos. 6, 14. 25), der Anführer des Volks im Krieg (Richt. 10, 18), der König (1 Sam. 15, 17) sowie der Mächtige, Vornehme, Obere überhaupt (KL. 1, 5; Jes. 9, 14; 2 Chron. 19, 11; 1 Kor. 11, 3). Psychologisch betrachtet erscheint der Kopf als der Sitz der Ueberlegung, und seine Haltung oder Bewegung wird daher zum symbolischen Ausdruck des Gedankens. Das Schütteln des Kopfes ist die Geberde des Verneinens, des Bedenkens und des Zweifels (Ps. 22, 8; KL. 2, 15; Matth. 27, 39), das Hängen des Kopfes die Geberde der Verzweiflung (Jes. 58, 5; KL. 2, 10), den Kopf emporheben, heißt stolz sein (Ps. 83, 3; Richt. 8, 28), das Verhüllen des Hauptes ist Sinnbild der Beschämung (Jer. 14, 4), das Sprengen von Staub auf das Haupt Sinnbild der Trauer, sofern man sich für nichtig hält (Hiob 2, 12; 1 Sam. 4, 12). Einen theologischen Gebrauch hat Paulus von dem Ausdruck gemacht, indem er denselben auf das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde anwendet. Wie er den Mann als das Haupt der Frau betrachtet, daher die letztere zum Zeichen ihrer Angehörigkeit an ihren Ehemann auch im Gottesdienst mit verschleiertem Haupt erscheinen soll, während der Mann zum Zeichen seiner Unabhängigkeit das Haupt unbedeckt zu lassen hat (1 Kor. 11, 3—10), so ist Christus das Haupt der Gemeinde. Die Ausdeutung dieses Bildes ist aber bei ihm eine doppelte. Christus ist das Haupt der Gemeinde, weil ihm diese untergeben ist (Kol. 1, 18; Eph. 5, 23 fg.), dann aber auch, weil die Gemeinde als ein Leib mit seinen verschiedenen Organen erscheint (Röm. 12, 5; 1 Kor. 6, 15; 10, 17; 12, 13 fg.). An diesem Leib ist dann Christus insofern das Haupt, als er die Einheit der mannichfaltigen Glieder darstellt (Röm. 12, 5; Eph. 4, 4), als die Gemeindeglieder ihm angehören (1 Kor. 6, 15; 12, 27), als das Haupt den Leib beherrscht (Eph. 1, 22; vgl. 1 Kor. 12, 5), als er mit seinem Geist die Glieder erfüllt (Eph. 1, 23; vgl. 1 Kor. 12, 4; Röm. 8, 9 fg.; 2 Kor. 3, 17), und vom Geist Christi aus die Gemeinde Leben, Einheit und Wachsthum empfängt (Kol. 2, 19). Beide Vorstellungen sind jedoch nicht absolut zu verstehen, sondern wie Christus als das Haupt der Gemeinde doch wieder Gott als seinem Haupt untergeordnet ist (1 Kor. 11, 3; 3, 23; 15, 28), so ist auch der die Gemeinde tragende, verbindende und leitende Geist im Grund der Geist Gottes selbst (1 Kor. 12, 6; Eph. 4, 6).

Wittichen.

Hauptmann, s. Kriegsheer.

Häuser. Von den Worten, welche in der H. Schrift das Haus bezeichnen, ist vor allen das im A. T. gewöhnliche hebr. bajith sehr reichen Inhalts, und werden, besonders bei Verbindung des Wortes mit andern, oft dadurch Dinge bestimmt, welche durchaus etwas anderes bezeichnen, als was wir unter Haus verstehen. Sehen wir jedoch auf die sprachliche Ableitung von bajith, so finden wir darin den nächsten und hauptsächlichsten Zweck des Hauses angedeutet; danach bezeichnet es nämlich einen Ort zum Uebernachten, zum Verweilen; also ein Wohnhaus. Dabei hat man aber nicht immer an ein hölzernes oder steinernes Gebäude zu denken, indem die in den frühesten Zeiten an Stelle des Hauses gebrauchten Zelte (s. d.), welche für das Leben des Nomaden am tauglichsten waren, insonderheit das heilige Zelt, auch mit dem Wort „Haus“ bezeichnet werden (1 Mos. 27, 15; 2 Mos. 23, 19; Jos. 6, 24; Richt. 18, 31; 1 Sam. 1, 7; 3, 15). Die Bauart und Beschaffenheit eigentlicher Häuser, wie sie in späterer Zeit überall in Palästina errichtet wurden, vermögen wir, wenn wir nur die vorzüglichern betrachten, mit Benutzung der Bemerkungen neuerer Reisenden folgendermaßen zu bestimmen.

Der kluge Baumeister errichtete sein Haus auf felsigem Boden (Matth. 7, 24), nicht auf dem Sande (V. 26), wo es den oft heftig herabströmenden Regengüssen und den Sturmwinden keinen Widerstand bieten konnte. Die Grundsteine der Gebäude wurden nach der Sitte des Alterthums unter Freudengesängen und Jubelrufen eingesenkt; so geschah es bei der Wiedererbauung des Tempels nach der Rückkehr in das Heilige Land

von Priestern und Leviten (Esra 3, 10 fg.; Sach. 4, 7); ebenso läßt der Dichter (Hiob 38, 7) beim Bau der Erde die Engel und Morgensterne Jubellieder anstimmen zur Begrüßung der neugegründeten Erde und zur Verherrlichung ihres himmlischen Baumeisters. Wie heutzutage im Orient, so wurden auch schon in den Zeiten des A. T. die Wohnhäuser in Palästina sämmtlich aus Stein erbaut. Als Material für den Häuserbau werden zuerst bei Erbauung des babylonischen Thurms (1 Mos. 11, 3) aus Lehm gebrannte Ziegel genannt, wie solche auch mühevoll von den Israeliten in Aegypten verfertigt wurden (2 Mos. 1, 14; 5, 7. 8. 16. 18. 19). Die Babylonier versahen solche Ziegelsteine gern mit Inschriften und Figuren; auch die Mischna kennt dieselben und unterscheidet halbe Ziegel von einer halben Handbreite und ganze von drei Handbreiten. Außer diesen gebrannten Ziegeln werden auch Steine erwähnt, an welchen Palästina in seinen Gebirgen Ueberfluß hatte (3 Mos. 14, 40. 42). Paläste und Prachtgebäude wurden aus großen Quaderstücken gebaut, z. B. der nach ägypt. Vorbild von Salomo errichtete Königsbau (1 Kön. 7, 9), oder aus weißen Marmorblöcken, wie der nachexilische Tempel (1 Chron. 29, 2), zu welchem auch der Onyx und andere farbige Edelsteine als besondere Verzierungen verwendet wurden. Das Holz brauchte man beim Bau der Häuser meist nur zur Bekleidung der Zimmerwände, zur Austäfelung der Zimmerdecken und zur Verfertigung der Thüren. Auch heute findet man besonders in Jerusalem überall massive Häuser, nur ihre Thüren und die vergitterten, meist erkerartig hinausstehenden, roth angestrichenen kleinen Fenster sind von Holz. Wol wird an vielen Stellen des A. T. das Holz als Baumaterial genannt, so z. B. die Sykomore (Jes. 9, 9), welche geringer an Werth war (1 Kön. 10, 27) als die Ceder (Jes. 2, 13) und als die Eichen von Basan (Ez. 27, 6); allein es ist nicht anzunehmen, daß solches Holz den Haupt- oder alleinigen Bestandtheil des Hauses ausgemacht habe, und wenn 2 Sam. 7, 2. 7 Cedernhäuser des David erwähnt werden, so hat man wol nur an die aus werthvollem Cedernholz gefertigten Säulen oder an andere Verzierungen, zu denen Cedernholz besonders verwendet wurde, zu denken. Auch bei dem Bau der königlichen Hofburg des Salomo (1 Kön. 7, 2 fg.) werden solche Cedernsäulen, auf denen Cedernbalken lagen, genannt, und nach richtigem Verständniß dieser Stelle ist eine vierfache Säulenreihe gemeint, welche, ringsum innerhalb der Mauern erbaut, den Hofraum einschloß, sodaß sie recht wohl wie ein „Cedernwald“ erscheinen konnte. Auch „eherne Säulen“ werden als besondere äußere Verzierung erwähnt, z. B. in der Vorhalle der Salomonischen Hofburg (1 Kön. 7, 15—22), und am Hause des Herrn (2 Kön. 25, 13); vielleicht dienten auch Marmorsäulen (HL. 5, 15) demselben Zweck. Als Bindungsmittel der Steine werden Jer. 43, 9 der Mörtel und das Cement, hebr. mölöt, genannt, welches Wort auch in abendländische Sprachen übergegangen ist und unter anderm ein weiches Wachs zum Ueberziehen der Schiffe bezeichnet; zum Bauen wurde auch Kalk oder Gips verwendet (Jes. 27, 9; 33, 12), den man auch zum Abputzen nahm (5 Mos. 27, 4); ferner verband man die gebrannten Backsteine auch durch das aus Erdspalten hervorquellende Asphalt oder Erdpech (1 Mos. 11, 3), wie solches noch heute die Ruinen von Babylon bezeugen. Die Mauern wurden mit Tünche überzogen (3 Mos. 14, 41 fg.; Ez. 13, 10; Dan. 5, 5), und ebenso pflegten besonders die jüd. Gräber alljährlich am 15. des Monats Adar mit Kalktünche geweißt zu werden (Matth. 23, 27). Sicherlich war diese Tünche anders bereitet als der Mörtel, unter welchen man gehacktes Stroh mengte, dann diese Mischung durch Wasser erweichte und sie durcheinanderknetete; zur Tünche der Mauern bediente man sich z. B. in Persien (Ez. 13, 10 fg.) einer Mischung von Gips und einem erdigen Bestandtheil, Serdghil genannt; letzteres bedeutet gelbe Erde, sie ist aber eigentlich dunkelbraun oder zimmtfarben. Mit dieser Mischung übertüncht man die Mauern, welche anfangs davon grau aussehen, aber während des Trocknens weiß werden. Auch wurden besondere Färbungen der Wände vorgenommen (Jer. 22, 14), sowie man auch in Aegypten die Zimmer bunt färbte und zum Theil vergoldete.

Noch jetzt sind in Jerusalem die Häuser meist zwei- oder dreistöckig; auch das Haus des preuß. Consulats hat drei Stockwerke mit 17 Gemächern. Besondere Prachtgebäude, wie der Salomonische Königspalast, waren wol noch höher; bei letzterm z. B. wird die Höhe (1 Kön. 7, 2) auf 30 Ellen angegeben, wovon auf die der stützenden Säulen 8, auf die drei Galerien 18, entweder zu je 6 oder, noch entsprechender, die erste zu 7, die zweite zu 6, die dritte zu 5 angenommen, und 4 Ellen auf die Eindeckungen zu rechnen

sein würden. Drei Stockwerke hatte auch das Apg. 20, 9 genannte Gebäude; jedoch ist ein Haus nicht sowol ein Gebäude von zwei oder drei senkrecht übereinanderstehenden Stockwerken, sondern vielmehr eine Gruppe von einzelnen, in der Regel ungleich hohen, neben- oder übereinanderliegenden Häuschen oder Zimmern mit dazwischenlaufenden Gängen und dazwischenliegenden Plätzen, mit freien Eingängen und besondern Dächern oder Terrassen. Ein solches Haus nun oder, richtiger, ein solcher Gebäudecomplex hat gewöhnlich die Form eines großen Vierecks, dessen vier Flügel einen geräumigen Hof umschließen (Neh. 8, 16; Esth. 1, 5; 5, 1). Manchmal ist dieser Hofraum gepflastert oder er hat in der Mitte einen grünen Platz und ist mit Bäumen geziert, von oben ist er meist durch eine linnene Decke gegen die Sonnenstrahlen geschützt. Inmitten dieses Hofes befindet sich eine Cisterne (2 Sam. 17, 18), ein Springbrunnen oder ein Bad (2 Sam. 11, 2), und so diente der Hof zu einem angenehmen Erfrischungs- und Unterhaltungsplatz. Säulenhallen und Galerien umgaben diesen Hofraum, welche gewöhnlich zum Empfang von Gästen und als Gesellschaftszimmer benutzt wurden. Größere Häuser hatten noch einen Vorhof (Jer. 32, 2; Mark. 14, 68; Luk. 16, 20; Apg. 10, 17), den man als Vorzimmer benutzte; aus diesem führte eine Thür in den Hofraum, und von da aus gelangte man in die untern Zimmer des Hauses. Von jenem Vorhof führten Treppen (1 Kön. 6, 8; vgl. 2 Chron. 9, 11) auf das Dach und in die obern Stockwerke. Bei dem Salomonischen Tempel waren diese Treppen aus kostbarem rothem Sandelholz (2 Chron. 9, 11) und 1 Kön. 6, 8 wird eine deutlich als Wendeltreppe bezeichnet. Jetzt sind dieselben in Jerusalem fast immer aus Stein, ziemlich schmal und steil, und meist nicht überdeckt.

Die Fenster (s. d.) der Häuser werden heutzutage meist nach dem Hofraum zu gebaut, um das Eindringen des Straßenstaubes zu vermeiden; im Alterthum waren sie wol immer nach der Straße zu (Richt. 5, 28; Spr. 7, 6). Obgleich die Bereitung des Glases durch die Phönizier längst bekannt war, so wurden doch diese Oeffnungen der Wohnzimmer nie mit Glas verschlossen, denn bei der oft anhaltend hohen Temperatur der Luft würden Glasfenster die Schwüle in den Zimmern gesteigert haben, daher verschloß man die Fensteröffnungen durch Gitterläden (HL. 2, 9) oder netzförmige Vorhänge.

An die Pfosten der Thüren sollten die Israeliten die Worte 5 Mos. 6, 4 fg. (das sogenannte Sᵉmá;), um sie beständig vor Augen zu haben, anschreiben (V. 9); obgleich diese Worte nicht eigentlich, sondern figürlich verstanden sein wollten, so wurde jener Befehl doch von den Israeliten eigentlich vollzogen; wie auch noch heutzutage an der Thürpfoste jedes frommen Juden eine kleine, gewöhnlich in einer Glasröhre befindliche, mit dem Sᵉmá; beschriebene Papierrolle angebracht ist zur steten Erinnerung an den Bundesgott beim Ein- und Ausgang. Eine ähnliche Sitte findet sich durchgängig bei den Mohammedanern, welche nicht nur über die Thüren, sondern auch fast an alle Wände der Häuser Stellen aus dem Koran anzuschreiben pflegen. Zuweilen waren die Thüren bei den Israeliten aus Stein gefertigt, in bescheidenen Privathäusern aber nicht eben hoch (vgl. Spr. 17, 19: „Wer seine Thür hoch macht, ringet nach Unglück"); es ist nämlich eine Sitte der Araber, in die Häuser, welche sie ausplündern wollen, hineinzureiten, deshalb macht man oft den Eingang so niedrig, daß schwerlich ein Pferd hindurchkommen kann. Hiermit übereinstimmend erzählt ein neuerer Reisender, daß die Thür in dem Haus eines Armen kaum 3 Fuß hoch sei, daß man aber die Wohnung eines Mannes von Macht und Ansehen schon an seiner Thür erkenne, deren Höhe mit der Eitelkeit des Besitzers im Verhältniß steht. Ein hohes Thor ist ein Zeichen königlicher Würde des Besitzers des Hauses, so z. B. das Allah-Kapi zu Ispahan und das Bab-Humaljun oder die Hohe Pforte in Konstantinopel; so werden auch die Thore von Jerusalem und Zion oft mit dem Nebenbegriff der Größe genannt. Die Thür bewegte sich nicht durch an der Seite angebrachte Bänder, sondern wurde an dem obern und untern Ende von Zapfen gehalten (Spr. 26, 14), welche in besondere Pfannen (1 Kön. 7, 50) eingelassen waren. Stadtthore überzog man wol auch, um sie zu befestigen, mit starkem Eisen (Apg. 12, 10), auch waren nur bei solchen und an den Thüren von Schatzkammern und Gefängnissen eiserne Riegel und Schlüssel in Gebrauch. Für gewöhnlich hatte man hölzerne Riegel, zu denen entsprechende hölzerne Instrumente zum Oeffnen (Richt. 3, 25; Jes. 22, 22) gehörten; bis auf die neuesten Zeiten waren Schlösser, Riegel und Schlüssel an Häusern und selbst an Stadtthoren von Holz; die Schlüssel, etwas über eine Spanne lang und von der Dicke eines Daumens, hatten vorn an der einen Seite mehrere kurze

Nägel oder starke Drahtstifte, so geordnet und so weit voneinander, daß sie auf andere, in dem hölzernen Riegel befindliche, paßten und so diesen hinwegziehen konnten. Ein sehr fester Verschluß der Thüren wurde jedenfalls dadurch nicht erzielt; vielleicht schob man daher noch besondere Riegel von innen vor, sodaß man die Thür nur von innen aufthun konnte (HL. 5, 5; vgl. Luk. 11, 7). Die Thüren sind auch heute in Jerusalem stets verschlossen, daher hat man, um in das Haus zu kommen, mit einem an der Thür befestigten Ring an dieselbe zu klopfen (Matth. 7, 7; Luk. 12, 36; 13, 25; Apg. 12, 13), wol auch seinen Namen dabei zu nennen (Apg. 12, 14; Offb. 3, 20), um von dem Thürhüter oder der Thürhüterin (Joh. 18, 16 fg.; Apg. 12, 13) Einlaß zu erhalten; römische und griech. Schriftsteller erwähnen in gleicher Weise solche Thürhüterinnen, und auch der alte griech. Uebersetzer der Bücher Samuel's dachte 2 Sam. 4, 6 an eine solche. Vor fürstlichen Gebäuden standen Trabanten, besonders wurde das Portal des königlichen Palastes bewacht (1 Kön. 14, 27; 2 Kön. 11, 6); hier war die Aufstellung einer solchen Thorwache sehr natürlich, auch wird dieselbe durch den Umstand bestätigt, daß in Chorsabad vor einem Hauptportal im Steingetäfel zu beiden Seiten runde Löcher sich befinden, welche höchst wahrscheinlich den Thorwächtern zur Einsetzung der Lanzen dienten.

Noch haben wir das Dach des Hauses zu betrachten. Die Häuser, mit theilweiser Ausnahme der Tempel, haben im Orient sämmtlich platte Dächer, sodaß man von der Straße aus, da die Häuser aneinanderstehen, fast nur eine horizontale Linie als das oberste Ende sieht. Man konnte daher von einem Dach leicht auf das andere gehen und so fort bis an die Stadtmauer, um von da ins Freie zu gelangen, ohne die Straße zu berühren; so war es wirklich möglich, das Gebot des Herrn zu erfüllen (Matth. 24, 17), beim Untergang der Heiligen Stadt vom Dach aus zu fliehen. Die Dächer sollten nach 5 Mos. 22, 8 mit einer Lehne, d. i. mit einer Brustwehr versehen sein, damit nicht Blutschuld auf das Haus geladen werde, wenn jemand herunterfalle. Diese Vorsichtsmaßregel war wahrscheinlich bei manchen Häusern in dem Lande, welches die Israeliten erobern sollten, noch nicht getroffen, und da diese Häuser vielleicht nicht zum Tragen der Brustwehr geeignet waren, so sollte wenigstens kein neues Haus ohne dieselbe gebaut werden. Sie pflegte nach der Straße zu etwas höher zu sein als nach dem Hofe zu, und hier wurde auch an dieselbe die zum Schutz gegen die Hitze über den Hof ausgespannte Leinwand befestigt. Der Boden des Daches besteht gewöhnlich aus einem wasserdichten Estrich; ein solches konnte leicht und ohne Gefahr für die darunter Befindlichen aufgehoben werden von den Trägern, welche einen Kranken zu Jesu bringen wollten (Mark. 2, 4). Manche Dächer waren aber auch aus Stein gebaut, sodaß sie, in der Mitte ein wenig erhöht, zu beiden Seiten schräg abliefen oder so, daß nur die eine Seite die andere um weniges überragte, damit das Regenwasser ablaufen könne, welches man auch in besondern Röhren nach der Cisterne leitete. Sicherlich waren auch einzelne Theile oder größere Stücke des Daches mit Erde bedeckt; auch konnte in dem Lehm- oder Gipsboden, aus dem oft das Estrich bestand, leicht ein spärliches Gras aufsprießen, welches aber, in der Höhe um so mehr den sengenden Sonnenstrahlen ausgesetzt, bald verdorren mußte (Ps. 129, 6; 2 Kön. 19, 26; Jes. 37, 27); ähnliches wird auch aus Italien berichtet, und in Persien kommt es vor, daß man Schafe und Kälber auf den Dächern weidet, sogar Gärten werden auf den Plattformen der Dächer angelegt; so befindet sich z. B. auf dem preuß. Consulatsgebäude zu Jerusalem zwei Stock hoch ein eigentlicher, nicht eben kleiner Garten, in welchem blühende Lilien, Granaten- und Orangenbäume einen herrlichen Aufenthalt gewähren (s. Dach).

In unmittelbarer Verbindung mit dem Dach stand das Obergemach. Es wird noch jetzt im Morgenland mit demselben Namen bezeichnet, der dafür im A. T. üblich ist, nämlich ;Alijá (2 Sam. 19, 1; Richt. 3, 20; 1 Kön. 17, 19; 2 Kön. 4, 10; 23, 12; Dan. 6, 11; vgl. Apg. 1, 13; 9, 37. 39; 20, 8). Das Wort Obergemach bezeichnet an sich nur ein höher liegendes Zimmer im Gegensatz zu einem tiefer gelegenen, also den obern Theil des Hauses, den obern Stock; somit wird man sich eine besondere Etage darunter vorstellen dürfen, zuweilen aus einem, höchstens aus zwei Zimmern bestehend, welche an beiden Seiten nicht bis an den Rand des untern Stocks reicht, sondern ein wenig eingerückt ist; derartige besondere Stockwerke in Form kleiner, einzeln stehender Häuschen oder, an der Seite erbaut, in Form eines Nebenzimmers finden sich sehr häufig im Orient; wie zum Theil noch jetzt, wurden sie auch im Alterthum über dem Thorweg angelegt (2 Sam.

19, 1), in der Regel aber standen sie bei den Hebräern auf dem platten Dach in der Mitte des Hauses, ringsum völlig frei und nicht mit einem andern Gebäude verbunden; sie hatten meist zwei Thüren, von denen die eine nach dem Innern des Hauses, die andere gewöhnlich zu einer Treppe unmittelbar nach der Straße führte. Oft diente das Obergemach den Frauen der Söhne des Hauses zum Aufenthalt, aber dorthin begaben sich auch die Männer zu ernster Arbeit oder zur Erholung, um von dem Geräusch des Hauses entfernt und ungestört zu sein; dort wird sich also auch der Prophet Elisa aufgehalten haben, wenn eine kleine Kammer 2 Kön. 4, 10 genannt wird, welche die Sunamitin für ihn herrichtete; ein Obergemach war auch das Sommerzimmer des Eglon (Richt. 3, 20), woraus Ehud entfloh, nachdem er Israel an dem moabit. König gerochen (V. 23, 26), ferner die Kammer, wohin sich David begab, um in der Einsamkeit über Absalom zu weinen (2 Sam. 18, 33), die obere Kammer, woselbst Ahas seine Altäre errichtete (2 Kön. 23, 12), und die innere Kammer, wo der Prophet den König Jehu salbte (2 Kön. 9, 2). Auch benutzte man ein solches Obergemach als Todtenzimmer (Apg. 9, 37. 39), und um daselbst zu beten (Tob. 3, 12; Apg. 1, 13 fg.; 20, 8 fg.). Wie im Hofe, so befinden sich auch auf dem Söller oder in dessen Umgebung einzelne Bäume oder eingemauerte Blumentöpfe. In neuerer Zeit findet sich am Rande der Dächer oft eine pyramidalförmige, mehrere Dreiecke bildende Einfassung zu dem Zweck, durch die runden hohlen Ziegel derselben frische Luft hereinströmen zu lassen. Auch in frühern Zeiten scheint man darauf bedacht gewesen zu sein, besonders das Obergemach so einzurichten, daß es von der Luft durchstrichen werden konnte und also möglichst kühl wurde, und auf solche weite, luftige Söller ist Jer. 22, 14 hingewiesen; man wendet auch heute im Morgenland verschiedene Mittel an, die Zimmer kühl zu machen, und meist geschieht dieses durch Oeffnungen in der Decke, durch welche frische Luft hereinkommt; auch haben größere Säle öfters Kuppeln an der Decke mit kleinern Oeffnungen, besonders gegen Norden, um den kühlen Nordwind eindringen zu lassen. Grundt.

Hausgeräthe. Die Zimmer der Häuser hatten entweder einfache, mit weißer Tünche überzogene Steinwände oder dieselben waren in vornehmen Häusern mit einer Holzdecke überkleidet, denn wenigstens werden die getäfelten Zimmerwände oft als besonderer Luxus genannt (Hag. 1, 4; Jer. 22, 14); so war natürlich auch die Thronhalle in dem Salomonischen Palast mit getäfelten Wänden versehen (1 Kön. 7, 7), und vielleicht wurde auch, wie das in den Häusern reicher Römer der Fall war, das Tafelwerk noch mit edelm Metall, besonders mit Gold, überzogen. Zur Ausschmückung der Gefäße, Götterbilder, Waffen und Möbel bediente man sich im Alterthum gern des Elfenbeins, in Tyrus waren sogar die Ruderbänke der Schiffe damit verziert, und ebenso benutzten es die Hebräer für ihre Zimmer (Ps. 45, 9; Am. 3, 15); wegen der massenhaften Verwendung dieses Materials zur innern Auszierung wird das von Ahab erbaute prächtige Haus sogar der „elfenbeinerne Palast" genannt (1 Kön. 22, 39). Zur besondern Ausschmückung der Zimmer oder einzelner Gegenstände in denselben verwendete man auch vielfach das Bildwerk; so war der Thron des Salomo von 14 prächtig aus Gold gearbeiteten Löwen, als den Symbolen der Stärke, getragen und umgeben (1 Kön. 10, 19 fg.; 2 Chron. 9, 19 fg.). Das mosaische Gesetz (2 Mos. 20, 4 fg.; 5 Mos. 4, 16 fg.; 27, 15) untersagte die Bilder nur in dem Fall, daß sich Abgötterei mit ihnen verband, aber die pharisäischen Juden späterer Zeiten duldeten Bildwerke überhaupt nicht. Darum wurde, nach Josephus, ein von dem Tetrarchen Herodes in Tiberias erbauter Palast, der mit Thierfiguren geschmückt war, verbrannt. Allein das Schloß des Johannes Hyrkanus jenseit des Jordans behielt trotzdem den Schmuck seiner großen Thierbilder. Die Fußböden der Zimmer waren oft mit gebrannten Steinen oder auch mit bunten Marmorplatten belegt; so wurde das große Gastmahl des Ahasverus in Susa in einem königlichen Gemach gehalten (Esth. 1, 6 fg.), dessen Musivboden durch Grünstein, Marmor, Perlmutter- und Schwarzstein, d. h. durch einzelne Platten oder Flächen von jenen vier Steinen verschiedener Farben, gebildet war. Wenn Luther in Mark. 14, 15; Luk. 22, 12 das Local des letzten Mahls Jesu „gepflasterter Saal" übersetzt, so bezieht sich dieses Prädicat auf die Beschaffenheit des Fußbodens, allein man hat, nach dem Urtext, vielmehr an die besondere Vorbereitung des Saales für ein Gastmahl, also an die Beschaffenheit der Polster oder Divans zu denken. Letztere bilden überhaupt einen wesentlichen Bestandtheil der Zimmer; Schilfmatten oder Teppiche bedecken den Boden, welcher oft auf der der Thür entgegengesetzten Seite etwas

höher ist. Jedoch sind die Möbel wesentlich nur Sofas und Lagerstätten, wie solche auch heute noch im Orient ringsum im Zimmer angebracht sind; zuweilen stand vor ihnen ein Tisch (Ez. 23, 41) oder auch Stühle (2 Kön. 4, 10), welche heutzutage im Orient zumeist nur in fränkischen Häusern getroffen werden, während die arab. Kaffeehäuser höchstens kleine Strohstühle besitzen. Die Lagerstätten selbst waren oft aus Elfenbein (Am. 6, 4) und in luxuriöser Weise mit bunten Teppichen geschmückt (Spr. 7, 16), auf welche man Ruhekissen (Ez. 13, 18) legte, welche als sammtene oder damastene Polster auch heute noch der Bequemlichkeit des Orientalen dienen. Auch in den an den Wänden des Zimmers angebrachten Nischen befinden sich theils solche Sitzpolster, theils verschiedene Effecten, z. B. lederne Koffer mit Kleidern, Bettmatratzen, welche man des Morgens zusammenzurollen pflegt, mit Baumwolle gefüllte Kopfkissen, wattirte Bettdecken, Porzellangeschirr u. dgl.; Kästen und Kommoden hat der Orientale nicht. Zu den wesentlichen Stücken der Zimmereinrichtung gehörte auch der Leuchter (2 Kön. 4, 10), für welchen die von dem heiligen Leuchter (s. d.) gegebene Beschreibung (2 Mos. 25, 31—37; 37, 17 fg.) schwerlich zu vergleichen sein dürfte; wol gab es auch nur zu diesem besondere Apparate, nämlich Zangen und Lichtscheren, Lampenputzen und kleine Pfannen, worauf diese lagen (2 Mos. 25, 38). Da außer zum Kochen kaum regelmäßiges Feuer gemacht zu werden brauchte, so befanden sich selten Kamine in den Häusern, denn den Rauch ließ man durch die Thür aus dem Zimmer entweichen; Oefen aber werden vielfach erwähnt (3 Mos. 2, 4; 7, 9; 11, 35; Kl. 5, 10), und unter dem betreffenden Wort tannúr wird man sich einen tragbaren Ofen zu denken haben, dergleichen im Morgenland gebräuchlich sind und die gewöhnlich auch zum Geräth des Reisenden gehören; nach dem Vermögen und dem Rang der Eigenthümer sind sie aus verschiedenem Material verfertigt. Hieronymus beschreibt einen solchen Ofen als ein rundes metallenes Gefäß, das von außen durch das inwendig brennende Feuer schwarz aussehe. Aehnlich werden wir uns den Jer. 36, 22 erwähnten Feuertopf zu denken haben, als eine Art von Kohlenpfanne, wie sie auch die Griechen zur Erleuchtung und Erwärmung benutzten, da die Lampen überhaupt erst später in Gebrauch kamen. Auch die Hindus pflegen bei kalter Witterung durch kupferne oder irdene Becken, in welchen Feuer brennt, die Zimmer zu erwärmen. Die heutigen Araber haben auch einen solchen Feuertopf, Monkal genannt, welcher mitten im Zimmer in einer runden Vertiefung steht; man läßt darin das Feuer abbrennen und stellt dann ein viereckiges Gerüst mit einem Deckel darüber, bedeckt es mit einem Teppich und hält dadurch die Wärme sehr gut zusammen.

Die genannten Geräthe waren im allgemeinen der nothwendige, aber ausreichende Bedarf eines jeden Zimmers, welches nicht für besondere Zwecke bestimmt war. Nur die hintersten Zimmer des Hauses, wie dies auch heute noch orientalische Sitte ist, dienten den Frauen zur Wohnung, und wurden von dazu bestellten Auffsehern streng bewacht; außer dem Hausherrn durfte sie kein Mann betreten, und noch heute gehört es zu den Seltenheiten, wenn einem Reisenden der Besuch eines Harems, d. i. Frauengemachs, gestattet wird. Von Josephus werden auch Speisezimmer in den Palästen der Reichen erwähnt. Ein heimliches Gemach wird Matth. 15, 17; Mark. 7, 19 angedeutet. Der Mohammedaner betritt es wegen der vorzunehmenden Waschung mit einem enghalsigen Wasserkrug; der Ort selbst gilt ihm für obscön, und so erklärt sich auch der Befehl des Jehu (2 Kön. 10, 27), den Tempel des Götzen Baal in ein geheimes Gemach zu verwandeln (Esra 6, 11; Dan. 2, 5). Bei Königen und Magnaten gab es besondere Zimmer für den Aufenthalt im Sommer und Winter, der Prophet Amos (Kap. 3, 15) macht einen Unterschied zwischen Winterwohnungen und Sommerpalais, und ein Winterhaus wird auch von Jeremia (Kap. 36, 22) erwähnt. Auch heute befinden sich in der Umgebung größerer Städte herrliche Gärten mit Landhäusern zum Aufenthalt während der Hitze des Sommers; besonders sind die Griechen und in neuester Zeit auch der englische Consul darauf bedacht gewesen, herrliche Gärten mit Häusern im Nordwesten von Jerusalem anzulegen. Grundt.

Haushalt, s. Haushalter.

Haushalter. Gott ist im N. T. mehreremal mit einem Haushalter oder Hausherrn verglichen (Luk. 12, 42 fg.; 14, 21), und sein Werk, die Welt, mithin mit einem Haushalt, der unter göttlicher Leitung und Verwaltung steht (Eph. 1, 10), und, nach letzterer Stelle, in einer Reihe von Entwickelungsperioden zu seiner Vollendung gelangt. Auch die Christen werden öfters als solche mit Haushaltern und Verwaltern verglichen, insofern

die von ihnen empfangenen göttlichen Gnadengaben (s. d.) als anvertraute Güter erscheinen, die sie zu bewirthschaften haben und in Beziehung auf deren gute Verwendung sie Gott verantwortlich sind (Matth. 25, 14 fg.). Sie sollen dieselben als „gute Haushalter" zu gegenseitigem Nutzen verwenden (1 Petr. 4, 10). Das Bild vom Haushalter oder Verwalter wird insbesondere auch auf die Apostel und Vorsteher der christl. Gemeinden ausgedehnt. Paulus will als ein „Haushalter der Gottesgeheimnisse" betrachtet werden (1 Kor. 4, 1), und nach Tit. 1, 7 soll ein Bischof als ein „Haushalter Gottes", d. h. als einer, der im Dienst Gottes die Gemeinde zu verwalten hat und für die Art seiner Verwaltung Gott verantwortlich ist, sich untadelhaft erweisen. Schenkel.

Havila. In der Aufzählung der vier Paradiesflüsse heißt es (1 Mos. 2, 11 fg.), daß der Pison das ganze Land Havila (Ḥawîla) umströmte, wo es Gold, Bdellium und einen gewissen Edelstein gäbe (nach der traditionellen Erklärung Onyx). Das Land steht dem vom Gichon (Nil) umflossenen Kusch (Aethiopien) gegenüber und erscheint nach dem Zusammenhang als ein südöstliches Wunderland. Es liegt daher ziemlich nahe, mit manchen alten und neuen Erklärern an Indien zu denken. Aber die Aufzählung in der, aus einer andern Quelle stammenden, systematischen Tafel (1 Mos. 10) spricht eher dafür, daß es im südlichen Arabien zu suchen sei. Havila steht hier einmal (V. 7 = 1 Chron. 1, 9) unter den Söhnen von Ham's Sohn, Kusch, die man großentheils mit einiger Sicherheit nach Ostafrika und Südarabien verlegen kann, einmal (V. 29 = 1 Chron. 1, 23) unter den Söhnen Joktan's, eines Abkömmlings von Sem, welche, soweit sie sich geographisch bestimmen lassen, alle im südlichen Arabien zu suchen sind. Man meint nun vielfach, daß diese beiden Havila voneinander verschieden seien, aber viel näher liegt die durch mehrfache Analogien zu belegende Annahme, daß der Verfasser der Völkertafel direct oder indirect verschiedene Quellen benutzt hat, deren eine Havila und andere Striche Südarabiens den schwarzen Völkern (Kusch) zutheilte, während die andere sie, mehr von ethnographischem Standpunkt ausgehend, durch Joktan mit den Semiten verband. Bei einer so entlegenen Gegend, welche, wie wir sahen, mit einem wunderbaren Schein umgeben war, kann dies nicht befremden. Zu beachten ist aber, daß 1 Mos. 10, 29 das nach 1 Mos. 2, 12 goldreiche Havila unmittelbar neben dem als eigentliches Goldland betrachteten Ophir erscheint. Vollends entscheidet nun aber für die Lage Havilas in Arabien die Angabe 1 Mos. 25, 18, daß die Ismaeliten „von Havila bis Schur" (nordöstlich von Aegypten) gewohnt hätten. Die Stelle 1 Sam. 15, 17 würde uns sogar dahin führen, Havila als einen von Palästina gar nicht sehr entfernten Punkt anzusehen, denn König Saul soll hier die Amalekiter „von Havila nach Schur hin" geschlagen haben; doch leidet der ganze Bericht an Uebertreibungen und ungeschichtlichen Zügen, und diese Ortsangabe steht auch geradezu unter dem Einfluß der ebengenannten Stelle 1 Mos. 25, 18. Wir dürfen daher nichts auf sie geben. Aber aus der Betrachtung sämmtlicher Stellen kommen wir zu dem Ergebniß, daß Havila aller Wahrscheinlichkeit nach ein Ort oder Land im südlichen Arabien war, von dem man wenig wußte, sodaß die Phantasie Freiheit hatte, es mit ihren Reizen auszuschmücken.

Man hat sich vielfach Mühe gegeben, Havila genauer nachzuweisen. Man hat an Haulân, einen District in Jemen, oder an Ḥaulân, einen jemenischen Ort, gedacht, aber die Namensformen scheinen zu wenig zu stimmen. Ferner hat man die Chaulotäer des Eratosthenes (Strabo, XVI, 767; Dionysius Perieget., Orbis descript., V. 956, welcher dem Vers zu Liebe „Chaulasier" daraus macht) herangezogen, die aber in der Syrischen Wüste oder doch in Nordarabien gewohnt haben werden. Endlich hat man Havila im Sinus Avalites finden wollen, der jedoch an der afrikan. Seite (südwestlich von Aden) war. Eher dürfte es erlaubt sein, mit Bochart an das Ὑαιλα des Ptolemäus (VI, 7) zu denken, welches nach seinen Ortsbestimmungen im südöstlichen Jemen lag. Hyaila entspricht wahrscheinlich einer arab. Diminutivform Ḥuwaila, welche sich mit dem hebr. Ḥawîla ziemlich deckt. Diese Form kommt als arab. Ortsname wirklich vor. Denn Niebuhr („Beschreibung von Arabien [Kopenhagen 1772]", S. 342; vgl. die Karte, Tafel XIX) führt einen Ort nahe bei der Küste des Persischen Meerbusens in Bahrain (ungefähr unter dem 26° nördl. Br.) an, welcher Huwaila (in moderner Aussprache Ḥuaele) heißt. Unmöglich wäre es sogar nicht, daß dies gerade das biblische Havila ist, aber passender scheint doch die weit südlichere Lage des Ptolemäischen Hyaila. Nöldeke.

Havran. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Ezechiel (Kap. 47, 16. 18) das Gebiet,

welches sich zwischen Damaskus und Gilead ausbreitet, also den nördlichen Theil des Ostjordanlandes, sodaß sich der Begriff von Havran zum größten Theil mit dem von Basan (s. d.) deckt. In der griech. Zeit zerfiel dieser Havrangau in die Landschaften Ituräa, Gaulanitis, Auranitis, Batanäa und Trachonitis (s. d.). Auch heute noch wird nicht selten in dem vulgären Sprachgebrauch jener Gegenden der gleiche Landschaftscomplex als Hauran bezeichnet; doch haftet dieser Ausdruck genauer an dem hochgethürmten, ehemals vulkanischen Gebirge Hauran und der an seinem westlichen Fuß sich ausdehnenden welligen Ebene en-Nukrah, welche die gesegnetsten Weizenernten von ganz Syrien liefert und in ihren vielen kleinen Hügeln eine Menge uralter unterirdischer Ortschaften besitzt (Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 44 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1852], II, II, 807 fg.). *Furrer.

Hazar-Addar wird 4 Mos. 34, 4 und Jos. 15, 3 als südlicher Grenzort des Landes Kanaan und des Stammgebiets Juda aufgeführt, an letzterer Stelle jedoch in zwei Ortsnamen, Hezron und Addar, getrennt, woraus hervorgeht, daß es eigentlich zwei Ortschaften, übrigens beide nahe beieinander, und zwar Addar höher gelegen, waren. An die kanaanit. Königsstadt Arad (Jos. 12, 14 [s. d.]) ist, wegen dieser Lesart bei den LXX zu 4 Mos. 34, 4, nicht zu denken; vielmehr ist die Ortslage für Hazar-Addar bedeutend weiter südlich, wol nordwestwärts von Kades (s. d.), zwischen diesem und Azmon (s. d.) zu suchen. Kneucker.

Hazar-Enon oder **Hazar-Enan** wird 4 Mos. 34, 9. 10 und Ez. 17, 17; 18, 1 als östlichster Punkt der idealen Nordgrenze des Heiligen Landes und des Stammgebiets Dan genannt, und gehörte als „damascenischer Grenzort" schon zum Gebiet von Damaskus. Der Name bedeutet „Quellenhof", denn der Ort scheint durch Quellbrunnen ausgezeichnet gewesen zu sein. Wenn also die Tabula Peutingeriana (X, e) an der Straße von Apamea nach Palmyra eine Station „Hundert Brunnen" (Putea bei Ptolemäus, V, 15, 24) angibt, 27 Millien, d. i. gegen 11 Stunden, nordwestwärts von Palmyra, so dürfte wol in derselben unser Quellengehöfte vermuthet werden (s. noch Hazer-Hattichon). Kneucker.

Hazar-Gadda, eine Stadt im „Mittagsland" des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 27), bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden. Denn wenn Raumer, gestützt auf die an sich schon widerspruchsvolle Bemerkung des Hieronymus, Gadda im äußersten Süden überrage ostwärts das Todte Meer, die Oertlichkeit am Westufer des Todten Meeres in der Ruine Sebbeh wieder finden wollte, welche auf einer kleinen, allem Anschein nach unzugänglichen Hochebene eines pyramidenförmigen, steil aus dem Meer aufsteigenden Felsen, ein wenig südlich vom Wadi es-Seyâl, liegt, so beruht jene Angabe des Hieronymus ohne Zweifel auf Verwechselung von (Hazar-)Gadda mit Engaddä (s. Engedi) am Todten Meer, und der Vermuthung des neuern Gelehrten widerspricht schon der Name Hazar, welcher ein Dorf, Gehöfte, nicht aber eine Bergfestung bezeichnet. Vielmehr ist in dieser schwer zugänglichen Felsenburg Sebbeh die Ortslage der alten und berühmten Festung Masada (was eben Bergfeste bedeutet) zu erkennen, welche zuerst von dem Makkabäer Jonathan erbaut und späterhin von Herodes dem Großen als ein Zufluchtsort für sich selbst befestigt und unüberwindlich gemacht wurde (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 8, 2. 3; vgl. IV, 7, 2; „Alterthümer", XIV, 11, 7; 13, 9; 14, 6). Vgl. noch Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 477 fg., und Groß in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1845), S. 242, gegen v. Raumer's „Beiträge zur biblischen Geographie" (Leipzig 1843), S. 25. Kneucker.

Hazarmaveth, 1 Mos. 10, 26 als Sohn des Joktan aufgeführt, bezeichnet eine Völkerschaft Arabiens, und zwar die Chatramotiten in der heutigen Landschaft Südarabiens Hadhramaut, östlich von Jemen am Ocean. Der Name der Landschaft, gewöhnlich aus der hebräischen und arab. Sprache „Vorhof des Todes" erklärt und auf das ungesunde Klima bezogen, dürfte vielmehr, nach Hitzig, ind. Ursprungs (gadhrameta) sein und Leichnam, dann aber auch Weihrauch zum Einbalsamiren des Leichnams bedeuten, somit also schon einen wichtigen Handelsartikel der alten Chatramotiten bezeichnen. Schon Eratosthenes (bei Strabo, XVI, 768 fg.) rechnet diese Völkerschaft zu den vier Hauptstämmen, welche das südliche Arabien bewohnen, kennt den lebhaften Handel mit Weihrauch, Myrrhen und andern Spezereien, und sagt, daß diese Gegenstände vom Aelanitischen Meerbusen aus abgeholt worden seien; auch die Küstenstädte Hadhramants selbst unterhielten einst als Stapelorte ind. Waaren einen lebhaften Landhandel durch das innere Arabien mit Kara-

vanen bis zu den Handelsplätzen an den Gestaden des Mittelmeers. Jetzt sind Jemen und Hadhramaut gar nicht mehr die Niederlage der indischen und ägypt. Waaren, und nicht einmal die Landesproducte werden auf eigenen Schiffen verführt, sondern immer nur von fremden geholt. Von verschiedenen Häfen an der Küste (Makalla, Schehr u. a.) werden Weihrauch, arab. Gummi, Aloë, Drachenblut (ein Baumharz) und andere Erzeugnisse nach Maskat und Indien verfahren, während nach Jemen verschiedene Sorten Leinwand, Teppiche u. dgl. gebracht werden.

Mit den Chatramotiten scheinen die Adramiten (s. Hadoram) zu einer Völkerschaft, unter einerlei Herrschaft, vereinigt gewesen zu sein; denn beide Namen wechseln vielfach bei alten Schriftstellern miteinander, bei andern werden sie auch wieder unterschieden. So nennt der Geograph Ptolemäus (VI, 7, 10, 25, 26) östlich von den Homeriten (Himjariten; s. Ophir) die Adramiten mit der Handelsstadt Kane am Meer, und nördlich von ihnen, westlich von der Myrrhengegend, die Chatramotiten, während Theophrast, der Vater und Begründer der Pflanzenkunde, ums J. 312 v. Chr., in seiner „Pflanzengeschichte" (IX, 4) ein Adramytta geradezu unter den Weihrauch- und Myrrhengegenden selbst erwähnt, Marcian dagegen wieder die Chatramotiten an den Fluß Prion (Wadi Missile) um den Indischen Meerbusen setzt, und noch andere dieselben, wie es scheint, sogar bis an den Persischen Meerbusen reichen lassen, wie denn auch Sabota, nordwärts von der Seestadt Kane, als Hauptstadt bald der Chatramotiten, bald der Adramiten genannt wird. Dieser große Ort soll vor alters 60 Tempel gehabt haben und der einzige große Stapelplatz alles Weihrauchhandels gewesen sein, für welchen die andere Handelsstadt am Meer, Kane, als Hafen gedient haben mochte, wo die Schiffe aus Indien, Persien und Aegypten gegenseitig ihre Waaren absetzten (s. Sabtha). Die große Südküste, welche früherhin unter den Namen Dschâfa (Dschôf) und Hadhramaut begriffen wurde, hat in den verschiedenen Zeiten veränderte Bezeichnungen bei den Arabern erhalten, und jederzeit sind die Grenzen des letztern Landes fließende geblieben. Reisende der neuern Zeit beschränken die Benennung Hadhramaut auf einen sehr kleinen Raum, 3 Tagereisen lang und eine breit, nur Ein weites fruchtbares Thal mit vielen Nebenthälern, 5 Tagereisen weit von Makalla landeinwärts gelegen und fast parallel mit der Seeküste ziehend. Die Bevölkerung dieser Küste ist verschiedenen Ursprungs; die höhern Klassen, welche die Aristokratie bilden, stammen aus Jâfa und Hadhramaut und unterscheiden sich von den übrigen durch eine viel hellere Gesichtsfarbe; die andern stammen von Fremden ab, welche sich zu verschiedenen Zeiten hier niedergelassen haben. Zudem will man, neuern Reiseberichten zufolge, im Innern des Gebiets von Jemen gegen Hadhramaut hin (nach andern in Hadhramaut selbst) im Mund des dortigen Volks eine eigene, nichtarab. Sprache entdeckt haben, welche der Sprachforscher Fresnel dem Stamm der Kuschiten zuzuweisen sucht (s. Aethiopien). Hierher, nach Hadhramaut, verlegen die Araber auch viele ihrer alten Sagen, welche zum Theil im Koran erwähnt werden; dort soll der Stamm Ad und der zu ihm gesandte Prophet Hud gewohnt haben (sein Geburtsort „Beled Nebi Hud"), dessen Grab man noch nahe bei einem Vulkan zeigt, welcher „Albîr Hud", d. i. der „Brunnen des Hud", genannt wird, in welchem die Gottlosen ihr Verderben finden werden. Vgl. Hitzig und Tuch zu 1 Mos. 10; Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850)); Burckhardt, „Reise in Nubien" (Weimar 1820), S. 435, 605; Niebuhr, „Beschreibung von Arabien" (Kopenhagen 1772), S. 283 fg.; Wellstedt, „Reisen in Arabien", deutsch von Rödiger (Halle 1842), II, 334 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1846), XII, 44, 609 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 89 fg.; s. auch Arabien. Kneucker.

Hazar-Sual („Fuchshof"), eine Stadt im südlichen Theil des Stammgebiets Juda, später den Simeoniten gehörig, nach dem babylonischen Exil aber wieder von Juden bewohnt (Jos. 15, 28; 19, 3; 1 Chron. 4, 28; Neh. 11, 27). Der Bedeutung des Namens würde Et-Thali (ét ta;li) entsprechen, eine Ortslage im Süden von Hebron (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 862). Kneucker.

Hazar-Susa, auch **Hazar-Susim** („Roßhof"), eine Stadt der Simeoniten (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4, 31). Kneucker.

Hazazon-Tamar, s. Engedi.

Hazer Hattichon, „das Mittlere Hazer (Hof, Dorf), welches an der Grenze von Haurân liegt" (Ez. 47, 16), führt seinen Namen zum Unterschied von zwei benachbarten

gleichnamigen Punkten. Es ist der östlichste Punkt im Norden der Idealgrenze des israelitischen Landes, aber noch zu Israel gehörig, liegt also südlicher als Hazar-Enon (s. d.), welches als der nordöstlichste Grenzpunkt schon zum damascenischen Gebiet gehörte. Das dritte Hazer wäre mithin südlich vom „Mittlern Hazer" zu suchen (vgl. Hitzig zu Ez. 47). Kneucker.

Hazeroth, die zweite Lagerstation der Israeliten nach ihrem Abmarsch vom Sinai gegen Kades zu (4 Mos. 11, 35; 12, 16; 33, 17. 18; 5 Mos. 1, 1), ohne Zweifel das heutige Hadhra oder Ain el-Hudhera = „Hazeroth", 18 Stunden nordostwärts vom Sinai. In jenem Thal befindet sich die einzige Quelle der Gegend, welche das ganze Jahr hindurch gutes, doch etwas salziges Wasser gibt; dort stehen auch viele Sträuche und Bäume, darunter einige niedrige Palmbäume. Vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), S. 808; Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838), II, 362 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), I, 248 fg. Kneucker.

Hazziddim, eigentlich **Ziddim** ohne Artikel (vielleicht = die „[höhern Berg-]Seiten" des Thals), eine befestigte Stadt im südlichen Theil des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 35); ohne Zweifel erhalten in Khirbet es-Saudeh, westwärts vom südlichen Ende des Sees Tiberias, an der Ebene (Ard) el-Hamma des Wadi el Fedschâz, welcher in den Jordan mündet gleich südlich nach dessen Austritt aus dem See (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 881). Kneucker.

Hebe, Hebopfer ist in der deutschen Bibel die Uebersetzung des hebr. terumá, welchem ein allgemeines Wort, wie Opfergabe, Spende eigentlich besser entsprechen würde. Doch wird nicht jedes Opfer als solches terumá genannt, sondern der Sprachgebrauch hat diesen Begriff auf solche Gaben eingeschränkt, die zum besten des Heiligthums und der Priester gespendet wurden, also auf die einfachen Weihgeschenke, im Gegensatz zu den wirklichen Altaropfern. Diese Gaben waren ursprünglich, wie wir aus 2 Mos. 25, 1 fg.; 35, 5 fg., 20 fg.; 36, 3 sehen, rein freiwillige, wurden aber sehr bald vom Gesetz näher bestimmt. Zur Errichtung und Ausstattung des Heiligthums hatte jeder Israelit von zwanzig Jahren und darüber einen halben „heiligen Sekel" (s. d.) beizusteuern (2 Mos. 30, 13 fg.; 38, 25 fg.); später waren die gesetzlichen Abgaben an das Heiligthum hauptsächlich diese drei: 1) die Opferbestandtheile, welche den Priestern zufielen (2 Mos. 29, 28; 3 Mos. 6, 16 fg.; 7, 14 fg., 34 fg.; 10, 14 fg.; 4 Mos. 6, 20; 18, 8 fg.); 2) die Erstlinge (4 Mos. 18, 12 fg.) und was von der Erstgeburt geopfert oder durch Geld eingelöst wurde (4 Mos. 18, 15 fg.); 3) die Zehnten der Israeliten an die Leviten und wiederum dieser an die Priester (4 Mos. 18, 21 fg.). Dazu kam noch in besondern Fällen die Abgabe von der Kriegsbeute (4 Mos. 31, 28 fg.). Ueber die Anstalten zur Aufbewahrung dieser Gaben und zu etwaiger Sammlung besonderer Geldbeiträge geben 2 Chron. 31, 11 fg.; Esra 8, 25; Neh. 12, 44; 13, 5; 2 Kön. 12, 9 fg.; 22, 4 fg. einige kurze Notizen (s. Tempel, Tempelsteuer). Aus den angeführten Stellen des Nehemia (s. auch Kap. 10, 37) ersehen wir ferner, daß in jener spätern Zeit der Begriff der terumá enger gefaßt wurde, wenn auch noch nicht so eng wie im Talmud, der ihn auf die für den menschlichen Gebrauch zubereiteten Landesproducte, d. h. deren Erstlinge und Zehnten, einschränkt. (Die traditionellen Bestimmungen über alles diese Weihgeschenke Betreffende bilden den Inhalt eines besondern Tractats (Terumoth) der Mischna, des sechsten der ersten Hauptabtheilung.) In ganz speciellem Sinn gebraucht endlich Ezechiel (Kap. 45, 1; 48, 8 fg., 12. 20. 21) das Wort, nämlich vom Lande selbst, d. h. von dem für das Heiligthum und die Priesterwohnungen abzusondernden Theil desselben. Steiner.

Heben und **Weben,** eine eigenthümliche Opferceremonie, die darin bestand, daß der Priester gewisse Opferstücke emporhob (d. h. dem Altar entgegenhielt) und hin und her bewegte, um sie Gott gleichsam vorzuzeigen und darzureichen. Die Haupthandlung dabei war das sogenannte Weben oder (besser gesagt) Schwingen, hebr. tenuphá (vom Verbum heniph); das Heben aber, hebr. terumá (von herim) ist nicht als ein Ritus für sich zu betrachten, obgleich Talmudisten, Rabbinen und viele andere es so erklären (nämlich: es sei eine Bewegung auf- und abwärts, das Weben dagegen eine solche vor- und rückwärts, mit und ohne Seitenbewegung nach rechts und links). Vielmehr bezeichnet das mit Heben übersetzte hebr. Wort nur ganz allgemein etwa soviel wie Darbringen (eigentlich etwas von einem größern Ganzen, beziehentlich von seinem Eigenthum, für Gott abheben, erheben); es ist ein gewöhnlicher und sehr häufiger Ausdruck, wenn immer von gottesdienst-

lichen Spenden, Gaben an das Heiligthum oder an die Priester die Rede ist (s. Hebe, Hebopfer). Daher kann für das bestimmtere Webopfer auch etwa das allgemeinere Hebopfer eintreten (vgl. 2 Mos. 38, 24 mit 4 Mos. 31, 52), nicht aber umgekehrt, und die bekannte Unterscheidung zwischen Webebrust und Hebeschulter (3 Mos. 7, 34 u. a.) ist nur eine scheinbare; denn nach 3 Mos. 8, 25 fg.; 9, 21; 10, 15; 2 Mos. 29, 22 fg. wurde die Handlung des Webens offenbar an beiden Stücken vollzogen, und selbstverständlich gilt von beiden auch das Heben, das Darbringen derselben als Opfergabe. Der Kürze wegen sind aber die beiden, eigentlich zusammengehörenden Bestimmungen auf die zwei Subjecte Brust und Schulter (richtiger Schenkel) vertheilt worden, und der Sprachgebrauch hat dann diese, ursprünglich willkürliche Vertheilung constant festgehalten, sodaß der Schein eines innern Grundes für dieselbe entstehen konnte. Daß es nur ein Schein ist, erkennt jeder der hebr. Redeweise Kundige leicht aus Stellen wie Jes. 11, 12; 18, 6; Spr. 10, 1 u. a. Das Nähere über diese Opferceremonie gehört daher in den Artikel Weben.

Steiner.

Hebräer ist die griechische, zunächst aus dem Aramäischen (;Ibrâ'â, ;Ebrâjâ) hervorgegangene Aussprache des ursprünglichen ;Ibri, Mehrzahl ;Ibrim, und dieses, eine Adjectivform, geht zurück auf ein Nomen ;ebër, welches in allgemeinstem Sinn etwas Gegenüberliegendes bezeichnet (vom Verbum ;abar, hinübergehen, überschreiten). In besonderm Sinn wird dieses ;ebër ganz gewöhnlich gebraucht von dem am Wasser liegenden Festland, also von einem durch die ursprüngliche Bodenbildung gegebenen und bleibenden Gegenüber, nämlich dem von Land und Wasser. Im Arabischen steht daher die entsprechende Nominalform ;ibr, ebenso ;ubr geradezu für Ufer, Flußgebiet, und auch im Hebräischen tritt das Wort in weitaus den meisten Fällen in Verbindung mit Flußnamen (besonders Jordan und Euphrat) auf, gewöhnlich allerdings so, daß damit das dem Sprechenden gegenüberliegende, das jenseitige Ufer gemeint ist; doch zeigen Stellen, wie 4 Mos. 32, 19; 1 Kön. 5, 4 (4, 24), deutlich genug, daß die im Arabischen gewöhnliche Bedeutung auch dem hebr. Sprachgebrauch ursprünglich zu Grunde liegt. Es war nöthig, dies vorauszuschicken, weil immer noch vielfach behauptet wird, ;Ibri bedeute und könne nichts anderes bedeuten als jenseitiger, von drüben, d. h. von jenseit des Euphrats Hergekommener. Daß diese Ableitung dem Erzähler, der (1 Mos. 14, 13) Abraham ausdrücklich den Hebräer nennt, vorgeschwebt habe (so die LXX, Raschi u. a.), ist möglich, aber sehr unwahrscheinlich ist, daß die Israeliten einen Namen, den die ältern Bewohner Kanaans ihnen beilegten, selbst angenommen und behalten haben sollen, und so müßten wir uns den Hergang doch wol denken, wenn Hebräer nichts anderes als jenseitiger bedeuten würde. Aus dem Gesagten erhellt nun aber, daß ;Ibri auch ganz allgemein den am Ufer Wohnenden bezeichnen kann. Die Hebräer hießen mithin so, weil sie aus einem Flußgebiet, dem nördlichen Mesopotamien, eingewandert waren, und sie konnten diesen Namen um so eher behalten, als auch ihre neuen Wohnsitze sich um ein Flußgebiet gruppirten.

Wie die meisten Volksnamen, so ist auch dieser, der nach dem oben Gesagten seinen wirklichen Entstehungsgrund in geographischen Verhältnissen hatte, von der spätern Sage auf eine bestimmte einzelne Persönlichkeit zurückgeführt worden; denn der 1 Mos. 10, 21. 24. 25; 11, 14 fg. genannte Heber soll nach den übrigen Angaben jener Kapitel offenbar als Stammvater der Hebräer gelten, als deren jüngerer Zweig dann die Abrahamiden erscheinen. Für den Verfasser jener Geschlechtsregister hatte also Hebräer noch eine weitere Bedeutung, die z. B. auch die Südaraber oder Joktaniden mit einschloß; im Sprachgebrauch aber verlor sich diese allmählich, und der Name blieb auf dasjenige Volk eingeschränkt, welches den Mittelpunkt der alttest. Geschichte bildet, sodaß die Benennungen Hebräer und Israeliten dem Umfang nach sich decken und miteinander wechseln können. Der Unterschied ist nur der: Hebräer ist der gewöhnliche Volksname, der im Gegensatz zu Fremden, Aegyptern, Kanaanitern u. s. w. gebraucht wird (1 Mos. 43, 31; 2 Mos. 1, 15; 2, 11; 1 Sam. 13, 3. 7; 14, 21), besonders wenn die Anrede an solche sich richtet (1 Mos. 40, 15; 2 Mos. 2, 7; 3, 18; 5, 3; 9, 1. 13; Jon. 1, 9) oder wenn sie selbst redend auftreten (1 Mos. 39, 14. 17; 41, 12; 2 Mos. 1, 16; 1 Sam. 4, 6. 9; 13, 19; 14, 11; 29, 3); Israeliten dagegen ist der höhere, an die große Vergangenheit und an die besondere Stellung des von Gott bevorzugten und geleiteten Volks erinnernde Name, den nur das Volk selbst im Munde führt. So bedienen sich z. B. die Propheten stets dieser letztern, mehr feierlichen Anrede oder der gleichbedeutenden: Jakob, Haus Jakob's und ähnliche (s. Israel).

Die beiden Namen verhalten sich also ähnlich wie Römer und Quiriten oder, um ein neueres Beispiel zu wählen, wie Schweizer und Eidgenossen. Dem entsprechend finden wir bei griechischen und röm. Schriftstellern (Plutarch, Pausanias, Tacitus u. a.) nur die Bezeichnungen Hebräer und Juden (welch letztere [s. d.] in den nachexilischen Verhältnissen ihre Erklärung findet), und ganz passend nennen wir den unmittelbarsten Ausdruck des Volksthums, die Sprache, hebräisch, nicht israelitisch. In den Büchern des A. T. kommt übrigens die Benennung hebräisch von der Sprache nicht vor, sondern diese heißt entweder jüdisch (2 Kön. 18, 26. 28; Jes. 36, 11. 13; Neh. 13, 24) oder Sprache Kanaans (Jes. 19, 18). Erst später, bei den Alexandrinern und im N. T., heißt, im Gegensatz zum Griechischen, die Landessprache Palästinas die hebräische (Sirach, Vorrede; Apg. 21, 40; 22, 2; 26, 14; Joh. 5, 2; Offb. 9, 11 u. a.), und zwar umfaßt dieser Ausdruck auch die spätere Landessprache, das Aramäische, welches zur Zeit Christi der allgemein verbreitete Volksdialekt geworden war (Matth. 5, 22; 16, 17; 27, 46; Mark. 5, 41; 7, 34; 14, 36; Joh. 1, 43; 5, 2; 19, 13; Apg. 1, 19; 1 Kor. 16, 22 u. a.). Auch Josephus nennt die Sprache der Bibel und den jüngern aram. Dialekt ohne Unterschied hebräisch; der Talmud dagegen und die Rabbinen halten beide auseinander, indem sie für das Althebräische sich stets der Bezeichnung „heilige Sprache" bedienen.

In der Zeit, da griech. Bildung und Sprache sich unter den Juden immer weiter verbreiteten und viele derselben, besonders außerhalb Palästinas, z. B. in Alexandria, überhaupt nur griechisch verstanden, konnte zwar jeder geborene Jude, ob er nun der Nationalsitte und -Sprache treu geblieben war oder nicht, immer noch Hebräer genannt werden (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5; Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 4; III, 4); es lag aber in der Natur der Sache, daß man mehr und mehr die Sprache als Hauptunterscheidungsmerkmal betrachtete und daher vorzugsweise diejenigen Juden, beziehentlich Judenchristen, welche den Landesdialekt sprachen, im Gegensatz zu den Hellenisten Hebräer nannte (Apg. 6, 1; 9, 29), und das waren in erster Linie die in Palästina Wohnenden, die mit der Sprache auch die jüd. Vorstellungen und Sitten am längsten behielten und noch im Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. die Hauptmasse der judenchristl. Partei bildeten.

Vgl. Bleek, „Der Brief an die Hebräer" (Berlin 1828—40), I, 31—36, und „Der Hebräerbrief" (Elberfeld 1868), S. 3; Tholuck, „Kommentar zum Briefe an die Hebräer" (3. Ausg., Hamburg 1850), S. 96 fg.

Die ethnographischen Verhältnisse in ihrem weitern Zusammenhang sind in besondern Artikeln (Sem, Völker, Völkertafel) zu besprechen, ebenso die Geschichte (1. Periode bis Mose; 2. bis Samuel; 3. bis Salomo; 4. bis zur Auflösung des einheimischen Königthums, zuerst im nördlichen, dann im südlichen Reich; 5. Exil und nachexilische Zeit). Wir fügen hier nur noch ein kurzes Wort über die Sprache bei.

Das Hebräische ist ein Zweig der größern Sprachfamilie, welche wir mit dem, freilich nicht ganz passenden Namen der semitischen zu bezeichnen pflegen. Zu dieser gehören außer dem Hebräischen und Phönizischen noch das Nord- und Südarabische mit dem Aethiopischen (und Amharischen), einem Nebenzweig des Südarabischen, und auf der andern Seite die verschiedenen aram. Dialekte: das sogenannte Chaldäische, das Syrische, die Mischform des Samaritanischen, und als letzte Abart das Zabische; auch das Assyrische ist seinen Grundbestandtheilen nach den nordsemitischen oder aram. Dialekten beizuzählen. Wenn nun, wie die Volkssage berichtet, die Hebräer aus Mesopotamien eingewandert sind, so war ihre Sprache ursprünglich eine nordsemitische, d. h. aramäische (1 Mos. 31, 47), und wurde erst in Kanaan mit derjenigen, die wir jetzt die hebräische nennen, vertauscht, sodaß ihr richtiger Name Sprache Kanaans wäre (Jes. 19, 18). Wie dem sei, das eine wissen wir bestimmt, daß der Hauptstamm der Kanaaniter, die Phönizier, dieselbe Sprache hatte wie die Hebräer; das Verhältniß zwischen den beiden Völkern kann also im Anfang kein so gegensätzliches und feindseliges gewesen sein wie in der spätern Zeit, wie es z. B. aus der Völkertafel (1 Mos. 10) uns entgegentritt. Durch die Phönizier hat also die hebräische oder kanaanit. Sprache vom Mutterland aus eine weite Verbreitung über viele Inseln und Küsten des Mittelländischen Meeres bis nach Sicilien, Sardinien, Karthago und Spanien hin gefunden, und zahlreiche Inschriften, die eine werthvolle Ergänzung zu dem im A. T. erhaltenen Sprachschatz bilden, geben noch jetzt davon Zeugniß (s. noch Phönizier).

Vgl. Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache" (7. Ausg., Göt-

tingen 1863), §. 1—7; Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache", herausgegeben von Mühlau (Leipzig 1866—68), I, §. 1—42; De Wette, „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (7. Ausg., Berlin 1852), §. 30—34; Bleek, „Einleitung in das Alte Testament" (Berlin 1860), S. 37 fg.; Fürst, „Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums" (Leipzig 1867), I, 5 fg.; Gesenius, „Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift" (Leipzig 1815). Steiner.

Hebräerbrief. Der zuerst von der alten syr. Uebersetzung und den alexandrinischen Vätern an die „Hebräer" (s. d.) überschriebene Brief bietet trotz eingehendster exegetischer und kritischer Behandlung noch immer so vielerlei Schwierigkeiten, daß wir die einzelnen, dabei in Betracht kommenden Fragen in gesonderte Erwägung ziehen müssen. Wir sprechen

1) **vom Inhalt.**

Herkömmlicherweise unterscheidet man einen theoretischen und einen praktischen Theil, um dann letztern von Kap. 10, 19 anheben zu lassen. Und in der That tritt von hier ab das eigentliche Thema mehr zurück. Andererseits aber sind auch schon frühere Abschnitte durch Paränesen und praktische Anwendungen unterbrochen, welche, ganz ebenso wie Kap. 10, 19—13, 25, dogmatisch entwickelt und motivirt sind. Können darum ganz bestimmte Hauptabschnitte in der Weise, wie z. B. im Römerbrief, nicht angebracht werden, so läßt sich der Inhalt um so leichter von dem idealen Mittelpunkt des Ganzen überschauen und in ein behaltliches Schema bringen. Wie man nämlich mit Recht gesagt hat, daß die Erhabenheit des neutest. Offenbarungsmittlers über die alttest. Mittelspersonen das im Hebräerbrief zur Durchführung gelangte Thema sei, so werden auch in der That die letztern der Reihe nach vorgeführt und in ihrer untergeordneten Stellung jenem gegenüber nachgewiesen. So gestalten sich zunächst drei, an Umfang und Bedeutung immer wachsende Gruppen. Die entferntesten Vermittler sind nämlich nach Kap. 2, 2 und einer damals verbreiteten Anschauung (Apg. 7, 53; Gal. 3, 19) die Engel (vgl. dazu Riehm, „Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes" [1. Ausg., Ludwigsburg 1858—59], S. 40, 303). Christus ist, so wird zunächst ausgeführt (Kap. 1, 1—2, 18), erhabener als die Engel und war nur eine Zeit lang zum Zweck der Erlösung unter sie erniedrigt. Von den übermenschlichen Vermittlern geht der Verfasser dann über zu dem einmal aufgetretenen menschlichen Mittler Mose (zweite Gruppe Kap. 3, 1—4, 13), und von da zu den stets vorhandenen Mittlern des levitischen Priesterthums (Kap. 4, 14 fg.). Wie aber schon die erste Gruppe nicht ohne eine kurze Paräuese belassen ist (Kap. 2, 1—4: Wenn schon des Alten Bundes Uebertretung strafbar war, wie viel mehr die des Neuen), so läuft die zweite in einen längern praktischen Abschnitt (Kap. 3, 7—4, 13) aus, dem Ps. 95, 7—11 gleichsam als Text dient (die Ruhe, zu welcher Mose und Aaron das alttest. Volk nicht eingeführt haben, steht dafür dem neutestamentlichen bevor: lasset uns also eingehen zu dieser Ruhe). Beide Theile können auch als Einleitungen betrachtet werden zu der dritten Gruppe, welche sich (vgl. auch Riehm, a. a. O., S. 39, 430) leicht in die Abschnitte über die vorzüglichere Person des Hohenpriesters des N. T. (Kap. 4, 14—7, 28) und über seine vorzüglichere Amtsverrichtung (Kap. 8, 1—10, 18) theilt. Dem ersten Abschnitt liegt als Text Ps. 110, 4 zu Grunde, dem zweiten das ganze mosaische Opfergesetz. Die Paränese des ersten füllt die Stelle Kap. 5, 11—6, 20 (Klage über die geistige Stumpfheit, und Ermuthigung) aus, worauf wieder die Vergleichung mit Melchisedek aufgenommen wird. Das levitische Priesterthum ist nach Kap. 7 vergänglich, dasjenige Christi dagegen durch einen Eidschwur bekräftigt. Der zweite Abschnitt ist nicht gerade dahin aufzufassen, daß die Vermittler des Bundes überhaupt zurücktreten gegenüber den Bündnissen und der Stiftungsweise derselben; vielmehr erscheint es eben darum, weil die Functionen der beiden Priester verglichen werden, nur natürlich, daß jetzt auch die Geräthe und Opfer einerseits, andererseits der Tod des neutest. Hohenpriesters als des wahren Opfers zur Sprache kommen müssen, wie das Kap. 9 geschieht. Auch bei Testamenten müsse ja der Tod des Erblassers erst eintreten, ehe sie in Kraft treten. Daher der Tod Christi, und zwar der blutige Tod, weil durch Blut jeder Bundesschluß eingeleitet wird. Die Paränese dieses Abschnitts (Kap. 10, 19—25) schließt sich nun auch ganz eng an die Idee des sühnenden Todes und hohenpriesterlichen Amtes Christi an; bald aber wird sie (Kap. 10, 26—39) allgemeiner und erweitert sich in den drei letzten Kapiteln zu einem eigentlichen paränetischen Schlußtheil. Zunächst handelt derselbe (Kap. 11, 1—12, 3) vom Werth des Glaubens; dieser wird definirt, dann

mit alttest. Beispielen erläutert, endlich in seiner praktischen Bedeutung beleuchtet. Es folgen (Kap. 12, 4—17) Ermahnungen, auszuhalten, nicht rückfällig zu werden, nicht dem Geschick Esau's anheimzufallen. Hierauf (Kap. 12, 18—29) nochmalige praktische Hervorhebung des Themas: der Bund der Furcht und der Bund der Gnade. Der Epilog (Kap. 13, 1—25) enthält verschiedene Ermahnungen, eine Aufforderung, für den Verfasser zu beten, Grüße und Schluß. Diese, von mir bei meiner Auslegung des Hebräerbriefs in Bunsen's „Bibelwerk" (IV, 571 fg.) durchgeführte Disposition ist im wesentlichen auch von dem neuesten Ausleger des Briefs, Kurtz („Der Brief an die Hebräer" [Mitau 1869], S. 20), zu Grunde gelegt worden.

2) Von der Ueberlieferung bezüglich des Verfassers.

Der Brief ist anonym geschrieben, aber nicht so, daß der Schreiber etwa beabsichtigte, den Lesern mit seiner Person unbekannt zu bleiben. Diese mußten vielmehr wissen, wer er war. Aber auch die sogenannten Tübinger Theologen haben gefehlt mit der Behauptung, daß es in der Absicht des Verfassers gelegen habe, für den Apostel Paulus gehalten zu werden. Da die Schriften des letztern dem Briefsteller wenigstens zum Theil bekannt waren, hätte er in diesem Fall auch Aufschrift und Anfangsgruß nachgeahmt, wie in den Pastoralbriefen, wenn sie unecht sind, wirklich geschehen ist. Daß beides hier fehlt, ist schon an und für sich ein Umstand, der gegen Paulinischen Ursprung spricht. Wohl aber schien mit der Voraussetzung einer Paulinischen Verfasserschaft zu stimmen, daß Kap. 13, 23 Timotheus zu dem Verfasser kommen will; Kap. 13, 19 (nach der falschen Lesart δεσμοῖς auch Kap. 10, 34) schien direct auf Gefangenschaft desselben, und Kap. 13, 24 auf Italien zu deuten. Obwol nun diese Schlüsse sämmtlich falsch waren (denn nach Kap. 13, 23 war der Verfasser vielmehr auf freiem Fuße; Kap. 10, 34 ist zu lesen δεσμίοις, und Kap. 13, 24 zeigt höchstens, daß der Brief nach Italien ging), hielt man doch mit der Zeit den Paulus für den Verfasser, da man das Bedürfniß fühlte, einem so wichtigen Brief apostolischen Ursprung zu sichern.

Daneben aber erhielt sich doch auch das Bewußtsein, daß er in Wirklichkeit nicht von Paulus herrührte — und zwar nirgends sicherer und bestimmter, als in der röm. Kirche. Die kirchl. Ueberlieferung war nämlich bezüglich des Hebräerbriefs getheilt nach verschiedenen Gegenden. Ein ganz besonderes Gepräge aber wies sie in Rom, überhaupt im Abendland, auf; es gab hinsichtlich seiner eine „lateinische Auffassungsweise" (latina consuetudo), von welcher Eusebius und Hieronymus sprechen. Die Römer mußten wissen, daß der Brief von Paulus weder herrührte, noch herrühren wollte.

Von Wichtigkeit ist schon der Umstand, daß die ersten sichern Spuren des Briefs sich in dem röm. Gemeindeschreiben finden, welches unter dem Namen des 1. Clemensbriefs bekannt geworden ist und in das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrh. weist. Dasselbe ist voll von Reminiscenzen an den Hebräerbrief, ohne irgendwie anzudeuten, daß er von Paulus sei. Wohl aber hat aus diesem Datum schon Eusebius geschlossen, daß der Hebräerbrief keine junge Schrift sei, und auf keinen Fall dürfen wir ihn also ins 2. Jahrh. hinabrücken. Weiterhin findet sich eine sehr problematische Spur des Hebräerbriefs im sogenannten Muratorischen Kanon, wofern man den Brief an die Alexandriner, der dort erwähnt ist, dafür halten will, nämlich mit Credner, Volkmar, Köstlin, Wieseler. Auch Novatian benutzt ihn nicht, so nahe ihm dies aus dogmat. Gründen auch gelegen hätte, ebenso kennt der Presbyter Cajus von Rom nur 13 Paulinische Briefe.

Tertullian ist einer der merkwürdigsten Zeugen. Gegen Marcion, der, wie auch Basilides, den Hebräerbrief verwarf, erhebt er blos den Vorwurf, daß er aus der Zahl der Paulinen die Pastoralbriefe weggelassen habe. Für Paulinisch hat er, dem es feststeht, daß Paulus 13 Briefe geschrieben habe, unsern Brief also auf keinen Fall gehalten. Er citirt ihn auch nur ein einziges mal in einer montanistischen Schrift (De pudicitia, XX). Wie es den Montanisten nahe lag, für ihre Praxis, bei gewissen Todsünden keine Buße zuzulassen, sich auf Hebr. 6, 4 fg. zu berufen, so hätte auch Tertullian diese Stelle gern als Autorität benutzt, und wie die Montanisten unsern Brief, wenn irgendeine Tradition für seine apostolische Dignität gesprochen hätte, gern auf einen Apostel zurückgeführt hätten, so auch Tertullian; er kann aber nur sagen, er wolle sich auf das Ansehen eines Begleiters (alicujus etiam comitis apostolorum), nämlich des Barnabas, berufen, und zwar zum Ueberfluß (ex redundantia), was beweist, daß er selbst als Montanist den Brief nicht für kanonisch hielt. Schon hierdurch wird Hug's Ausflucht

hinfällig, als habe sich die „lateinische Gewohnheit" lediglich im Gegensatz zum Montanismus gebildet. Denn die Montanisten selbst führten den Brief nicht auf Paulus, sondern nur auf einen „apostolischen Begleiter" zurück. So wollte man auch auf kath. Seite mit den Namen Lukas und Clemens nichts ausdrücken, als daß der Brief ein Product derselben vermittelten apostolischen Autorität sei, wie unter den Evangelien die des Markus und Lukas.

Doch läßt sich nicht verkennen, daß es in dieser Beziehung sich mit dem Namen Barnabas anders verhält als mit den Namen Lukas und Clemens. Diese beiden nannte man, weil man nach möglichen Dolmetschern des Paulus aussah, und nach Dolmetschern sah man aus, weil man den Hebräerbrief für eine Uebersetzung hielt, und das that man wieder, weil man einsah, daß, so wie er vorliegt, der Hebräerbrief unmöglich von Paulus sein konnte. Hier sind es also rein innere Gründe und wir haben es mit einer Wahrscheinlichkeitsrechnung zu thun. Tertullian aber konnte nur von dem allgemeinen Bestreben geleitet sein, irgendeinen Apostelschüler zu nennen, und da wären ihm andere Namen ebenso zur Hand gewesen. Auch spricht er ausdrücklich von einem „Titel" (exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos); es muß also in seiner Handschrift unser Brief den Namen Barnabas an der Spitze getragen haben. Dagegen steht fest, daß sämmtliche spätere Zeugen, die sich für Barnabas oder Clemens oder Lukas (Barnabas allein wird nie wieder genannt) aussprechen, auf der Stelle des Tertullian basiren. Auch das stichometrische Verzeichniß der Handschrift von St.-Germain schreibt unsern Brief dem Barnabas zu. Aber Hieronymus (Cat. vir. ill., V) notirt diese Hypothese geradezu als ursprüngliche Privatmeinung Tertullian's.

So steht das Urtheil im Abendland bis gegen Ende des 4. Jahrh. Auch die Itala trennt in manchen Handschriften den Brief von den Paulinischen. Cyprian und der pannonische Victorin kennen ihn gleichfalls noch nicht. Erst infolge der Arianischen Streitigkeiten, darin sich das Abendland in so vielen Stücken an das Griechenthum anschloß, wurde man dem Hebräerbrief günstiger gesinnt, und Hilarius von Poitiers nahm den Paulinischen Ursprung an. Ihm folgen Lucifer von Calaris, Ambrosius von Mailand, Philastrius von Brescia. Auch Hieronymus hatte den guten Willen, an die Paulinische Verfasserschaft zu glauben, und seine Aeußerungen bleiben sich nur darum nicht ganz gleich, weil er es nicht vermochte, die letzten Reste seines wissenschaftlichen Gewissens zu ersticken.

Tholuck sagt in Herzog's „Real-Encyklopädie" (V, 591): „Die Palästina zunächst gelegenen Kirchen, die alexandrinische, syrische, mesopotamische, haben nur mit wenigen Ausnahmen den Paulinischen Ursprung angenommen." Das gerade Gegentheil ist wahr. Die alte syr. Uebersetzung (Peschito) hat zwar den Brief, aber, wie früher ebenso auch in der griech. Kirche üblich war, ganz am Schluß der Paulinen und mit dem einfachen Titel „Brief an die Hebräer". Erst die spätere Uebersetzung setzte den Namen des Paulus hinzu. In der Kirche Asiens finden sich blos Anspielungen bei Polykarp und in der längern Recension des Ignatius. Ohne Angabe des Verfassers wird der Brief citirt bei Justin dem Märtyrer. Von Hippolyt berichtet Photius (Bibl. cod., S. 121), er habe den Brief dem Paulus abgesprochen. Nach demselben Photius (a. a. O., S. 232) meinte auch Stephanus Gobarus, so wenig wie Hippolyt habe Irenäus den Brief dem Apostel Paulus beigelegt, wiewol wir aus Eusebius wissen, daß er ihn kannte. Ferner weist nach Kleinasien der Kanon Marcion's, worin der Hebräerbrief fehlt. Man hat gesagt, daran trage der Inhalt des Briefes Schuld. Aber Marcion würde ihn schon gewußt haben zurechtzulegen und zurechtzuschneiden, so gut wie sich auch nach Epiphanius (Adv. haer., LXVI, 74) die Manichäer in ihn zu schicken wußten.

Der Gedanke an Paulinische Abfassung begegnet uns nachweisbar zuerst zu Alexandria, und zwar erst seit Pantänus. Denn nur er ist dem Zusammenhang nach unter jenem „seligen Presbyter", den Clemens bei Eusebius („Kirchengeschichte", VI, 14) anführt, zu verstehen, welcher den Anstoß zu beseitigen suchte, daß Paulus an der Spitze dieses Briefs seinen Namen nicht nennt. Clemens gebraucht übrigens den Brief so gut wie den Römerbrief als Paulinisch und beseitigt den Anstoß, daß die Paulinische Zuschrift fehlt, damit, daß er sagt, Paulus habe hier an Judenchristen, also an Leute geschrieben, die ein Vorurtheil wider ihn gehegt hätten. Diese wollte er nicht mit seinem Namen abschrecken. Außerdem aber hat es Clemens bereits schon mit einem zweiten Bedenken zu thun, her-

genommen von der differirenden Sprache des Hebräerbriefs gegenüber den andern Paulinen. Da sagte er nun, Paulus habe den Brief hebräisch geschrieben, der des Griechischen viel mächtigere Lukas aber habe ihn übersetzt. In der That schlägt nun dieser Einfall durch. Auch Origenes benutzt den Brief als Paulinisch, trotzdem, daß er anerkennt, die Schreibart sei nicht Paulinisch, weil besser griechisch; man erkenne darin nicht den „Laien in der Rede" (2 Kor. 11, 6). Um so gewisser seien die Gedanken Paulinisch. Wer aber die Worte abgefaßt habe, das wisse Gott; möglicherweise aber könne es Clemens oder Lukas gewesen sein.

Das Ansehen des Origenes bewirkt nun, daß man den Brief mehr und mehr für einen Paulinischen hält. Dionysius von Alexandria nimmt ihn als solchen ohne weiteres an; die spätern Alexandriner, wie Athanasius, gleichfalls. Ebenso gebrauchen ihn auch Synoden, wie die von Antiochia (im J. 264) und Nicäa (im J. 325), als Paulinisch. Eusebius von Cäsarea behalf sich gleichfalls mit Annahme eines hebr. Originals und ließ, wie das überhaupt gewöhnlich wurde, unsern Brief vom röm. Clemens übersetzt sein. Im übrigen verräth sein Urtheil ein auffälliges Schwanken. In der classischen Stelle über den Kanon („Kirchengeschichte", III, 25) gibt Eusebius die Zahl der Paulinen nicht genau an. Da er aber den Hebräerbrief überhaupt nicht erwähnt, rechnet er ihn als den vierzehnten zu den Paulinischen, wie auch sonst („Kirchengeschichte", III, 3). Hier und anderswo („Kirchengeschichte", VI, 25) führt Eusebius auch den Zweifel des Origenes und der alten, insonderheit der römischen, Kirche an; aber freilich nur an Einer Stelle („Kirchengeschichte", VI, 13) rechnet er ihn mit den Briefen des Judas, Clemens und Barnabas zu den widersprochenen Schriften. Seither verstummen im Morgenland alle Zweifel, wie auch Hieronymus es als eine Eigenthümlichkeit der lateinischen Kirche notirt, daß in ihr nicht alle den Hebräerbrief annehmen. Bald aber sind es nur die Arianer, die ihn trotz Kap. 3, 2 noch für unpaulinisch halten. Augustin dagegen und seine Synoden zu Hippo (im J. 393) und Karthago (im J. 397) erkannten den Brief als Paulinisch und kanonisch an, aber doch so, daß zu den 13 Briefen des Paulus der Brief desselben an die Hebräer noch als etwas Besonderes hinzutrat (Pauli epistolae XIII, ejusdem ad Hebraeos una). Erst die Synode vom J. 419 zählt kurzweg 14 Briefe. Aber selbst noch später haben Optatus, Leo der Große, Orosius u. a. den Brief nicht angeführt, andere nur mit einem gewissen Vorbehalt, während die Vertheidiger sich mit sehr schwachen Argumenten behalfen, wie z. B. Victor von Capua (im Codex Fuldensis, herausgegeben von Ranke [Marburg 1868], S. 169: „Si propterea Pauli non erit, quia ejus non habet nomen, ergo nec alicujus erit, quia nullius nomine titulatur").

Freiere Urtheile wurden erst wieder laut in der Reformationszeit, wo Erasmus an Clemens, Luther an Apollos, Calvin an Lukas dachten. Nicht minder leugneten Melanchthon und Beza den Paulinischen Ursprung, und wenigstens Ein reformirtes Symbol, die Gallicana, gibt nur 13 Paulinische Briefe an. Die luth. Kirche gebraucht den Hebräerbrief in ihren symbolischen Büchern nirgends als Paulusbrief, sondern bezeichnet ihn gewöhnlich nur als Schrift oder als Brief an die Hebräer, und nur an zwei Stellen der Concordienformel, aber auch hier nicht im deutschen Original, als Werk des „Apostels". Dagegen decretirte die kath. Kirche zu Trient aufs neue den Paulinischen Ursprung, und auch die rechtgläubigen Lutheraner und Reformirten nahmen gehorsamst diesen Beschluß an. Zweifel daran wurden erst durch Semler (im J. 1763) und Michaelis (im J. 1764) erregt. Bewiesen hat den nichtpaulinischen Ursprung zuerst Ziegler in seiner „Vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer" (im J. 1791). Bald stimmten Eichhorn, De Wette, Neander bei; Schulz (im J. 1818) und Bleek (im J. 1828) beseitigten in ihren ausführlichen Einleitungen die alte Ansicht vollständig, und nachdem noch Storr, Meyer, Paulus, Stein, Klee, Gelpke, Scheibel, Olshausen, De Groot und Stuart vorübergehenden Widerstand geleistet, feierte die Wahrheit auf diesem Punkte einen unbestrittenen Sieg.

3) Von der Unmöglichkeit einer Paulinischen Abfassung.

Abgesehen davon, daß sich Paulus mit einem solchen Brief gegen seinen Grundsatz (Gal. 2, 9; Röm. 15, 21; 2 Kor. 10, 14—16) in eine fremde Gemeinde eingedrängt und auf judenchristl. Gebiet gewagt hätte, hat dieses Schreiben auch weniger Briefform als die Paulinischen Sendschreiben; es nähert sich mehr der Abhandlung und ist für seine Länge zu wenig productiv, um Paulinisch sein zu können. Niemals würde Paulus, der übrigens Kap. 13, 7 als bereits gestorben vorausgesetzt ist, sich selbst so, wie Kap. 2, 3

geschieht, in die Reihe derer gestellt haben, die das Heil erst von den unmittelbaren Jüngern, also aus zweiter Hand, empfangen haben. Nicht minder unpaulinisch ist die langgesponnene Allegorik und Typik. Während Paulus nur gelegenheitsweise, ausführlicher nur 2 Kor. 3, 7—16 und Gal. 4, 21—30, allegorisirt, gehört eine oft sehr willkürliche Allegorie hier zur durchgehenden Manier. Dazu kommt das weniger Feste und Markige der Begriffe und das Spielende im Gebrauch einzelner Wörter (z. B. διαϑήκη in Kap. 9, 15—18). Ein Wortspiel wie das letztbemerkte (andere stehen Kap. 5, 8; 10, 38. 39; 11, 37; 13, 14) ist nur in der griech. Sprache möglich. Schon darum ist die, übrigens nur im Interesse des paulinischen Ursprungs aufgestellte Behauptung eines hebr. Originals unzulässig. Wie wir sahen, gingen auf dieser falschen Fährte der alexandrinische Clemens, Eusebius, Hieronymus und Theodoret; in neuerer Zeit hat Hallet (im J. 1727) den Irrthum erneuert, und noch im J. 1788 suchte Michaelis nach Uebersetzungsfehlern. Davon kann aber so wenig die Rede sein, daß selbst Bertholdt hier seiner Vorliebe für aram. Grundschriften entsagte. Wie sollte denn auch z. B. gleich der Eingang hebräisch gelautet haben? Der Hebräerbrief trägt trotz seiner Hebraismen unter allen Schriften des N. T. den am meisten griechischen, einen dem Classischen oft näher als dem Hellenistischen kommenden Charakter. Gerade diese sorgfältige Wortstellung, dieser regelmäßige Periodenbau, diese grammatisch-syntaktische Vollendung des Schriftwerks spricht ja entschieden gegen die Abfassung durch Paulus. Im Gegensatz zu der abgebrochenen, schwierigen Redeweise des letztern ist der Stil des Hebräerbriefs klar und gleichmäßig, der rhetorische Fall seiner Perioden abgerundet und glatt. Dabei kennt er auch das A. T. blos in der Uebersetzung der Alexandriner, und citirt daher die betreffenden Stellen oft in einer Form, wie sie zum Urtext gar nicht passen, so namentlich Kap. 10, 5—7 die Stelle Ps. 40, 7. 8. Während aber die Citate des Paulus mit dem vaticanischen Text der Alexandriner übereinstimmen, stimmen die des Hebräerbriefs mit dem alexandrinischen. Völlig entscheidend aber spricht gegen Paulus der eigenthümliche Sprachcharakter des Hebräerbriefs — ein Punkt, worüber seit der abschließenden Untersuchung Bleek's ziemliche Uebereinstimmung unter den competenten Forschern herrscht.

Der Sprachgebrauch und Wortvorrath des Hebräerbriefs ist ein ganz eigenthümlicher, sodaß derselbe innerhalb des N. T. ein eigenes Sprachgebiet constituirt. Der Verfasser liebt Zeitwörter, die auf izein (προσοχϑίζειν, ἀνακαινίζειν, πρίζειν, μερίζειν, ἐνυβρίζειν, τυμπανίζειν, καταρτίζειν), und aus Zeitwörtern gebildete Hauptwörter weiblichen Geschlechts, die auf sis endigen (ἀϑέτησις, μετάϑεσις, ἄϑλησις, αἴνεσις, ἀπόλαυσις, ὑπόστασις, τελείωσις), namentlich aber auch Zusammensetzungen von Hauptwörtern mit Vorwörtern, Beiwörtern, und ganz besonders auch mit andern Hauptwörtern (z. B. αἱματεκχυσία). Statt solcher Zusammensetzungen (z. B. μισϑαποδοσία) würde Paulus in der Regel das einfache Wort (μισϑός) gebrauchen. Wie der Hebräerbrief überhaupt alles breiter ausdrückt als Paulus, so liebt er namentlich lange Formeln, rhetorische Paraphrasen (z. B. ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα) für kurze Bezeichnungen des Paulus (ὁ αἰὼν ὁ μέλλων). Statt „Christus setzte sich zur Rechten Gottes" sagt er mit unverkennbarem Bestreben nach effectvoller Wortstellung (Kap. 1, 3): „zur Rechten der Majestät in der Höhe" (ἐκάϑισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς), wie er überhaupt Gott gern durch abstracte Eigenschaften bezeichnet.

Dazu kommen ganz eigens ausgeprägte, dem Paulus fehlende Begriffe, wie der der „Vollendung" (τελειοῦν, τελείωσις), während die specifisch Paulinischen Redeformeln fehlen (τί οὖν; τί οὖν ἐροῦμεν; τί γαρ; ἐρεῖς οὖν; ἀλλ' ἐρεῖ τις; μὴ γένοιτο; μενοῦν γε; τοῦτο δὲ φημί; εἴ γε). Nie findet sich bei Paulus ein ὅϑεν (sechsmal im Hebräerbrief). Ganz besonders beweisend ist endlich die Art und Weise der Anführung alttest. Stellen. Während Paulus dies überwiegend mit „wie geschrieben steht", „denn es steht geschrieben" oder durch eine mit dem Wort „Schrift" gebildete Formel („die Schrift sagt") thut, und nur an wenigen Stellen (Röm. 9, 15. 25; 2 Kor. 6, 2. 16. 17; Gal. 3, 16) Gott selbst zum Subject macht, aber dann auch immer an solchen, wo Gott wirklich der Redende ist, findet sich im Hebräerbrief nirgends eine Formel wie „es steht geschrieben", „die Schrift sagt", wohl aber ist fast immer Gott, zuweilen (Kap. 3, 7; 10, 15) auch der Heilige Geist, als der im A. T. Redende (λέγει, scil. ὁ ϑεός) eingeführt, und zwar sogar an solchen Stellen, wo von Gott selbst in dritter Person die Rede ist, oder wo Gott angeredet wird. Während Paulus immer nur gedächtnißmäßig citirt, citirt der

Hebräerbrief immer die alexandrinische Uebersetzung, und zwar genau, mit Ausnahme der einen Stelle Kap. 10, 30, wo sich 5 Mos. 32, 35 findet, abweichend vom hebräischen und vom griech. Text, aber gleichförmig mit Röm. 12, 19. Es ist also der Verfasser vom Römerbrief abhängig, was auch aus Kap. 2, 10 (Röm. 11, 36); 3, 6 (Röm. 5, 2); 11, 12 (Röm. 4, 19); 12, 14 (Röm. 12, 18; 14, 19); 13, 1 (Röm. 12, 10); 13, 2 (Röm. 12, 13); 13, 20 (Röm. 15, 33) erhellt. Dasselbe gilt vom ersten Korintherbrief (vgl. den von mir gegebenen Nachweis in Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", IX, 4 fg.) und, in Bezug auf den dogmat. Gehalt, vom Kolosserbrief.

So erklärt es sich aufs einfachste, wenn neben den Sprachdifferenzen auch wieder Berührungen mit dem individuellen Ausdruck des Apostels sich finden (wie ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης, παῤῥησία, καύχημα, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, σκιὰ τῶν ἐπουρανίων, ἐντυγχάνειν in der Bedeutung von Kap. 7, 25). Auch die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte, welche zuweilen dem Hebräerbrief analoge Perioden bieten, wie Apg. 26, 4. 5, können nichts mehr für die Paulinische Abfassung des Briefs beweisen. Es finden sich nämlich auch sonst zahlreiche, von Delitzsch in seinem „Commentar zum Briefe an die Hebräer" (Leipzig 1857) aufgespürte und von Lünemann („Kritisch-exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief" [2. Aufl., Göttingen 1861], S. 22 fg.) zusammengestellte Berührungspunkte zwischen der Sprach- und Ausdrucksweise des Lukas und derjenigen des Hebräerbriefs. Doch auch hier liegt die Lösung des Räthsels einfach in der constatirten Abhängigkeit des Verfassers unsers Briefs von einer großen Anzahl älterer neutest. Schriften.

4) Vom Lehrbegriff des Hebräerbriefs.

Nicht minder beweist der eigenthümliche Lehrgehalt des Briefs, der sich dem jüd. Standpunkt ungleich näher stellt als Paulus, daß der Brief, wie er nicht von Paulus selbst ist, so auch nicht im Namen des Paulus, sei es von Lukas (Hug, Stier, Guericke, Ebrard, Delitzsch, Bisping), sei es von Clemens (Reithmayr), sei es von Barnabas (Thiersch, Maier), geschrieben sein kann. Vielmehr steht der Brief mit seiner eigenthümlichen Auffassung des Christenthums völlig selbständig da und vertritt in charakteristischer Weise das, was man den christl. Alexandrinismus nennen kann. Die Benutzung der Schriften Philo's wird zwar, wie von Grotius, Clericus, Mangey, Bleek, Stengel, Schwegler, Köstlin und Delitzsch behauptet, so noch von Tholuck, Riehm und Wieseler in Abrede gestellt; aber die ganze Anschauungsweise, aus welcher der Brief hervorging, ist sicher die des alexandrinischen Judenthums und nicht selten insonderheit der Philonischen Philosophie. Sonach ist der Hebräerbrief, er mag stammen von wem er will, auf jeden Fall als ein Denkmal aufzufassen, welches die jüd.-alexandrinische Religionsphilosophie (s. d.) sich inmitten unsers N. T. gesetzt hat. Hier also setzen sich Errungenschaften des jüd. Nachdenkens auf einem andern Punkt, als dies im Paulinischen Lehrbegriff schon der Fall war, unmittelbar ins Christenthum fort. Denn des Hebräerbriefs Lehre von dem weltschaffenden Sohn, der zugleich Abglanz des ewig unergründlichen, ganz in der Sphäre des Jenseits verharrenden Gottes ist, die kühne Benutzung des Schriftwortes, um einen tiefern Sinn hinter dem Buchstaben zu ergründen, die Kunst, an Israels Geschichte und seinen Einrichtungen die Geheimnisse des Glaubens zu erklären — das alles ist in der Schule zu Alexandria gelernt.

Was die Stellung des Hebräerbriefs innerhalb der streitenden Parteien des apostolischen Zeitalters vor allem charakterisirt, das ist der nähere Anschluß an das Judenthum, welcher unbeschadet des Paulinischen Grundsatzes, daß das Judenthum im Christenthum aufgehoben sei, durchgeführt wird. Das Verhältniß beider Religionsanstalten, dessen Beleuchtung das eigentliche Thema des Briefs bildet, erscheint lange nicht so schroff wie bei Paulus. Bei diesem verhalten sich Alter und Neuer Bund wie Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist, Knechtschaft und Kindschaft, im Hebräerbrief wie Vorbild und Urbild, Andeutung und Verwirklichung, Schattenriß und Vollendung, sinnliche Hülle und geistiger Kern, diesseitige Welt und zukünftige, Erde und Himmel. Dagegen etwas schlechthin Neues, was nicht auch schon im Alten Bund vorhanden gewesen wäre, bringt das Christenthum nicht. Hier vor allem liegt der Gegensatz zu Paulus, während auf vielen andern Punkten Uebereinstimmung herrscht, z. B. in der Lehre von dem Ziel aller Creatur in Gott (Kap. 2, 10 = Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6), von Christus als Bild Gottes und Mittler der Schöpfung (Kap. 1, 1—3 = 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15. 16), von Christi Erniedrigung und Erhöhung (Kap. 1, 4; 2, 9 = Phil. 2, 8. 9), von der Ueberwindung des Todes

durch Christus (Kap. 2, 14 = 1 Kor. 15, 54. 55. 57), von seinem einmaligen Leiden für die Sünder (Kap. 9, 26. 28; 10, 12 = Röm. 6, 9. 10), von seiner Vertretung vor dem Vater (Kap. 7, 25 = Röm. 8, 34). Aber so gewiß der Brief sich im allgemeinen an die Paulinischen Vorstellungen anschließt, so bestehen daneben auch wieder bedeutende Gegensätze zwischen Paulinismus und Alexandrinismus — Gegensätze, welche schon im J. 1818 von Schulz zum Theil in übertriebener, daher von De Wette ermäßigter Form geltend gemacht wurden. In neuerer Zeit haben besonders Köstlin (in den „Theologischen Jahrbüchern", XII, 410 fg.; XIII, 366 fg., 463 fg.), Riehm (a. a. O.) und Baur („Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 230 fg.) den Lehrgehalt des Briefs als eine selbständige Darstellung des Christenthums aufgefaßt, und ihnen haben sich Ritschl, Weiß, Lipsius, Reuß, Wieseler („Eine Untersuchung über den Hebräerbrief" [Kiel 1861], I, 55 fg., 61 fg.) angeschlossen.

Hauptsache bleibt immer, daß Paulus das Judenthum als ein Gesetz auffaßt, welches der Mensch zu erfüllen hat, während es im Hebräerbrief als ein Organismus göttlicher Veranstaltungen, um eine Gemeinschaft zwischen Israel und Gott anzubahnen, erscheint. Die ganze Bedeutung des Judenthums aber gipfelt im Priesterthum. Darin, nicht im Gesetz, liegt seine Unvergänglichkeit; darin aber auch der Punkt, wo Judenthum und Christenthum eins sind. Denn auch die Thätigkeit Christi wird unter den Begriff des Priesterthums gestellt; die neue Religionsform, die er gebracht, ist eine neue Sühnungsanstalt. Freilich steht das levitische Priesterthum tief unter demjenigen Jesu, der aus dem königlichen Stamm Juda hervorgegangen ist und in dem Priesterkönig Melchisedek sein Vorbild hat. Vor allem aber hat Jesus durch seinen mit dem blutigen Tod verbundenen Eintritt in das himmlische Heiligthum eine ewige Versöhnung zu Stande gebracht. Während daher die Opfer des Alten Bundes nie aufhörten, und ein Priester immer den andern ablöste in langer Geschlechtsreihe, ist Jesus Hoherpriester ein für allemal; sein Priesterthum ist unwandelbar in Ewigkeit.

In dieser Geltendmachung des hohenpriesterlichen Charakters Jesu liegt vornehmlich der Unterschied der Lehre des Hebräerbriefs von der Paulinischen. Wie der Hebräerbrief den „zweiten Adam" nicht kennt, so weiß dafür Paulus nichts von einem „Gesandten und Hohenpriester unsers Bekenntnisses" (Hebr. 3, 1). Auch würde Paulus den Schwerpunkt auf Tod und Auferstehung verlegt haben. Im Hebräerbrief dagegen wird die letztere nur einmal gelegentlich erwähnt (Kap. 13, 20), und das Geschäft des Priesters bringt es nicht nur mit sich, daß Christus selbstthätiger erscheint in seinem Leiden, sondern es wird jenes Geschäft auch vorzugsweise nicht in den Opfertod am Kreuz, sondern in das dadurch bedingte Eingehen in das Allerheiligste im Himmel verlegt. Die himmlische Thätigkeit des Priesters, die Fürbitte, die der erhöhte Christus beim Vater einlegt für seine gläubige Gemeinde, ist so sehr die Hauptsache, daß die irdische Thätigkeit, welche Paulus betont haben würde, daneben verschwindet.

Dagegen ist es unrichtig, wenn man den Gegensatz zwischen Hebräerbrief und Paulinismus dahin formulirt hat, daß im erstern eine untergeordnetere Vorstellung von der Person Christi herrsche als im letztern. Vielmehr ist auch im Hebräerbrief der durchschlagende Begriff der des Sohnes, der als Abglanz der Herrlichkeit Gottes, als unmittelbarer Reflex des göttlichen Wesens (Kap. 1, 3) ganz mit den Eigenschaften des Philonischen Logos angethan ist. Während aber nach dieser Seite das ursprünglich Menschliche der Persönlichkeit Jesu ganz zurücktritt, wird doch andererseits wieder in Paulinischer Weise eine strenge Unterordnung des Sohnes unter den Vater gelehrt, sodaß jener diesem seine ganze Stellung (Kap. 1, 2. 13; 2, 7. 8; 5, 5; 12, 6. 7), ja sogar sein Dasein verdankt (Kap. 3, 2). So nahe daher auch die Wiederkunft Jesu bevorsteht (Kap. 10, 37), so ist doch nicht er es, sondern Gott selbst, der Gericht halten wird. Es sind demnach zwei einander gegenüberstehende, noch keineswegs durchweg miteinander vermittelte Seiten der Christusvorstellung im Hebräerbrief zu unterscheiden. Der Gegensatz beider liegt aber darin, daß das eine mal vom göttlichen, das andere mal vom menschlichen Standpunkt ausgegangen ist. Es ist auf der einen Seite der metaphysische, auf der andern der geschichtliche Gesichtspunkt, unter welchem die Gestalt Jesu aufgefaßt wird.

So besteht also das Werk Christi ganz in Erlösung und Versöhnung, in der realen Weihung der Gläubigen, in Herstellung dessen, was durch die Schattenbilder der Opfer des Alten Bundes angedeutet war. Als blos vorbereitend und vorbildend hat aber das

Gesetz seine Bedeutung verloren, sobald sein Mittelpunkt, die Versöhnungsanstalt, durch den Sühnetod Christi aufgehoben ist, durch welchen dieser in den Himmel eingegangen und Hoherpriester der zukünftigen Güter geworden ist. Angeeignet werden diese Schätze des aufgeschlossenen Jenseits durch den Glauben; und hier stehen wir an einem weitern Unterscheidungszeichen des Hebräerbriefs.

Der Paulinische Gegensatz der Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit, also auch die Polemik gegen das Gesetzeswerk (ἔργα νόμου), tritt nämlich ganz zurück, und der seligmachende Glaube selbst ist nicht jenes Paulinische unbedingte Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus, sondern die Ueberzeugung, an der es auch im Judenthum nicht gefehlt hat, „daß ein Gott sei, und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde" (Kap. 11, 6). Auf diesen Gegensatz hat daher mit Recht schon Schulz aufmerksam gemacht. Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefs ist ein weiterer als der bei Paulus. Was der Hebräerbrief namentlich Kap. 11, 1 sagt, stimmt zu den Aufstellungen des Paulus. Um so auffälliger aber bleibt, was er nicht sagt. Nirgends wird der Gegensatz von Glauben und Werken ausdrücklich erwähnt; und an die Stelle der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus ist ein Fürwahrhalten übersinnlicher Wahrheiten, ein Festhalten der zukünftigen Welt getreten, in deren Mitte der Glaube hineinversetzt. Damit hängt es wieder zusammen, daß statt des in Liebe thätigen Glaubens (Gal. 5, 6) mehr die standhafte Hoffnung, als das dem Glauben zunächst Verwandte, in den Vordergrund tritt, und daß der Hebräerbrief eine längere Reihe von Zeugen des Glaubens aus dem A. T. namhaft zu machen weiß, als dies dem Paulus möglich gewesen sein würde.

Das Wesentliche des vom Hebräerbrief verkündigten Christenthums ruht sonach ganz in dem zu Alexandria ausgebildeten Gegensatz von Idee und Erscheinung, von Absolutem und Endlichem. Gott oder das Jenseits ist das einzige, dem wahre Realität zukommt; auf dieser Seite liegt alles Sein und aller Gehalt. Alles, was diesseits liegt, ist nur „Schatten", nur „Vorbild", nur ein „Bewegliches"; es gehört der vergänglichen, in sich zerfallenden Ordnung der Welt an. Der Schwerpunkt des christl. Bewußtseins aber liegt ganz in der zukünftigen jenseitigen Welt. So sehr ist dies der Fall, daß sogar die Thatsachen des Christenthums nur als flüchtige Erscheinungen den schwankenden Boden dieser vergänglichen Welt betreten, und es daher zu einer förmlichen Gründung einer neuen, der alttest. Gottesherrschaft selbständig gegenüberstehenden Lebensgemeinschaft gar nicht kommt. Durchaus behält vielmehr der Verfasser des Hebräerbriefs den Rahmen der alttest. Gottesherrschaft bei, den doch Paulus schon völlig zerbrochen hat. Die Heidenchristen sind nicht, wie bei Paulus, ein selbständiger Theil des neutest. Bundesvolks, sondern nur Ansatz um den jüd. Grundstock, Proselyten. Eine Heidenkirche zu constituiren, ist nicht mehr der Mühe werth, da ja nicht blos der „veraltete Bund dem Verschwinden nahe" (Kap. 8, 13), sondern überhaupt „der Tag sich nahet" (Kap. 10, 25), wo alles Geschaffene vergehen wird, „auf daß da bleibe das Unbewegliche" (Kap. 12, 27).

5) Vom Verfasser.

Der Verfasser des Briefs war jedenfalls Hellenist und so gewiß Jude von Geburt, so wenig doch aus Jerusalem. Vielmehr war er z. B. mit der Beschaffenheit des Tempels so wenig vertraut, daß er den Rauchaltar in das Allerheiligste verlegte (Kap. 9, 4). Andererseits aber muß der Verfasser, wie schon Bleek bemerkt, ein Mann von hohem Ansehen gewesen sein, da Timotheus sich an ihn anschließt.

Wer war nun der Unbekannte? In neuerer Zeit hat noch Delitzsch auf Lukas hingewiesen, aus Gründen, welche oben angegeben und erledigt wurden. Dazu kommt, daß der Hebräerbrief von einem Judenchristen herrühren muß, Lukas aber Heidenchrist war. Derselbe führt das A. T. auch in der Form des Paulus an und nähert sich an charakteristischen Stellen des Lehrbegriffs, wie in Bezug auf die Lehre von der Person Christi, dem Glauben und der Rechtfertigung, entschieden der Paulinischen Anschauungsweise, nicht aber der des Hebräerbriefs.

An den Markus, der das zweite Evangelium schrieb, ist schon aus sprachlichen Gründen nicht zu denken. Er und Silas, den man ebenfalls für den Verfasser des Briefs genommen hat, waren überdies aus Jerusalem, oder doch zum mindesten wol bekannt daselbst, wie aus Apg. 15, 22. 32 hinsichtlich des Silas erhellt. Clemens von Rom endlich hat den Brief zwar benutzt, nicht aber geschrieben. Zudem ist eigentlich alexandrinische Bildung, also gerade der Hauptpunkt, darauf es ankommt, von keinem der Genannten

nachzuweisen. Unter den Namen, die sich dafür in dieser Beziehung empfehlen, kommen besonders Barnabas und Apollos in Betracht, von denen jener aus dem, von jeher mit Alexandria in regem Verkehr stehenden Cypern, dieser aus Alexandria selbst war. Zwischen ihnen vertheilt sich daher auch die heutige Jury der Gelehrtenwelt zu fast gleichen Stimmen, indem nach Luther's klugem, nachher auch noch von Clericus und Semler vertretenen Gedanken besonders Bleek („Der Brief an die Hebräer", I, 521 fg.), ihm folgend auch Credner, De Wette, Tholuck, Lünemann, Reuß, Bunsen, Kurtz für Apollos, nach Tertullian's Anleitung dagegen besonders Wieseler (a. a. O.), vor ihm Camerarius, Ullmann und Twesten, nach ihm Thiersch, Volkmar und Ritschl für Barnabas votiren.

Wie aber letztere Hypothese genau besehen schon wegen der Apg. 4, 37 bezeugten, mit Hebr. 9, 1—5 unvereinbaren, genauen Bekanntschaft des Barnabas mit dem Tempel zu Jerusalem, nur haltbar ist im Zusammenhang mit der weitern Aufstellung Wieseler's, daß der im Brief beschriebene Tempel zu Leontopolis in Aegypten, das Publikum des Briefstellenden aber zu Alexandria zu suchen sei, so befremdet gerade unter dieser Voraussetzung doppelt die fernere Thatsache, daß dennoch die alexandrinischen Väter unsern Brief nicht dem Barnabas, sondern dem Paulus, jenem dagegen nicht den Hebräerbrief, sondern das bekannte apokryphische Sendschreiben beigelegt haben. Daß dagegen nicht schon das Alterthum auf den Namen des Apollos gerieth, kann reiner Zufall sein. Dagegen erklärt sich unter Voraussetzung des Apollos als Verfasser einestheils die Verwandtschaft der Lehrweise mit Paulus (Apg. 18, 24 fg.; 1 Kor. 3, 5 fg.; 16, 12), anderntheils auch wieder die Selbständigkeit, da Apollos neben Paulus zum Parteihaupt gemacht werden konnte (1 Kor. 1, 12). Allegorie, Typik, Anklänge an alexandrinische Weisheit, Bekanntschaft mit der Uebersetzung der Alexandriner — alles paßt. Auch muß man gestehen, daß die Charakterisirung des Apollos in Apg. 18, 24 wie gemünzt zu sein scheint auf den Verfasser des Hebräerbriefs. Auch die Anklänge an den ersten Korintherbrief erklären sich, da Apollos zur Zeit der Abfassung desselben bei Paulus war. Nur die Zeit der Abfassung könnte unter Umständen sowol diese wie auch die Annahme einer Abfassung durch Barnabas definitiv verbieten und uns schließlich nöthigen, mit Eichhorn, Seiffarth, Schott, Baumgarten-Crusius u. a. bei der Abfassung durch einen unbekannten Alexandriner stehen zu bleiben.

6) Von der Zeit der Abfassung.

Diese Frage hängt auch insofern mit der andern nach dem Verfasser zusammen, als wir, wenn Paulus der Verfasser ist, den Juli des Jahres 64 als den letzten Zeitpunkt der Abfassung, im entgegengesetzten Fall dagegen denselben Zeitpunkt als den frühesten betrachten müssen, weil dann nicht blos Kap. 13, 7 der Märtyrertod des Apostels vorausgesetzt, sondern auch Kap. 13, 23. 24 Timotheus bereits in selbständiger Stellung, unabhängig von Paulus, erscheint. Aber gerade weil er noch unter den Lebenden ist, darf man auch nicht bis ins 2. Jahrh. herabgehen. Vielmehr bildet am Ende des ersten die früheste Spur des Vorhandenseins des Briefs beim röm. Clemens den äußersten Grenzpunkt der Abfassung.

Die Tübinger Schule suchte die ungefähre Abfassungszeit des Briefs so nachzuweisen, daß sie in demselben eins der Stadien des Ausgleichungsprocesses zwischen Paulinismus und Petrinismus ausfindig machen wollte. Aber auch so ist Baur (in den „Theologischen Jahrbüchern", X, 326) nicht zur Entscheidung gelangt über die Frage, ob unser Brief vor oder nach 70 entstanden ist, während schon sein College Schmid („Biblische Theologie des Neuen Testaments" [3. Aufl., Stuttgart 1864], S. 61) kühnlich für eine Abfassung nach 70 votirt hat. In der That dreht sich die Hauptfrage heutzutage um die Zulässigkeit der von den meisten Kritikern aufgestellten Behauptung, der Tempel müsse noch gestanden haben. Von ihm und seinem Cultus werde durchgängig, z. B. Kap. 9, 6—10 wie von etwas noch Bestehendem geredet; die Beweisführung, daß Christus der himmlische Hohepriester ist, beruhe auf der Voraussetzung gegenwärtiger Existenz irdischer Priester. „Ein jeglicher Hoherpriester wird bestellt" (Kap. 8, 3), „die Priester gehen allezeit in das vordere Zelt und verrichten den Gottesdienst" (Kap. 9, 6), und „der Hohepriester opfert Blut" (Kap. 9, 7). Der Verfasser gibt sich so viele Mühe, das Nichtmehrgelten des Alten mit Mitteln der Typik zu erweisen, daß es schwer denkbar ist, er habe den allerschlagendsten Grund vergessen, das wirkliche Verschwundensein, das Eingetretensein des von Christus vorher-

gesagten Gerichts über Jerusalem, und statt dessen nur gesagt, das Ganze sei „dem Verschwinden nahe" (Kap. 8, 13).

Ganz sicher ist freilich auch dieser Schluß keineswegs. Schon Schneckenburger, der (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1859, S. 290) die ebenangeführte Instanz aufwirft, weist doch zugleich (S. 294) hin auf den Brief des Barnabas, der jedenfalls nach 70 und spätestens zu Zeiten Hadrian's geschrieben ist, und doch gegen Judaismus kämpft, nach Wieseler (a. a. O., I, 3) freilich gegen einen solchen, der mit der Existenz des Tempels nicht nothwendig zusammenhängt. Aber nichts ist gewisser, als daß gerade unter dem frischen Eindruck des Ereignisses vom J. 70 die Actien des Judenchristenthums wieder stiegen. Denn mit dem Fall des Tempels war auch für das gläubige Bewußtsein der Christenheit in weiten Kreisen ein Leiden eingetreten. Das jüd. Volk war aufgeregt über den abgeschnittenen Weg zu Gott, und die Christenheit ließ sich theilweise hereinziehen in diese Erregung. Autoritäten der neuern jüd. Geschichtschreibung, wie Jost („Geschichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], I, 137 fg.) und Geiger („Das Judenthum und seine Geschichte" [Breslau 1865], II, 11) haben nachgewiesen, wie schwer man sich in die Thatsache zu finden wußte. Vielmehr betrachtete man das ganze Staatsleben nur als zeitweilig gestört; das Lehrhaus zu Jabne war die provisorische Stellvertretung des Tempels. Die Zuckungen des eben erst durchschnittenen Lebens waren so mächtig, daß noch eine gewisse Zeit vergehen mußte, bis man zu Jabne begriff, daß der Zustand ohne Tempel und Opfer keineswegs ein rasch vorübergehendes Interregnum sei, dem die volle Restauration alsbald folgen müsse. Daher gehen die zunächst getroffenen Anordnungen, Satzungen und Einrichtungen von dem Gesichtspunkt aus, daß demnächst der Tempel wiederhergestellt werde. Die Begriffe der örtlichen Heiligkeit befestigten sich nur um so tiefer. Um das nicht mehr vorhandene Heiligthum waren die Geister nicht minder geschart als um das bestehende. Den Aaroniten gab man Zehnten und Priestergaben, die Gesetze levitischer Heiligkeit befolgte man nach wie vor. Und diese Stimmung konnte auf sympathisches Verständniß auch innerhalb des Judenchristenthums rechnen; ihr eben will ja der Barnabasbrief entgegentreten. Je gewisser das christusfeindliche Judenthum die Strafe seiner an dem Messias begangenen Schuld erlitten hatte, desto zuversichtlicher hoffte das gläubige Judenthum, auf den Ruinen der zerstörten Theokratie einen neuen Gottesstaat gründen zu können.

In dieser Beziehung gehören somit Hebräer- und Barnabasbrief zusammen, und man könnte aus denselben Gründen, mit denen man die Abfassung des erstern vor 70 beweisen will, auch den letztern so weit heraufrücken, weil den Juden nachgesagt wird, sie verließen sich auf den Tempel, „als wäre er Gottes Haus" (ὡς ὄντα οἶκον ϑεοῦ, Kap. 16; vgl. auch Kap. 7). Aber damit würde man nur die eigene Unfähigkeit darthun, sich in das judenchristl. Bewußtsein jener Zeiten zu versetzen. Treffender kann man die fortdauernde zähe Anhänglichkeit des Judenthums an Jerusalem, wie sie auch nach den Katastrophen unter Titus und Hadrian fortbestand, nicht bezeichnen, als dies Irenäus thut, wenn er (Adv. haer., I, 26) von den Ebjoniten sagt, daß sie Jerusalem als das Haus Gottes verehren (Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei). „An Jerusalem, als dem irdischen Gotteshause", sagt Baur („Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte" [Leipzig 1865—67], I, 1, 149), „hingen alle ihre Gedanken und Hoffnungen. Auch die Zerstörung der Stadt und des Tempels hatte sie davon nicht loszureißen vermocht. Im Tausendjährigen Reich hofften sie die Wiederherstellung ihres Jerusalem; es sollte dann der Sitz der Herrschaft Christi werden, und die Juden, aus allen Enden der Welt dahin zurückgekehrt, als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden. Darum mußte auch alles, was für die Juden charakteristisch war, und sie als Juden von den Heiden unterschied, soviel wie möglich aufrecht erhalten werden." Die grobe Auffassung der Herrlichkeiten des Tausendjährigen Reichs ist ihnen von Hieronymus bezeugt (zu Jes. 66, 20), und zu jener Angabe des Irenäus, wonach sie „das Haus Gottes verehren", macht auch Ritschl („Die Entstehung der altkatholischen Kirche" [2. Aufl., Bonn 1857], S. 156) die Anmerkung, daß sie das thun, „offenbar indem sie die Herstellung des Tempelcultus erwarten". Seitdem vollends jüd. Forscher, wie Friedmann und Grätz, gezeigt haben, daß in Bezug auf Opfer und Opfergesetze auch nach der Zerstörung des Tempels, d. h. also auch nach der thatsächlichen Aufhebung des Opfercultus, immer noch in der Gegenwart die Rede ist (vgl. „Theologische Jahrbücher", VII, 370), wird man nicht den mindesten Anstand mehr nehmen dürfen, auch die Präsentia des Hebräerbriefs als Präsentia

der gesetzlichen Vorschrift aufzufassen und in der Beziehung auf ganz ähnliche Aussagen in entschieden nach der Zerstörung geschriebenen Schriften, wie in denen des Josephus („Alterthümer", III, 6, 7—12; Contra Apion., I, 7; II, 8, 23), des Clemens von Rom (Kap. 40 und 41), des Diognet (Kap. 3), des Justin (Dial., 107) und Origenes (Contra Celsum, V, 6, 4), zu verweisen. Ja, man könnte ihnen auch im Hebräerbrief selbst Präterita entgegensetzen, wenn diese nicht vom Standpunkt des Christen, für welchen der Alte Bund ein schon so gut wie dahinten liegender war, aufzufassen wären. So namentlich Kap. 7, 9; 9, 1. 8. Endlich möge man doch bedenken, daß Josephus in jener oben angegebenen Stelle der „Alterthümer" doch wenigstens noch den Tempel beschreibt, während der Hebräerbrief von der „Hütte" redet, und wenn z. B. das Präsens in Kap. 13, 10 (τῇ σκηνῇ λατρεύοντες) überhaupt etwas beweist, so beweist es, daß die, vor denen dort gewarnt wird, zur Zeit der Stiftshütte gelebt haben.

Nichtsdestoweniger hat bis noch vor kurzem die Mehrzahl der Forscher den Eindruck empfangen, als verstehe sich der Brief besser, wenn der Tempel noch bestand, und wenn das „Lager", das zu verlassen die Christen Kap. 13, 11—13 aufgefordert werden, zu seiner Erklärung nur eines Hinweises auf die Stadt Jerusalem bedurfte. Die meisten Ausleger sind daher zur Zeit noch darüber einig, daß der Hebräerbrief im letzten Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems entstanden ist. Davon fallen aber wieder weg die vier ersten Jahre, da Paulus erst 64 starb. Aber auch die letzten drei oder vier Jahre vor 70 fallen weg. Denn mag der Brief nach Jerusalem oder nach Alexandria gerichtet sein, so muß er vor Herbst 66 geschrieben sein, wo der jüd. Aufstand gegen die Römerherrschaft in Judäa und Alexandria ausbrach. Eines solchen thut aber der Brief kaum mit Bestimmtheit Erwähnung. Daher setzen ihn Wieseler und Hilgenfeld ins J. 64—66, De Wette 65—67, Bunsen 66 oder 67, Tholuck 63—67. Nur vereinzelte, aber nichtsdestoweniger unbefangene Stimmen sind es, wenn Volkmar der Abfassungszeit ums J. 116—118, Köstlin um 95 das Wort redet. Auf das Ende des 1. Jahrh. muß man mindestens hinabgehen, schon darum, weil eine Reihe von Paulinischen Sendschreiben, wahrscheinlich auch die Lukasschriften, die Offenbarung und der Jakobusbrief in unserm Schriftstück benutzt sind, und weil die Kap. 10, 32—34 erwähnten Leiden der Gemeinde, verbunden mit Kap. 12, 4. 16; 13, 7, auf die Domitianischen Verfolgungen zu führen scheinen. Freilich steht diese Ansicht bereits im Zusammenhang mit einer bestimmten Beantwortung der Frage nach der

7) Adresse des Briefs.

Wenn man den Brief überhaupt für einen Brief, und nicht für einen Aufsatz oder eine Predigt nimmt (Valckenaer, Hug, Berger, Baur, Reuß), so kann man über den Leserkreis, für den er bestimmt ist, allerdings insofern nicht im mindesten zweifelhaft sein, als durchaus Judenchristen vorausgesetzt sind, deren Neigung zu den ererbten Formen und altgewohnten Anschauungen in Anspruch genommen wird, um sie im Christenthum alle bekannten Gestalten, alle vertrauten Hoffnungen wiederfinden zu lehren — freilich alles in der Form der Erfüllung, während sie es bisher blos in der Form der Verheißung, des Typus und Schattenbildes besaßen. Nun meint man in der Regel, das Bewußtsein dieses Judenchristenthums noch näher dahin bestimmen zu können, daß in demselben nicht Abstammung, Sabbat, Beschneidung, Speise- und Reinigungsgebote, wie bei den Gegnern des Paulus in der Diaspora, sondern der jüd. Tempel- und Opferdienst, das mosaische Priesterwesen die erste Rolle spielten, wofür man auf Stellen, wie Kap. 5, 12; 6, 1; 7, 11. 12. 18. 19; 8, 13; 10, 13. 18. 25; 13, 9. 10. 13 verwies. Sobald man einmal soweit war, schien auch nur noch die Wahl zwischen Jerusalem und Alexandria übrigzubleiben. Denn wo sollte eine derartige Vorliebe für den jüd. Tempel- und Opferdienst, wo die Nothwendigkeit einer solchen Abmahnung von dem Vertrauen auf die Theilnahme an Opfer und Opfermahlzeiten vorauszusetzen sein, außer bei Juden, welche in der Nähe eines jüd. Tempels lebten, d. h. entweder in Jerusalem selbst oder in Alexandria, in dessen Nähe Onias IV. etwa 160 v. Chr. jenen Tempel zu Leontopolis erbaut hatte, welcher 72 n. Chr. das Schicksal seines Originals theilte.

Von solchen Voraussetzungen aus hat man seit Michaelis, Hug, Herder die Leser in Jerusalem gesucht. Auch Bleek, Schott, Stengel, der spätere De Wette thaten ebenso, und es ist dies noch heutzutage die von Tholuck, Thiersch, Delitzsch, Lünemann, Reithmayr, Riehm, Moll, Ebrard und den meisten vertretene Ansicht. Nichtsdestoweniger

befremdete gerade dieser Gemeinde gegenüber die griech. Sprache, der ausschließliche Gebrauch der LXX, der Vorwurf Kap. 5, 12, die Charakteristik Kap. 2, 3, überhaupt die Ansprache durch einen Verfasser, der von Timotheus (Kap. 13, 23) und den Italienern (Kap. 13, 24) grüßt, und einen Standpunkt einnimmt, welcher dem Apg. 21, 20. 21 geschilderten der Muttergemeinde so direct gegenübersteht. Während die Gemeinde in Jerusalem stets als arm erscheint, weshalb auch Paulus für sie collectirt, betheiligen sich die Leser des Briefs geradezu an der Collecte (Kap. 6, 10; vgl. dazu Wieseler, a. a. O., II, 54 fg.). Zwei der gesammten jüd. Theologie angehörige Dogmen gehören nach Kap. 6, 2 für die Leser zum „Anfang des Christenthums". Für die Jerusalemiten wären sie Voraussetzung desselben gewesen. Schließlich würde auch der Hebräerbrief allein die ganz abnorme Erscheinung darbieten, daß eine Missionsschrift statt vom Ausgangspunkt der Mission in die weite Welt, vielmehr von der Peripherie in das Centrum zurückführen würde.

Tholuck freilich beruft sich in erster Linie auf den Titel „an die Hebräer". Aber im N. T. bezeichnet der Ausdruck Hebräer (ἑβραῖοι) entweder Leute von jüd. Abkunft überhaupt, sodaß sich auch ein Hellenist, wie Paulus, so nennen kann (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5), oder aber aramäisch redende Juden, wie sie besonders in Palästina in der östlichen Diaspora zu finden waren (Apg. 6, 1; 9, 29). In diesem Fall bilden sie zu den sogenannten Hellenisten, in jenem zu den Griechen (Hellenen) den Gegensatz. Wer, wie z. B. Philo (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 4) in Aegypten ein Hebräer hieß, konnte in Palästina als Hellenist erscheinen. Die Sache ist also mit Bezug auf die Ueberschrift nicht zu entscheiden, davon abgesehen, daß sie keinesfalls auf den ursprünglichen Verfasser des Briefs zurückzuführen ist (vgl. darüber Wieseler, a. a. O., II, 24 fg.). Wahrscheinlich rührt die Ueberschrift erst von der alexandrinischen Kirche her und kann ebenso gut in dem Sinn gemeint sein, wie Eusebius („Kirchengeschichte", III, 4) sagt: Petrus habe seinen Brief „an die Hebräer in der pontischen Diaspora" gerichtet, als in dem der Clementinischen Homilien, wenn sie Jerusalem als die „heilige Kirche der Hebräer" bezeichnen. Doch bemerke man wohl, daß in letzterer Stelle die örtliche Beziehung in dem ausdrücklich daneben erwähnten Jerusalem enthalten ist, sich aber keineswegs von selbst versteht, wie das auch aus einem Ausdruck des alexandrinischen Clemens (bei Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 11) erhellt. Wenn daher zuerst dieser Clemens (bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 14) und sein Schüler Origenes (a. a. O., VI, 25) von einem „Brief an die Hebräer" reden, so ist daraus lediglich nicht zu erkennen, ob diese Hebräer in Palästina oder in der griech. Diaspora gesucht werden müssen.

Am Mittelpunkt der Diaspora, zu Alexandria, suchten Schmidt, Ullmann, Schleiermacher und Schneckenburger, entschiedener noch Köstlin, Credner, Ritschl, Reuß, Volkmar, Hilgenfeld und Bunsen die Leser. Die schärfsten Gründe sind von Wieseler für eine alexandrinische Adresse geltend gemacht worden. Sie haben auch vor den Beweismitteln, auf welche sich die Annahme einer jerusalemischen Leserschaft stützt, allerdings schon dies voraus, daß Sprache, Schriftbenutzung und Manier des Briefs nirgends in der ganzen Welt einem so unmittelbaren Verständniß begegnen mußten, als in der fast zur Hälfte von Juden bewohnten Hauptstadt Aegyptens. Allein alle diese Gründe, vermehrt durch die sehr zweifelhaften archäologischen Entdeckungen Wieseler's (a. a. O., II, 75 fg.), können strenggenommen ebenso gut als Fingerzeige für den Verfasser wie für die Leser des Briefs gelten; sie beweisen wahrscheinlich nur den alexandrinischen Ursprung, nicht aber das alexandrinische Ziel des Briefs.

Hauptsache aber ist, daß die Beobachtung selbst, auf welche das Entweder-Oder beruht, welches uns nur diese Wahl zwischen Jerusalem und Alexandria zu lassen scheint, dem Verdacht der Unrichtigkeit erliegt, da, wenn unser Brief allerdings von der Erörterung der mosaischen Cultusstätte ausgeht, damit noch nicht bewiesen ist, daß die Leser selbst sich an der Stätte eines solchen Cultus befunden haben. Schon die Anwendung, welche der Verfasser Kap. 10, 19 fg., 28 fg. seiner Argumentation gibt, läßt sich schwer zusammendenken mit der Voraussetzung, daß die Leser in Versuchung gestanden hätten, am wirklichen Tempelcultus theilzunehmen. Daß aber der Verfasser vom Tempelcultus aus argumentirt, braucht seinen Grund keineswegs nur in den Lesern, es kann denselben auch im Schreibenden selbst finden. Um das Ungenügende des alttest. Standpunktes zu beweisen, hat dieser nicht etwa aus bestehenden Gebräuchen, aus dem, was den Lesern als

unmittelbare Umgebung vor Augen lag, sondern vielmehr aus dem Pentateuch, aus dem, was die Leser als Religionscodex in den Händen hatten, argumentirt. Deutlicher Beweis ist die Beschreibung des Allerheiligsten (Kap. 9, 4), welche bekanntlich weder mit dem wirklichen Bestand des damaligen Heiligthums (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 5, 5), noch mit der richtigen Exegese des Pentateuchs stimmt, wohl aber auf ein Misverständniß bei Auslegung des mosaischen Textes schließen läßt. Eben darum aber, weil der Verfasser das Judenthum nur aus dem Pentateuch kennt und in rein schriftstellerischer Weise auf Grundlage von Schriftstücken operirt, beschreibt er ja, näher besehen, nicht einmal den Tempel, sondern die Stiftshütte, wie richtig Tholuck, Ebrard, Delitzsch, auch Bleek, De Wette, Lünemann annehmen, nur daß letztere eine Mitbeziehung auf den Tempel statuiren. Aber „ihr seid gekommen", heißt es Kap. 12, 22, nicht etwa zu dem „Winkelcultus in Leontopolis", wie ihn Kurtz (a. a. O., S. 36) nennt, sondern zum „Berg Zion, zur Stadt Gottes", aber auch nicht zum irdischen, sondern zum „himmlischen Jerusalem". Sonach bleibt von dem ganzen Argument nichts stehen, als daß der Verfasser es mit Judenchristen zu thun hat, die im Pentateuch belesen waren, sich an seine Vorschriften und insofern auch an den Tempelcultus gebunden fühlten. Insofern die Stätte des Cultus Herz- und Mittelpunkt des ganzen Judenthums war, machten auch alle Juden im idealen Sinn den Tempelcultus mit.

Sind wir aber einmal der Wahl zwischen Jerusalem und Alexandria enthoben, die allerdings nur zu Gunsten der letzten Adresse ausfallen könnte, so dürfen wir, um Leser für unsern Brief ausfindig zu machen, unsere Blicke nach allen Seiten der damaligen Welt richten; denn überall wohnten Juden und können daher auch Judenchristen vermuthet werden. In der That hat man auch den ganzen Erdkreis durchwandert, um Vermuthungen aufzustellen, deren mehr oder minder große Unwahrscheinlichkeit Bleek und Wieseler an den Tag gebracht haben.

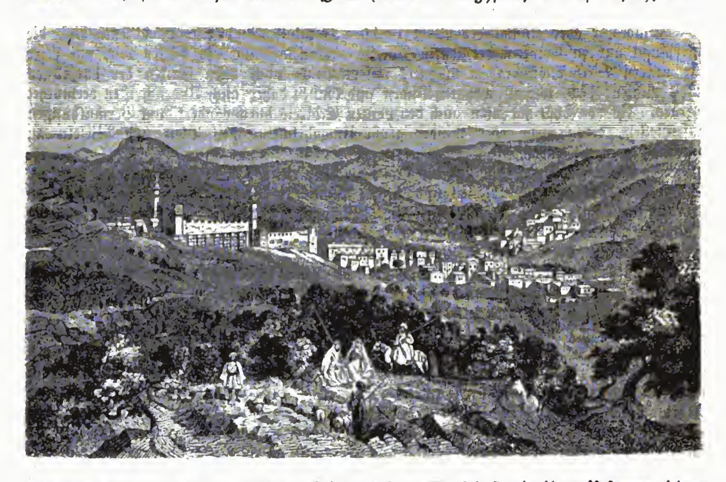
So dachte schon Nikolaus von Lyra an Spanien; Bengel, Schmid, Cramer an Pontus, Galatien, Kappodocien, Bithynien und Asien; Wall und Wolf an Kleinasien, Macedonien und Griechenland; Semler und Nösselt an Thessalonich; Storr und Mynster an Galatien; Baumgarten-Crusius und Röth an Ephesus; Stein an Laodicea; Böhme an Antiochia; Michael Weber, Mack und Tobler an Korinth; Ullmann an Cypern; der frühere Credner an Lykaonien; Ewald an Italien; Wetstein und Alford an Rom. Letztere Ansicht, die der Unterzeichnete (in Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", X, 1 fg.) ausführlich zu entwickeln versuchte, und die sofort auch von Kurtz (a. a. O., S. 33, 40 fg.) adoptirt wurde, sucht ihre Hauptstärke freilich in einer kirchengeschichtlichen Begründung, kann sich aber als auf weitere Handhaben auch auf den Gruß in Kap. 13, 24 und auf die merkwürdige Thatsache berufen, daß, wie wir oben sahen, der Brief in Rom zuerst auftaucht, in Rom auch mit großer Bestimmtheit drei Jahrhunderte lang für nicht Paulinisch gehalten wird. Eine Kunde um seine Entstehungsverhältnisse müssen daher die Römer jedenfalls gehabt haben. Aber auch die Linie der im Brief vorausgesetzten Gemeindeentfaltung ist genau besehen im Römerbrief nicht viel anders als im Hebräerbrief. Nur das Stadium der Entwickelung, das dieser voraussetzt, ist ein vorgerückteres. Hier wie dort haben wir es mit einer Gemeinde zu thun, in welcher das judenchristl. Element die ganze Haltung des Leserkreises, daher auch des Briefs bedingt; hinwiederum ist es aber auch eine solche Gemeinde, die von der Paulinischen Form des Evangeliums berührt war, die ihr noch keinen principiellen Riegel vorgeschoben hatte. Wohl aber war das Hinken zwischen Judenthum und Christenthum mittlerweile allgemeiner geworden. Einige sind schon so weit fortgeschritten, daß sie die christl. Versammlungen nicht mehr besuchen (Kap. 10, 25). Dieser Rückgang, verbunden mit der eingerissenen Lauheit überhaupt, gab dem Verfasser Veranlassung, eine Trostrede an die Gemeinde zu richten und ihr das Unnatürliche eines Rückschritts zum Mosaismus im typologisirenden Geschmack der Zeit zu Gemüth zu führen. Es sei nur noch daran erinnert, daß auch der spätere Barnabasbrief, der denselben Gegenstand wie der Hebräerbrief mit gröbern Strichen ausmalt, der neuern Forschung bereits den Eindruck gemacht hat, nach Rom adressirt zu sein.

Holtzmann.

Hebron. Da wo das Hochland von Judäa seine bedeutendste Erhebung gewinnt, lagert sich in äußerst fruchtbarem Thal die uralte Stadt Hebron. Weithin ziehen sich in der allgemeinen Richtung von Nord nach Süd Rebgelände an den Abhängen fast bis

zum Grat der Berge empor, in der Nähe der Stadt von dichten Oelbaumwäldern und malerisch gemischten Granat-, Feigen-, Aprikosen- und Mandelbaumhainen unterbrochen. Im Thalgrund breiten sich neben Weingärten Weizen-, Gerste- und Linsenfelder aus, die auch heute noch, trotz des heruntergekommenen Zustandes, den Besitzern einen reichen Ertrag liefern. Doch Pistazien gedeihen hier nicht und die Pomeranzenblüten erliegen den Schlägen des kalten Spätregens in dem fast 3000 Fuß über dem Meer gelegenen Thal. Die Umgebung von Hebron genießt den Ruhm einer reichgesegneten Vegetation seit ältester Zeit; haben wir doch hier die Stelle zu suchen, wo die Kundschafter des Mose die berühmte Riesentraube abschnitten und Granatäpfel nebst Feigen brachen (4 Mos. 13, 24). Wo aber die Vegetation eine so reiche ist, kann es auch nicht an Quellen fehlen. In der That zählt man nur in den beiden großen Wadi, in welche sich nördlich der Stadt das Hauptthal verästet, fünf Quellen, und in letzterm selbst deren ebenso viele, alle mit mehr oder minder reichem Sprudel.

Die Fülle der Naturgaben mochte denn auch schon vor den Tagen der israelitischen Erzväter einzelne Familien aus den Urvölkern Palästinas zu bleibender Niederlassung in dieser Gegend bewogen haben. Im Glauben der Israeliten galt Hebron allgemein als uralte Stadt, sieben Jahre älter als Zoan (Tanis in Aegypten, 4 Mos. 13, 23), älter



als Memphis (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9, 7), sodaß wir ihren Ursprung jedenfalls weit ins 3. Jahrtausend v. Chr. hinaufrücken dürfen. Hebrón heißt Genossenschaft und der Name deutet an, daß mehrere eng verbündete Familien zusammen hier ihren Wohnsitz genommen und daß aus ihrer bäuerlichen Markgenossenschaft ganz ähnlich wie vielerorts im germanischen Alterthum die spätere Stadt sich entwickelt habe. An ziemlich vielen Stellen des A. T. wird Hebron „Kirjath Arba", d. i. Stadt der Vierzahl, genannt und Jos. 14, 15 ausdrücklich dieser Name als der ältere behauptet. Es birgt sich nach unserer Ansicht in demselben die Erinnerung, daß die Genossenschaft aus vier Familien bestanden habe, die ohne Zweifel auch in abgesonderten Quartieren wohnten. Wenn das heutige Hebron ebenfalls noch in vier ziemlich weit voneinander abstehende Quartiere zerfällt, wie ein Blick auf die Rosen'sche Karte zeigt, so kann diese Eintheilung gemäß dem zähen Festhalten der Orientalen an überlieferten Formen gar wohl aus der Urzeit herdatiren, trotz der vielen Umwälzungen, die im Lauf der Jahrtausende auch über diese Stadt gegangen sind. — Gewöhnlich wird 'Arbá nicht als Zahlwort, sondern als Name eines Mannes gefaßt, der Stammvater der Enakiten gewesen sein und Hebron gegründet haben soll. Allein gewiß im Sinn der historischen Wahrheit wird in den betreffenden

Bibelstellen Kirját 'arbá; von den LXX einfach als Hauptstadt der Enakiten bezeichnet, die zum großen Amoritervolk gehörten (Jos. 14, 15; 15, 13 u. s. w.).

Hebron ist in die Sagen von Israels Stammvätern vielfach verflochten; es scheint das fruchtbare Thal (1 Mos. 37, 14) ein Lieblingsaufenthalt dieser alten Hirten gewesen zu sein. Als Abraham in der Nähe der Stadt seine Zelte aufschlug, waren Hethiter daselbst seine Nachbarn; von ihnen mußte er das Erbbegräbniß erwerben, in welchem er Sarah beisetzte und das nach der Ueberlieferung auch ihm wie Isaak und Jakob zur letzten Ruhestätte diente (1 Mos. 23, 2 fg.; 25, 10; 35, 29; 50, 13). Aber innerhalb der langen Periode von Abraham bis zur Einwanderung seiner Nachkommen unter Mose scheinen die Hethiter von den Amoritern zurückgedrängt worden zu sein, worauf diese hinwieder dem Anprall des Stammes Juda erlagen (Jos. 10, 3. 5). Es war die Genossenschaft der Kalebiten, die sich in Besitz von Hebron und seiner Umgebung setzte. Ob die Eroberung der Stadt aber schon in den Tagen Josua's geschehen oder erst später, blieb den nachkommenden Geschlechtern nicht in deutlicher Erinnerung, daher sich zwei verschiedene Relationen darüber erhalten haben. Nur darin ist die Ueberlieferung einig, daß um besonderer Verdienste des Stammherrn willen den Kalebiten die reichgesegnete Gegend vom Volk zugestanden wurde (Jos. 10, 36 fg.; 15, 13 fg.; 11, 21; Richt. 1, 10; vgl. 4 Mos. 13 fg., Kaleb's Verdienste betreffend).

In der Geschichte taucht indeß der Name Hebrons erst wieder zu David's Zeit auf, obgleich der Ort als Hauptstadt des Stammes Juda, die als Frei- und Levitenstadt für ihren Gau noch eine besondere Weihe trug, gewiß auch während der Richterzeit eine angesehene Stellung eingenommen haben wird (Jos. 20, 7; 21, 11; 1 Chron. 6, 57).

David fand als Flüchtling vor Saul im Bezirk Hebron viele Unterstützung, weshalb er auch sich dort zumeist aufhielt, ehe er Vasall von König Achis in Gath wurde. Nach der Katastrophe bei Gilboa bereitete er sich durch Geschenke eine glänzende Aufnahme in Hebron und herrschte daselbst, vom Stamm Juda zum König ausgerufen, 7½ Jahr (1 Sam. 23 fg.; 30, 31; 2 Sam. 2, 1. 11). Hier empfing er Abner, Isboseth's Feldherrn, der nach Rache an seinem Herrn dürstend selbst durch Joab's Hand der Blutrache zum Opfer fiel unter den Thoren der Stadt. In den Felsengrüften Hebrons ließ David den Gefallenen nach feierlichem Leichenbegängniß beisetzen (2 Sam. 3, 19 fg.).

Noch heute findet sich an der tiefsten Stelle der Thalsohle zwischen den beiden südöstlichen Quartieren ein großer Teich, der seiner Grundanlage nach dem hohen Alterthum entstammt. Ein reges Treiben herrscht an diesem Ort, einem Lieblingsaufenthalt der Stadtbewohner. In Schläuchen und Krügen holen Männer, Frauen und Mädchen von da Wasser für jeglichen Bedarf, was aber Knaben nicht hindert, im Teich herumzuplätschern. Hier auf diesem volksbelebten Platz war es, wo David die ruchlosen Mörder des Gegenkönigs Isboseth aufhängen ließ, Israel zum Zeugniß, daß er, David, an der schmachvollen Missethat keinen Theil habe (2 Sam. 4, 12).

Daß David (s. d.) als König über ganz Israel Jerusalem zu seinem Wohnsitz wählte, war eine politisch gewiß sehr weise Maßregel. Aber der Verlust des Königssitzes mochte doch bei den Hebroniten einige Bitterkeit zurücklassen und Absalom daher mit seinen Umsturzplanen bei den Malcontenten der entthronten Capitale williges Gehör finden, indem die hiesige Bürgerschaft ohnehin den schönen, in ihrer Mitte aufgewachsenen Prinzen noch in einem besondern Sinn als den Ihrigen ansehen durfte (1 Chron. 3, 2). So wurde Hebron der Mittelpunkt des im stillen vorbereiteten Aufstandes. Als die günstige Zeit gekommen schien, ließ Absalom sich hier, wie vor Jahrzehnten einst sein Vater, mit dem Recht des Usurpators zum König ausrufen, um dann, umgeben von einer gewaltigen Volksmenge, nach Jerusalem zu marschiren (2 Sam. 15, 7 fg.).

Absalom's Aufstand ist das letzte Ereigniß, das uns Hebron als bedeutende einflußreiche Stadt zeigt. Wir vernehmen, daß es von Rehabeam befestigt wurde (2 Chron. 11, 10), und daß die aus dem babylonischen Exil heimgekehrten Juden die Stadt sammt ihrer Umgebung neuerdings colonisirten (Neh. 11, 25). Allein es scheint, daß sie die dortigen Wohnsitze mit den Edomitern theilen mußten, ja daß diese mittlerweile eigentlich die Herren von Hebron geworden seien. Erst dem Makkabäer Judas gelang es, die Stadt für Juda zurückzuerobern (1 Makk. 5, 65; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 6), doch behielt dieselbe idumäisches Gepräge und wird auch von Josephus zu Idumäa gerechnet. Im großen jüd. Krieg gegen die Römer nahm zuerst der berüchtigte Gerasiter Simon Hebron

in Besitz; dann wurde die Stadt von den Römern eingenommen und verbrannt (Josephus, „Jüdischer Krieg“, IV, 9, 7, 9).

Bei den Arabern trägt sie heutzutage in Erinnerung an Abraham den Namen el-Chalil, d. i. Freund (Gottes). Wie schon der Teich beweist, lag auch das alte Hebron drunten im Thal, eine der wenigen altisraelitischen Ortschaften, die nicht auf Bergeshöhe erbaut waren. Das Haram, welches die Höhle Machpela einschließt, zeigt im weitern, daß die gegenwärtige Stadt im ganzen durchaus die Stelle der frühern einnimmt. Das Thal besitzt bei den vier Quartieren eine fast kesselförmige Gestalt, indem die Bergwände an der südöstlichen und nordwestlichen Grenze des Weichbildes nahe zusammentreten, um gegen das Centrum eine ziemlich große Einbuchtung zu bilden. Das größte Quartier des heutigen Hebron steigt an der südöstlichen Halde hinauf; westlich gegenüber erhebt sich der mit malerischer Oelbaumwaldung bedeckte Hügel el-Dschanib zu einer Höhe von mehr als 3000 Fuß über dem Meer. Noch blüht in el-Chalil immerfort etwas Handel und Industrie bei einer Bevölkerung von etwa 8—10000 Seelen, doch die einstige großartige Betriebsamkeit, wie sie noch Hieronymus beschreibt (s. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], II, 202), ist verschwunden. Vgl. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae [Leipzig 1867], und Rosen, „Ueber das Thal und die Umgegend von Hebron“, in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. 12.

Furrer.

Heer, s. Kriegsheer.

Heerde, s. Hirten.

Hegai, auch Hege' geschrieben, hieß (nach Esth. 2, 3. 8. 15) ein Verschnittener, der Vorsteher des Frauenhauses des pers. Königs Ahasverus in Susa war. Dabei sei erwähnt, daß sich (nach Ktesias, Pers., 24) ein Ephesier Hegias beim pers. König Xerxes bei Thermopylä befand, vielleicht derselbe, der nach Herodot (IX, 33) aus Elis und ein Bruder des Sehers Tisamenus war.

Fritzsche.

Hegariter, s. Hagariter.

Heidenthum. Seit Creuzer („Symbolik und Mythologie“ [Leipzig und Darmstadt 1836—43], IV, 551; 3. Aufl., I, 66, 133 fg., 171) faßt man den religiösen Begriff des Heidenthums vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Naturvergötterung. Damit stimmt der Apostel (Röm. 1, 23. 25) überein, indem er zugleich Anleitung zu noch schärferer Erfassung an die Hand gibt. Wer das Christenthum recht versteht, der kennt es als eine Kraft, die jeden Bann, welcher auf der Entfaltung der persönlichen Selbstmacht und Selbständigkeit ruht, zu brechen, jede Art von falscher Entwickelung rückgängig zu machen und zur wahren geistigen Mündigkeit zu führen vermag. Als eine solche Kraft erscheint es dem Apostel (Gal. 4, 4—7), während das Judenthum die zwar zur Mündigkeit heranreifende, aber noch unter dem Zuchtmeister stehende Menschheit darstellt (Gal. 3, 24). Das Heidenthum endlich charakterisirt sich ihm durch nichts so bestimmt, als durch religiöse Unmündigkeit. Um den Korinthern die Neuheit ihres Zustandes der Geistesbegabtheit zum Bewußtsein zu bringen, sagt er (1 Kor. 12, 2): „Ihr wisset, daß ihr, da ihr Heiden waret, hingeführt wurdet zu den stummen Götzen“, und um den Gegensatz zwischen der selbstbewußten Begeisterung und selbstthätiger Freiheit, darin sie jetzt stehen, und dem blinden Getriebenwerden, wodurch sich ihr früherer Zustand kennzeichnete, recht scharf zu betonen, setzt er nochmals hinzu: „So wie ihr eben geführt wurdet“ — nämlich zu den Altären, Bildsäulen und Tempeln. Die Götzen reden nicht (Ps. 115, 5. 7), wogegen der lebendige Gott sich nicht unbezeugt läßt (Apg. 14, 17) und sich durch sein Wort der Menschheit aufschließt (Joh. 1, 1—3. 14). Religiös Mündige gibt es in den Gottesdiensten des Heidenthums nicht, außer der geistlichen Aristokratie der Priester, welche allein in Anspruch nimmt, was von eigentlicher religiöser Erkenntniß vorhanden ist. Das Volk wird blos zum Cultus abgerichtet; der Heiden Beten ist ein Plappern (Matth. 6, 7). Es ist die von Nitzsch („System der christlichen Lehre“ [6. Aufl., Bonn 1851], §. 13) sogenannte „passive Religion“, was den Gesammtunterschied in der innern Stimmung des Heidenthums von der sogenannten Offenbarungsreligion der beiden Testamente ausmacht. Die heidnischen Priester sind die einzigen activen, mit Bewußtsein handelnden Personen im Gottesdienst; dem zur Unmündigkeit verdammten Volk werden Mythen und Symbole geboten, hinter deren Schleier Magier und Theurgen ihre esoterische Weisheit bergen. Dem Volk gegenüber stehen sie auf der Schaubühne, machen ihm etwas vor, während dem neutest. Amt volle, rückhaltslose Offenheit, durchsichtige Klarheit und Auf-

richtigkeit eignet (2 Kor. 3, 12. 13), und seine Träger nach keiner andern Empfehlung verlangen als derjenigen, die sich von selbst einstellt, wo es Menschen um die Wahrheit in jedem Sinn und um sie allein zu thun ist (2 Kor. 4, 1. 2). So verlangt es im Gegensatz zur passiven und stummen Religion schon der Charakter der alttest. Offenbarung. Israel läßt der Herr sein Thun wissen, nicht Mose allein (Ps. 103, 7). Vor allem Volk tritt der Prophet auf, und die Albernen auf der Gasse sind eingeladen, die göttliche Weisheit zu hören (Spr. 1, 20), die Unmündigen werden herbeigerufen vom Messias (Matth. 11, 25). So wenig gestattet der energisch vollzogene Begriff der Offenbarung etwas Esoterisches. Dem Rabbinenthum ist er bereits abhanden gekommen, wenn es vom „verfluchten Volk" spricht (Joh. 7, 49), dem gegenüber die Pharisäer auf dem Stuhl des Mose sich spreizen (Matth. 23, 2). Aber die Weissagung besteht darauf, daß einst noch alles Fleisch, klein und groß, alt und jung, hoch und nieder, gleicherweise solle von Gott gelehrt sein (Joel 3, 1. 2; Jer. 31, 34).

So ist der Begriff des Heidenthums nur die Kehrseite eines Offenbarungsbegriffs, welcher das Judenthum mit dem Christenthum in eine ganz eigenartige Verbindung und gewissermaßen unter einen besondern, aber nur diesen beiden Religionen eignenden Gesichtspunkt bringt. Nun hat man freilich neuerdings vielfach die Behauptung aufgestellt, daß Judenthum und Heidenthum sich in Bezug auf das Christenthum in völlig gleicher Weise verhielten. Hervorragende Religionsphilosophen, wie Weiße, glaubten es dem griech. Genius schuldig zu sein, die Grenzen des Christenthums so weit auszudehnen, daß sich die gesammte classische Poesie und Philosophie als unmittelbarste Vorhalle dazu darstellen ließe. Auch Theologen, wie der allerdings auch sonst mehr griechisch-christlich denn judenchristlich angethane Schleiermacher, haben blos diesen Einen Zusammenhang zwischen Christenthum und Judenthum noch gelten lassen wollen, daß Jesus eben nun einmal unter dem jüd. Volk geboren sei. Wenn nun aber alsbald zunächst in theologischem Interesse hinzugefügt wird, daß freilich ein allgemeiner Erlöser nur aus einem monotheistischen Volk habe hervorgehen können, so ist damit mehr zugegeben als man glaubt, und auch — abgesehen vom christl. Erlösungsglauben — eine große geschichtliche Wahrheit ausgesprochen worden; es ist damit der Unterschied anerkannt zwischen der von Schelling so genannten „wildwachsenden Religion" und dem im 80. Psalm gefeierten Weinstock Gottes aus Aegyptenland, als einem gehegten und gepflegten Gewächs der göttlichen Vorsehung. Es liegt gewiß eine weltgeschichtliche Wahrheit im Wort des Psalmisten, daß der Herr „offenbaret sein Wort an Jakob, seine Satzungen und Rechte an Israel. Keinem Volk hat er also gethan, und seine Rechte, die kennen sie nicht" (Ps. 147, 19. 20). Wir führen somit mit Recht unsere christl. Vorgeschichte unmittelbar nicht auf den menschenfressenden Moloch in Asien, nicht auf den ibisköpfigen Himmelsschreiber Thot in Aegypten, aber auch nicht auf die Heroen und Sänger der hellenischen Urzeit, sondern auf die Erzväter und auf Mose zurück. Ohne diese Anerkennung wird das Christenthum zur geschichtlosen Thatsache, Christus selbst zum „Gott aus der Maschine" im alten Schauspiel. Wie man auch über die Entstehungsweise der alttest. Schriften denken mag, ein Doppeltes ist es, woraus die vorzugsweise Nothwendigkeit gerade dieser Vorstufe immer zu erweisen sein wird, und worauf es allein ankommt. Einmal mußten Gesetz und Propheten dem Verbleichen des Antlitzes eines heiligen Gottes wehren und das Bewußtsein sündigen Verderbens wach erhalten. Denn das Auftreten eines Erlösers im Sinn des N. T. setzt eine bis dahin vorgeschrittene Entwickelung der Menschheit voraus, daß, wie der Apostel sagt, durch das Gesetz sowol Mehrung als Erkenntniß der Sünde gewirkt worden ist (Röm. 5, 20; 7, 7. 8. 13; 1 Kor. 15, 56). Dann aber mußte auch ein, die erste unbewußte Entwickelung jenes Erlösers schützender, mit der rechten Nahrung versehender Mutterboden vorhanden sein. Nur im Heiligthum des Alten Bundes wehte eine solche reine Luft; nur in diesen Schriften konnte das Geistesleben Jesu sich bilden, nur in ihnen er selbst zum Bewußtsein seines göttlichen Berufs gelangen.

Immer wird daher anerkannt werden müssen, daß das Volk Israel in der Vorgeschichte des Christenthums eine bevorzugte Stellung einnimmt, daß die Stufe, die Israel in dieser Beziehung neben jeglichem Heidenthum behauptet, eine höhere ist. Insofern es aber doch nur, so gut wie die vom Heidenthum eingenommene, eine Vorstufe ist, läßt es sich freilich auch wieder mit dem Heidenthum dem Christenthum gegenüber in die gleiche Rangordnung stellen, und so fehlt es denn auch in der That nicht an Stellen, in denen der

sonst herrschende Sprachgebrauch der Schrift, demzufolge „die Völker" (τὰ ἔθνη, haggojim — so nannten die Juden im Gegensatz zu sich alle übrigen Nationen) ohne weiteres die Heiden sind, verallgemeinert wird. So wird, wenn im A. T. „die Völker" von Gott erzogen (Ps. 94, 10) und darum „alle Heiden" aufgefordert werden, Gott zu loben (Ps. 117, 1; Röm. 15, 11), oder wenn im N. T. Christus den Aposteln befiehlt, alle Völker zu lehren (Matth. 24, 14; 28, 19), wenn er ihnen weissagt, sie würden von allen Völkern gehaßt werden (Matth. 24, 9), wenn er ein Gericht in Aussicht stellt über alle Völker (Matth. 25, 32), niemand ohne Gewaltsamkeit an die Heiden allein denken. Denn obwol der Ausdruck ἔθνος gewählt ist und nicht λαός (zam), so schließt er doch die Juden nicht aus. Der Unterschied beider Bezeichnungen erhellt vielmehr vielleicht am besten aus Joh. 11, 50, wo Ein Mensch stirbt für die politische, hier theokratisch geeinigt gedachte Masse (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ), damit nicht diese Masse als Nation zu Grunde gehe (ἵνα μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται). Von großer Bedeutung wird die Frage, inwieweit jener, gewöhnlich die Heiden bezeichnende Ausdruck auch die Juden zu umfassen vermöge, im Eingang des Römerbriefs, besonders Röm. 1, 5. 6. 13, wo Rückert, Reiche, Köllner, Fritzsche, Baur, van Hengel an alle Nationen, dagegen Tholuck, Philippi, De Wette, Baumgarten-Crusius, Ewald, Hofmann nur an die Heidenvölker denken. Jene können sich etwa auf die Analogie von Röm. 4, 17. 18; 16, 26, diese auf den sonst gewöhnlichen Gebrauch des Apostels berufen, demzufolge „die Völker" (τὰ ἔθνη) alle diejenigen heißen, welche von Geburt nicht Juden sind (Gal. 1, 16; 2, 2. 8. 9. 12; Röm. 2, 14; 15, 16. 18; Eph. 3, 8; Kol. 1, 27; 1 Thess. 2, 16; 1 Tim. 2, 7), darum unter Umständen sogar Christen so heißen können (Röm. 11, 13; Eph. 3, 1), in welchem Fall dann Paulus sich und andere geborene Israeliten von ihnen unterscheidet. Allmählich aber bildet sich die Anschauung vom Christenthum als verklärtem Israel (Gal. 6, 16), vollendetem Judenthum (Jak. 1, 1; 1 Petr. 1, 1), sodaß dann Heiden und Christen einen Gegensatz bilden (1 Petr. 2, 12), wie zuvor Heiden und Juden. Uebrigens bezeichnet der Ausdruck „Heiden" nicht blos die Völkerwelt als solche, sondern auch die einzelnen Repräsentanten derselben, mit welchen es der Zusammenhang gerade zu thun hat (so z. B. bei Luk. 18, 32; Apg. 11, 1. 18; 13, 46. 48; 14, 2. 5); das einzelne Subject aber, welches dazu gehört, heißt Matth. 5, 47; 6, 7; 18, 17; 3 Joh. 7 „Heide" (ἐθνικός, gentilis; vgl. auch Gal. 2, 14 ἐθνικῶς).

Wir haben somit in dem ausgeprägten Ausdruck „Heide" zugleich ein sprechendes Denkmal für den engen Zusammenhang, in welchen das Alterthum die Begriffe der Religion und des Volksthums bringt. Wie die Juden als Volk zugleich die Auserwählten Gottes sind, so sind die „Heiden" zugleich die Götzendiener und die Gottlosen. Es bietet daher das Wort „Bilderanbetung" (εἰδωλολατρεία) im N. T. eine Art Ersatz für den fehlenden Begriff Heidenthum (1 Kor. 10, 14; Gal. 5, 20; 1 Petr. 4, 3). Selbst Paulus, welcher Röm. 2, 14. 15 Judenthum und Heidenthum als sittlich in gleicher Lage darzustellen weiß, gebraucht den Ausdruck „Heiden" doch zuweilen auch in diesem Sinn (Röm. 9, 30; 1 Kor. 12, 2; Eph. 2, 11); auch er ist davon überzeugt, daß im Hintergrund der heidnischen Götzenwelt das Dämonenreich steht (1 Kor. 10, 20). Wie daher sittlich die Ungerechtigkeit in den mannichfachsten Formen (Röm. 1, 18. 26—31; Eph. 4, 19; 1 Petr. 4, 3), so charakterisirt die Heidenwelt religiös das trübe Gottesbewußtsein (Eph. 4, 18; 1 Thess. 4, 5), die ausschließliche Richtung auf das Diesseit (1 Kor. 15, 32; Eph. 4, 19; vgl. Matth. 6, 32) und die gänzliche Abwesenheit jeder Hoffnung über dem Grabe (1 Thess. 4, 13). Wie sonach der Israelit in stolzem Bewußtsein seines, dem ganzen Volk in die Wiege gelegten Geburtsadels das sprödeste Sonderbewußtsein gegenüber der sogenannten Heiden- oder Völkerwelt zur Ausbildung brachte (vgl. z. B. 3 Mos. 20, 23; 5 Mos. 7, 1; 9, 4; Jes. 34, 1. 2; Jer. 10, 2; Ps. 9, 6. 20. 21.; 33, 10; 44, 3; 79, 6), wie der Götzendienst als Aeußerstes der Gottlosigkeit überall unbedingt und in allen Formen verdammt ist (s. Anbetung), wie die Heiden, die „Unbeschnittenen" (Jer. 9, 25), am „Tage Jahve's" gerichtet, Israel aber gerettet wird (Joel 4, 2; Ob. 15 fg.), so ist dieses selbige israelitische Gottesbewußtsein aber auch andererseits des Triumphes sicher, welchen es schließlich über alles Heidenthum davontragen muß und wird (Ps. 46, 11; 47, 9; 72, 11; 82, 8; 96, 10). Besonders charakteristisch hierfür und für den ganzen alttest. Begriff des Heidenthums ist die Stelle 2 Sam. 7, 23 = 1 Chron. 17, 21. Felsenfest nicht blos, sondern auch geradezu verhärtet und verknöchert tritt uns dieses starre Sonderbewußtsein vollends in der Zeit des eigentlichen Judenthums seit dem Exil entgegen. Typisch

eingeleitet ist diese Periode durch die Esra 9 und 10 erzählte Austreibung aller heidnischen Weiber aus Israel. Aber auch das ständige, in unendlichen Variationen wiederholte, Thema der gesammten sogenannten apokryphischen Literatur dieser Jahrhunderte ist der Vorzug Israels vor dem Heidenthum. Nicht bitter genug kann der sogenannte Brief Jeremia's die schale Thorheit und plumpe Gemeinheit der Abgötterei geiseln, nicht einfältig genug können ihre Diener und Priester in den Erzählungen vom Bel und vom Drachen zu Babel dargestellt werden. In solchen Zusammenhängen kommen sogar ausgeführte Versuche vor, die Entstehung des Heidenthums psychologisch begreiflich zu machen. Aehnlich wie vorher Plato und Aristoteles die Vielgötterei aus der Einheit Gottes und der Getheiltheit der Welt, oder wie später Clemens von Alexandria sie aus der Personification der Affecte, aus der Dankbarkeit gegen die Erfinder des Ackerbaues, aus der Bewunderung der Himmelskörper ableiteten, so thut der Verfasser der Weisheit Salomo's, der nicht blos Gottes persönlichen Eifer und Haß gegen alles Heidenthum beschreibt (Kap. 12, 3 fg.), sondern auch die vollendete Thorheit desselben auf dem Wege einer religionsphilosophischen Abhandlung (Kap. 13—15) darlegt, mit welcher sich des Paulus Rede über die Heiden Röm. 1, 18—32 fast durchweg berührt.

„Ein Vater“ — heißt es beispielsweise Weish. 14, 15. 16 — „durch frühzeitiges Leid verzehrt, verfertigte sich ein Bild von dem rasch entrissenen Kind, verehrte den ehedem gestorbenen Menschen wie einen Gott und hinterließ den Seinen Geheimdienste und Todtenfeste. In der Folge wurde die durch die Zeit geheiligte gottlose Sitte als Gesetz beobachtet, und Schnitzbilder wurden verehrt nach den Geboten der Herrscher.“ So betrachtet der Jude das Heidenthum durchaus als eine im Lauf der Zeit eingetretene Krankheit, nicht aber als den ursprünglichen Kindeszustand der Religion. Aber eben in dieser Vorstellung, wonach das Heidenthum nicht etwa als eine, neben dem auserwählten Volk bestehende böse Schöpfung, sondern als Abfall erschien, lagen zugleich die Anhaltspunkte für die endliche Ueberwindung des religiösen Sonderbewußtseins. Ist das Heidenthum nichts Ursprüngliches, ist es nur Bruch eines Bundes, welcher ursprünglich nicht mit einem Volk allein, sondern mit der ganzen Menschheit (1 Mos. 6, 18; 9, 9. 17) geschlossen war, so kann es auch nichts ewig Bleibendes sein. Die Völkertafel 1 Mos. 10 will vielmehr die schließlich wieder angestrebte Einheit des Geschlechts zum voraus festhalten, ehe die Sondergeschichte Israels beginnt (s. Geschlechtsregister). So entbehren die Urkunden der hebr. Religion von vornherein nirgends der Beziehungen auf die religiöse Geschichte der ganzen Menschheit, und die mit dem Begriff „Heidenthum“ aufgerichtete „Scheidewand“ (Eph. 2, 14) ist nicht hoch genug, daß der prophet. Blick sie nicht immer wieder zu überschauen vermöchte. Daher auch auf allen Punkten der Heidenwelt zurückgebliebene Reste des alten Gottesbewußtseins angenommen werden, und selbst Abraham in Beziehung auf Gotteserkenntniß ein Monopol nicht besitzt. Denn wie er, in heidnisches Land gezogen, daselbst jenen König Abimelech von Gerar antrifft, welcher wenigstens für seine Person dem wahren Gott gehorcht (1 Mos. 20, 1 fg.), so tritt ihm daselbst auch die bedeutsame Gestalt Melchisedek's, eines Priesters des höchsten Gottes, entgegen, welcher die Fäden der altsemitischen Gottesüberlieferung fest in der Hand behalten und fortgeleitet haben soll (1 Mos. 14, 18—20). Aber noch mehr als im westlichen Theil Asiens hat nach der Auffassung, welche der Menschheitsgeschichte hier zutheil wird, eine reinere Gestalt der Religion fortgelebt in Abraham's östlichem Heimatland. Schon die Erzväter verheirathen darum ihre Söhne mit Töchtern aus Sinear (1 Mos. 24, 3. 4; 27, 46; 28, 1. 2), und als die nationale Gestalt der Offenbarung bereits ausgesprochen ist, tritt aus dem dunkeln Hintergrund Mesopotamiens noch einmal die räthselhafte Gestalt Bileam's hervor, welcher wenigstens der spätern Auffassung zufolge als „Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarungen sieht“ (4 Mos. 24, 4) erscheint. Als nächster Vertreter dieser, über das hebr. Volksbewußtsein übergreifenden Ideen tritt Simson auf, dessen Liebe zur Tochter von Thimna nach der Ansicht des Berichterstatters „von Jahve“ (Richt. 14, 4) ist, sodaß christl. Typologen darin, ähnlich wie in des Boas Liebe zur Ruth oder in Salomo's Verhältniß zur Tochter Pharao's und zur Königin von Arabien, die Darstellung der einstigen Aufnahme der Heiden fanden. Jedenfalls sind auch solche Notizen Glieder in der Kette universalistischer Vermittelungen, die das A. T. durchziehen. Vornehmlich aber kommt hier in Betracht die Lehrerzählung vom Propheten Jona, des einsam in den Straßen Ninives wandernden Dieners Jahve's, der nach einer andern Seite hin wieder an den

plötzlich in der Heidenschaft auftauchenden Seher Bileam erinnert. Sowenig dies die Hauptsache in einem Buch sein kann, dessen bewußte Absicht eine Rechtfertigung Gottes wegen nicht eingetroffener Orakel zu sein scheint, so ist doch kaum in einer andern altteſt. Schrift die allumfassende Vaterliebe Gottes, welche Person und Volk nicht ansieht, sondern sich aller erbarmt, die zu ihm sich bekehren, auf eine so eindringliche Weise hervorgehoben. Abgesehen von der bekannten universalistischen Tendenz, die in der Mission des Propheten selbst liegt, begegnen uns hier Männer von Ninive, die an Gott glauben (Jon. 3, 5), kanaanit. Schiffsleute, die Jahve Opfer und Gelübde darbringen (Jon. 1, 16) — doch sicherlich auffallende Erscheinungen mitten in den schroffsten Gegensatz zwischen Israel, dem Sohn Gottes, und den Heiden, die ihn nicht kennen und sich gegen ihn empören, hineingestellt!

Aber dieselben „tobenden Heiden" (Ps. 2, 1) sollen nach Ps. 2, 8 dem messianischen König zum Erbe gegeben werden. Diesen Ausblick in die Heidenwelt hatte die Verheißung von Anfang an (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4). Nicht erst Paulus (Gal. 3, 8), sondern schon Jeremia nimmt das alte Wort von den Heiden, die gesegnet werden sollen, wieder auf (Kap. 4, 2), und schon mit dem nach allen Seiten sich erweiternden und verallgemeinernden Gottesbegriff, wie er sich in den Zeiten des Exils ausbildete und bei dem babylonischen Jesaja vertreten ist, sind keinerlei Schranken mehr vereinbar. Der Einheit des höchsten Gottes entspricht als Kehrseite die Gleichheit der Creatur. Vor ihm sind alle Völker gleicherweise „ein Nichts" (Jes. 40, 17), eben darum versammelt sich auch „alles Fleisch", alle Creatur, vor seinem Thron (Jes. 66, 23), und Israel ist als Licht (Jes. 42, 6) und Zeuge für die Heiden (Jes. 55, 4) mitten in dieses Völkerleben hineingestellt. Und so werden die Heiden durchweg im gleichen Schritt mit der Entwickelung des Prophetismus und der messianischen Idee in den Kreis der Weissagung hereingezogen (Jes. 2, 2—4; 42, 1; 60, 11; Jer. 3, 17; Am. 9, 12; Hag. 2, 7; Sach. 9, 10; Mal. 3, 12). Genug, daß auch dafür schon in der Geschichte Noah's die Wurzel zu erkennen ist (1 Mos. 9, 26. 27), wo Sem als der Stammvater derer erscheint, mit welchen Gott zunächst in ein besonderes Bundesverhältniß treten werde, während den Nachkommen Japhet's eine hervorragende Weltstellung nebst gastfreundlicher Lebensgemeinschaft in den Hütten Sem's zukommt, Ham aber als Stammvater der in leibliche und geistige Knechtschaft dahingegebenen Völker auftritt. Aus Japhet's Stamm sind so gut wie aus den semitischen Seitenzweigen jene „Fremdlinge und Beisassen" hervorgegangen, welchen im Gegensatz gegen die Sprödigkeit des jüd. Volksthums schon der Pentateuch die Thore zu der Stadt Israels öffnet (3 Mos. 22, 10; 25, 47; 5 Mos. 14, 21). Aus Japhet's Stamm erscheint jener Heide Cyrus, der beim babylonischen Jesaja (Kap. 44, 28) unmittelbar als Hirt und Willensvollstrecker Jahve's, ja als sein Gesalbter (Kap. 45, 1) auftritt, dem der Sieg gegeben ist, auf daß er erkenne den Namen Jahve's, der ihn berufen (Kap. 45, 3). Ganz ähnlich wird bei Daniel (Kap. 4, 31—34) auch Nebukadnezar betrachtet als ein Verehrer des höchsten Gottes. Ueberhaupt verdient noch darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie die spätern Bücher des A. T. ganz ihre Stellung in der Heidenwelt nehmen, das Buch Daniel am babylonischen, das Buch Esther am pers. Hof, das Buch Hiob endlich in Arabien. Das letztere tritt offenbar ganz heraus aus dem theokratischen Kreis und nimmt einen allgemein menschlichen Standpunkt recht absichtlich ein mit seiner Naturerkenntniß und weltlichen Wissenschaft. Fast ähnlich wie früher Melchisedek erscheint hier der Fremdling aus dem Lande Uz, „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht" (Hebr. 7, 3). Es war daher ein Zeichen richtigen Instincts für die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Buchs, wenn der Talmud, wie Bileam und seinen Vater Beor, so Hiob und die vier mit ihm redenden Männer, als die sieben Propheten aufführt, welche den Heiden gesandt worden seien. In diesem Sinn bliebe das Buch Hiob ein Zeugniß für eine allgemeine Offenbarung des allmächtigen Gottes ja auch, wenn wir glauben wollten, daß Hiob im Grund ein frommer Israelit gewesen, und erst der Verfasser des Buchs die Scene in ein fremdes Land absichtlich verlegt habe, um die Frage nach dem göttlichen Zweck des Leidens einmal abgesehen vom Offenbarungsstandpunkt, blos vom Gesichtskreis des allgemeinen religiösen Bewußtseins aus zu lösen.

Nach alledem wird sich wol behaupten lassen, daß schon durch seine Zusammensetzung und den Verlauf der in ihm zur Darstellung gekommenen Bundesgeschichte das A. T. einen menschheitlichen und weltgeschichtlichen Hintergrund hat; und daß dieser Hintergrund

in einzelnen Augenblicken klarer hervortrete, gerade so wie auch in der evangelischen Geschichte, die in dieser Beziehung ein treues Abbild ihres großen Vorbilds ist, Jesu Hauptaufgabe beschränkt blieb auf den Boden des Volkes Israel, auf das im engern Sinn heilige Land. Nichtsdestoweniger offenbart sich aber auch hier, daß „die Erde des Herrn" sei, wenn Jesus auf Augenblicke auch wandeln kann in den Grenzen von Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21), wenn er ausruht im Samariterland (Joh. 4, 5. 6) — ein Verhältniß, das schon in der Kindheitssage angedeutet werden soll durch die Erzählung von der Erscheinung der Magier aus dem Morgenland (Matth. 2, 1 fg.), und das dann gegen Ende seines Lebens anfängt, sich geschichtlich zu verwirklichen, wo nach der johanneischen Erzählung Griechen nach ihm fragen und Jesus darin das Nahen seiner Verklärungsstunde erkennt (Joh. 12, 20. 23. 24).

In der That kann die ganze Entwickelung, die im Heraustreten des Christenthums aus dem Judenthum gipfelt, in der Formel zusammengefaßt werden, daß das altheilige Volk mit dem tiefliegendsten Gottesbewußtsein, wie es bisher von der Voraussetzung ausgegangen war, daß die Welt um Israels willen da sei, an der harten Thatsache, wonach dennoch die Heiden herrschen über Israel, den erstgeborenen Sohn Gottes, sich zerarbeiten und aufreiben mußte, bis endlich in der messianischen Gemeinde, die aus seinem Schos hervorging, der die ganze Welt in eine kreisende Bewegung setzende Gedanke geboren und zum Entschluß gereift war, Israel im Gegentheil um der Welt willen da sein zu lassen.

Bekanntlich ist es Paulus, das zur Mission unter den Heiden auserwählte Rüstzeug (Apg. 9, 15), der diese letzte Folgerung des Christenthums gezogen hat. „Ist Gott nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich auch der Heiden Gott" (Röm. 3, 29). So ist denn die Gemeinde Gottes berufen nicht blos aus den Juden, sondern auch aus den Heiden (Röm. 9, 24), als Miterben (Eph. 3, 6); ja die Heiden werden den Juden vorangehen, um diese zur Nachfolge zu reizen (Röm. 11, 11). Der „Fülle der Heiden" (Röm. 11, 25), welche in das Reich Gottes eingehen sollen, entsprechen die „Zeiten der Heiden", durch deren Verlauf Jerusalem nach Luk. 21, 24 wüst bleiben wird. So rasch wird nunmehr das auch in das Christenthum mit hinübergenommene Sonderbewußtsein aufgeweicht, daß selbst in der Johanneischen Offenbarung hinter der gezählten Aristokratie des gläubigen Israel die Heiden als „Schar, die niemand zählen kann" (Kap. 7, 9; vgl. auch Kap. 5, 9; 15, 4; 22, 2) erscheinen, und daß das gleichzeitige Matthäus-Evangelium schon unzweideutig ihre Berufung weissagt (Kap. 8, 11. 12; 12, 21; 21, 43). Namentlich aber ist es Lukas, bei welchem Jesus von vornherein als Licht der Heiden (Kap. 2, 32; Apg. 13, 47) auftritt, und die Apostelgeschichte macht es sich recht eigentlich zur Aufgabe, zu zeigen, wie auch den Heiden die Buße zum Leben (Kap. 11, 18), das Wort Gottes (Kap. 11, 1), der Heilige Geist (Kap. 10, 45) und die Seligkeit (Kap. 28, 28) gegeben ist. Ja es faßt dieses Buch die gesammte Geschichte der Heiden zusammen in der Paulinischen Verkündigung, daß Gott, wie er von Einem Blut jegliches Volk der Menschen über den ganzen Erdboden hin wohnen ließ (Kap. 17, 26), so auch jetzt, nachdem er in der Zwischenzeit alle Heiden ihre eigenen Wege wandeln gelassen (Kap. 14, 16), mit Uebersehung der Zeiten der Unwissenheit alle auf einem und demselben Wege retten, alle nach einem und demselben Maßstab messen wolle (Kap. 17, 30. 31).

Etwas anderes ist nun freilich die Geschichte, wie sie sich im religiösen Bewußtsein eines Volksgeistes abspiegelt und nach den Consequenzen eines bestimmten Gottesbegriffs gestaltet, etwas anderes die Geschichte an sich. Nachdem aber in letzterer Beziehung schon der Artikel „Abgötterei" allen Erfordernissen gerecht geworden, glaubten wir uns hier auf die biblische Charakteristik des Heidenthums, worin freilich nicht sowol Geschichte an sich, als vielmehr Urtheil über die Geschichte zu erkennen ist, beschränken zu sollen. Für die Kenntniß und Beurtheilung der Naturreligionen überhaupt verweisen wir noch auf Wuttke („Geschichte des Heidenthums" [2 Bde., Breslau 1852—53]), für die religiösen und sittlichen Wirkungen des classischen Heidenthums auf Tholuck („Der sittliche Charakter des Heidenthums" [3. Aufl., Gotha 1867]), endlich für den religiösen Zustand der heidnischen Welt in der neutest. Zeit auf des Unterzeichneten Werk „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 273 fg. Holtzmann.

Heil, s. Erlösung.

Heiland, s. Erlösung und Jesus Christus.

Heilen, s. Arzneikunst.

Heilig, Heilige. Der Ausdruck Heilig bezeichnet im A. T. den Gegensatz zum Profanen, und profan ist, was nicht in einer specifischen Beziehung zu Gott steht, nicht zum Dienst oder Gebrauch für Jahve bestimmt ist. Darum ist insbesondere heilig, was für Jahve ausgesondert, zu seinem Eigenthum erkoren, ihm gewidmet ist. In diesem Sinn sollte vor allem Israel heilig sein (2 Mos. 19, 6; 3 Mos. 20, 26; Jes. 62, 12), und als Jahve's heiliges Priestervolk alles Unreine von sich ausscheiden und alles Unlautere meiden (3 Mos. 11, 44 fg.). Weil die Heiligkeit (s. d.) eine wesentliche Eigenschaft Gottes war, so war sie ebendeshalb auch ein wesentliches Erforderniß für alles was, und für jeden, welcher zu dem heiligen Gott irgendein bestimmtes Verhältniß hatte. Denn heilig waren sowol Personen als Sachen. Als solche, welche die amtliche Obliegenheit hatten, regelmäßig in der Nähe Gottes zu verweilen und dessen Dienst sich zu widmen, galten insonderheit die Priester (s. d.) für heilig. Daher die Inschrift auf dem Diadem des Hohenpriesters: „Heilig dem Jahve" (2 Mos. 28, 36; 39, 30), zumal derselbe als oberster Stellvertreter Israels das bevorzugte Verhältniß dieses Volkes zu Jahve darzustellen hatte. Heilig war namentlich auch der Sabbat und sollte darum heilig gehalten werden (2 Mos. 20, 8; 5 Mos. 5, 12). Auch Kleider, Gefäße, Orte und Stätten, alles was zum besondern Dienst Jahve's gehörte, sollte heilig, d. h. von dem profanen Gebrauch ausgesondert und lediglich Jahve geweiht sein (2 Mos. 28, 2 fg., 41; 29, 44; 30, 36). Dies war die levitische oder theokratische Heiligkeit, welche auf gesetzlich vorgeschriebenen Weihen, Ceremonien und Manipulationen beruhte, und der noch unvollkommenen, blos vorbereitenden, Stufe des A. T. eigenthümlich war. Doch finden sich schon zur Zeit des Alten Bundes neben den levitisch Geheiligten auch ethisch Heilige, und es ist die Rede von einem „heiligen Samen" in Israel (Jes. 6, 13), der durch wahre Frömmigkeit und aufrichtige Gerechtigkeit sich auszeichnete und die Verheißung der Weltherrschaft hatte; denn nach Dan. 7, 18 sollen „die Heiligen des Höchsten" das Reich in Besitz nehmen. Aber doch erst auf dem Standpunkt des Neuen Bundes tritt die Vorstellung von der Unentbehrlichkeit der theokratischen Heiligkeit theilweise und selbst gänzlich zurück. Heilig, d. h. sittlich rein und vollkommen zu sein, ist im N. T. die höchste Bestimmung des Menschen überhaupt (Eph. 1, 4). Die ganze Lebensführung soll eine heilige, d. h. vom sittlichen Geist durchdrungene, werden (1 Petr. 1, 15). Gab es zur Zeit des Alten Bundes äußere sichtbare Heiligthümer, wie Altäre, Höhen, Stiftshütte, Tempel, Allerheiligstes im Tempel (2 Mos. 25, 8; 3 Mos. 20, 3; 4 Mos. 10, 21; Ez. 22, 26), so gibt es dagegen zur Zeit des Neuen Bundes nur noch ewige unsichtbare Heiligthümer, „zukünftige Güter" (Hebr. 9, 11), die nicht mit Händen zu greifen sind (Hebr. 9, 23 fg.), Heilsgüter des Himmelreichs (Hebr. 10, 19 fg.), die nicht von dem sinnlichen Auge, sondern lediglich von dem Auge des Glaubens (Hebr. 11, 1 fg.) wahrgenommen werden können (vgl. Hebr. 9, 1, wo das alttest. Heiligthum, der Tempel, hágion kosmikón, „weltliches [irdisches] Heiligthum" heißt). Darum erscheint auf dem neutest. Standpunkt die gläubige Gemeinde als der wahre Tempel, das echte Heiligthum (Eph. 2, 19 fg.; 1 Petr. 2, 4 fg.). Als „Heilige" werden, namentlich in den spätern Schriften des A. T., auch die Engel bezeichnet (Ps. 89, 6. 8; Hiob 5, 1; Sach. 14, 5), infolge der sittlichen Vorzüge, welche ihnen beigelegt wurden. Im N. T., vorzugsweise in den Paulinischen Briefen, heißen die Christen „Heilige" (1 Kor. 1, 2; 6, 1; Röm. 1, 7; 12, 13; 15, 25 fg.; Apg. 9, 32), bevor der Name Christianer (Christianoi, 1 Petr. 4, 16) in Gebrauch kam. Es war mit jener Bezeichnung nicht etwa die Vorstellung verbunden, daß die Christen sündenfrei seien, sondern nur ihr bevorzugtes religiös-sittliches Gemeinschaftsverhältniß zu Gott, nachdem sie das frühere zur Welt gelöst, war damit ausgedrückt. Jenes Verhältniß zu Gott war nämlich durch den Heiligen Geist, als das specifische Princip des Christenthums, begründet, sie waren durch den Heiligen Geist Geheiligte. Es war aber mit dieser Bezeichnung nicht nur ein Haben, sondern auch ein Sollen, nicht nur ein religiöser Besitz, sondern auch eine sittliche Aufgabe ausgedrückt. Schenkel.

Verzeichniß

der im zweiten Bande enthaltenen Artikel.

D.

E.

F.

G.

H.

Karte von Galiläa.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

KARTE
von
GALILAEA.

Nach van de Velde, Menke u. Andern
zum BIBEL-LEXIKON gezeichnet

35° Ö. v. Greenwich

PHOENIZIEN

OBER GALILAEA

UNTER GALILAEA

SAMARIA

Sûr, Tyrus

Akka Acre, Acho

Haifa (Hepha)

C. Carmel

Athlit (Castellum Peregrinorum)

Safed

Tabariyeh, Tiberias

Bahr Tabariyeh See v. Tiberias

Banias Paneas Caesarea Philippi

Nâsira Nazareth

Sheta Amar

Bint Gebeil

Geb. Tur, Tabor

Geb. Gilboa

Zu II. 318

F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig

Maßstab von 2 Geogr. Meilen

Anm: Die biblischen Namen sind unterstrichen.



